



М ИФОЛОГЕМА
ЖЕНЩИНЫ-СУДЬБЫ
У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ
И ГЕРМАНЦЕВ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ИНДРИК»

МИФОЛОГЕМА
ЖЕНЩИНЫ-СУДЬБЫ
У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ
И ГЕРМАНЦЕВ



• МОСКВА • «ИНДРИК» • 2005 •

УДК 398
ББК 82
М 68

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 04-04-16156)*



Ответственный редактор
Т. А. Михайлова

Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. — М.: «Индрик», 2005. — 336 с.

ISBN 5-85759-332-8

Архаический образ женщины-судьбы в мифопоэтической традиции древних кельтов и германцев восходит к культу Великой Богини, известному многим народам. В традиционной кельтской и германской культуре эта фигура во многом меняется, обретает приземленные черты и становится в чем-то похожей на обычную женщину. Однако при этом мрачно-мистический характер ею не полностью утрачивается, и она — уже как жена, мать, сестра — постоянно готова повернуться к мужчине своей сумрачной стороной и предречь ему поражение в битве и смерть. А «предречь» и «проклясть» для германцев и кельтов — это одно и то же!

Мрачный, губительный и трагический образ Женщины у кельтов и германцев в книге представлен и исследован с самых разных сторон. Это богини и королевы, дочери моря и великанши, ирландские сиды и галльские пророчицы, норны и валькирии, женщины-волчицы и духи битвы.

Книга будет, несомненно, интересна практически всем филологам, семиотикам и мифологам. И германистам и кельтологам — прежде всего.

ISBN 5-85759-332-8

© Коллектив авторов, текст, 2005
© Издательство «Индрико», 2005

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя	7
I. ИДЕЯ СУДЬБЫ КАК ЛИНГВО-ФИЛОСОФСКОЙ КАТЕГОРИИ	
<i>А. Я. ГУРЕВИЧ</i>	
Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов	12
<i>Т. А. МИХАЙЛОВА</i>	
Осмысление и обозначение «судьбы» в древнеирландской мифопоэтической традиции	24
II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ	
<i>М. ХЕРБЕРТ</i>	
Преображение ирландской богини	50
<i>О. А. СМЕРНИЦКАЯ</i>	
Имена великанш в «Эдде» и туле.....	62
<i>Н. Ю. ГВОЗДЕЦКАЯ</i>	
Валькирический миф в женских образах «Старшей Эдды»	78
<i>Н. А. ГАНИНА</i>	
Валькирия: к генезису мифа и специфике древнегерманских ареальных традиций.....	104
<i>В. П. КАЛЫГИН</i>	
Ирландская Бригита и галльская Бригантia	118
<i>Н. А. ГАНИНА</i>	
Спор королей («Песнь о Нибелунгах», XIV авентюра): генезис коллизии и синхрония текста	130
<i>Т. В. ТОПОРОВА</i>	
Об образе «женщины вод» в германской мифологии	148
<i>Ж. БОРЧ</i>	
Предзнаменования, предсказания и испытания: демоны и оружие в древнеирландских текстах	172
III. ЖЕНА-ПРОРИЦАТЕЛЬНИЦА В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ	
<i>Т. А. МИХАЙЛОВА</i>	
«Заговор на долгую жизнь»: к проблеме образов «дочерей моря» и «волн судьбы» в ирландской мифопоэтической традиции	192
<i>Н. А. ГАНИНА</i>	
Норны: к генезису и ареальным параллелям образа	212

<i>Т. А. МИХАЙЛОВА</i>	
Ирландская <i>баниши</i> и русская <i>русалка</i>	228
<i>А. И. КУЗНЕЦОВА</i>	
Представления о <i>судьбе</i> в традиционных культурах Сибири: женские образы, олицетворяющие <i>судьбу</i> (на примере обско-угорских и самодийских культур)	248
IV. ВЕЩИЕ ЖЕНЫ, ПРОВИДИЦЫ И КОЛДУНЫ В РЕАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ	
<i>Н. А. ГАНИНА</i>	
Германские провидицы в эпоху Римской империи	270
<i>Н. Ю. ЧЕХОНАДСКАЯ</i>	
Галльские пророчицы: Жизнь, смерть и исцеление в руках галльских женщин	282
<i>Т. А. МИХАЙЛОВА</i>	
«Против женщин, кузнецов и друидов...»: вера в женскую магию в традиционной ирландской культуре	322

О пифии, восседающей на треножнике, о божественных пряхах — мойрах, о трагической Кассандре, о весталках и парках знают, наверное, все. Образы божественных властительниц судеб и земных исполнительниц их воли, жриц и пророчиц античной мифологии, не просто хорошо изучены — они уже стали фактом нашей современной массовой культуры и прочно вошли в фонд базовых знаний среднего обывателя. Причем — не только в нашей стране. Аналогичные «образы судьбы» древних кельтов и германцев известны далеко не столь широко, причем, как мы думаем, дело здесь не только в том, что культура Античности в целом оказывается нам ближе и знакома нам гораздо лучше, чем культура раннего Средневековья, или, пользуясь античными же понятиями, — культура варварства. Персонификация и метафоризация судьбы у германцев и кельтов были, на первый взгляд, разработаны гораздо меньше, чем в античной культуре, и фигуры и образы, олицетворяющие детерминистские представления, оказывались обычно гораздо более аморфными функционально. Но это не значит, что «варварам» фатализм был чужд как идея. Конечно, это не так: просто он был сложнее, по крайней мере — для нас, и часто принимал довольно странные формы, при которых судьба и свобода оказывались мистически связанными чьей-то волей, причем далеко не всегда — волей высшей и божественной. В традиции греческой все было *уже* не совсем так, причем это «уже» представляется нам очень важным. «Что же касается связи истоков древнегреческих представлений о судьбе с магией слова, — пишет В.П.Горан, — то ее *следы* (курсив наш. — Т.М.) настолько слабы, что их реконструкция может производиться только на уровне гипотез»¹. Для культуры варварской, как показывает конкретный анализ, данная связь оказывается еще на удивление живой, и если у какого-нибудь Гомера связь «прорицания и проклятия» лишь реконструируется из образов Эриний, для ирландской или исландской традиции это просто — норма. Но: *уже* норма или *еще* норма или просто это национальная специфика? Попытке как-то разобраться в этой проблеме и посвящен настоящий сборник.

Состав сборника в начале складывался не столько случайно (потому что случайного, как поняли все авторы, в нашем мире нет и быть не может), сколько — стихийно. С одной стороны, он отчасти может быть назван логическим продолжением коллективного труда «Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев», написанного в основном теми же авторами (Н.А.Ганина, В.П.Калыгин, Т.А.Михайлова, Т.В.Топорова). Но как и в работе над темой Смерти, по-

¹ Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.

ле исследования постепенно расширялось, открывая новые проблемы и втягивая новых участников, причем не только в нашей стране.

С другой стороны, как мы полагаем, многопроблемность и многоаспектность подхода к такой вечной теме, как судьба, были заложены во многом близким нам по духу и методике коллективным исследованием «Понятие судьбы в контексте разных культур» (1994), вышедшем под редакцией Н. Д. Арутюновой по материалам организованной ею конференции. Именно там была впервые опубликована открывающая нашу книгу статья А. Я. Гуревича.

Но это еще не все. Коллектив авторов сборника имеет давнюю историю совместной работы, которая начиналась много лет назад под руководством О. А. Смирницкой и во многом явилась продолжением школы «исторической поэтики» М. И. Стеблин-Каменского (см. украшающую книгу в целом ее главу об именах великанш). Время и жизнь, смена научных парадигм и влияние западных мифологических школ — все это во многом отклонило пути многих исследователей от «начального курса», однако, как мы надеемся, им удалось сохранить главное: особое пристальное внимание к языку, к древнему *слову*. Именно так, сквозь призму языка, и анализируется материал всеми авторами, поскольку именно язык остается самой надежной базой реконструкции «варварского сознания», наименее подверженной поздней христианской цензуре*.

В Книге IV своей *Истории*, рассказывая о пророчице бруктериев по имени Веледа, Тацит пишет, что по обычаю германцев «...многие из их женщин обладают способностью предсказывать будущее, и поэтому они склонны видеть в них богинь» (...apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrantur deas). Сказанное во многом справедливо и по отношению к кельтам, в которых еще Страбон видел «истинных германцев». Данная, двойственная, природа варварской женщины обусловила и саму возможность двух подходов к объединившей авторов теме. Так, проблему «мифологемы женщины-судьбы» одни поворачивали скорее в сторону судьбы, другие, и последних было большинство, — в сторону обожествленной женщины. Мы лично по возможности старались осветить оба аспекта, но, надо признаться, анализ непосредственного материала демонстрировал их теснейшую связь. В результате и проблема стихийного детерминизма варварских племен западноевропейского раннего Средневековья, и образ обожествленной ими Женщины, в которой они видели не только мать и жену, но и во многом властительницу судьбы, — все это, как нам кажется, оказалось описанным далеко не полностью. Но по крайней мере — путь для дальнейших исследований уже проложен.

*См. в данной связи яркое самостоятельное исследование Н. А. Ганиной «Готская языческая лексика» (М., 2001).

В свое время С. С. Аверинцевым были выделены два типа прорицаний — «мужское» и «женское»: «Если для предстояния библейскому богу, — писал он, — нужны твердость и ответственность мужчины, то для пассивного медиумического вещания судьбы пригодна только женщина»². О «твердости мужчины» у кельтов и германцев в настоящем исследовании не говорится ничего, поскольку главной его темой были прорицания «женские»: но можно ли в данном конкретном случае назвать их «пассивными вещаниями»? Мы сомневаемся в этом, впрочем — вывод диктует в данном случае сам материал.

В том, что касается отношений причинно-следственных, то мужчина-воин германцев и кельтов, как это ни странно, предстает часто как довольно пассивная, безвольно подчиняющаяся высшим силам фигура. И более того, именно мужчина, обычно — король или конунг, оказывается тем лицом, от которого зависят такие, казалось бы, «женские» сферы жизни, как плодородие земли и скота, отсутствие эпидемий, удача на охоте и в рыбной ловле. Так, в традиции ирландской существовало особое понятие «правды правителя», от которого зависело благополучие в обществе. В валлийской повести о Талиесине рассказывается о сыне короля, который не мог наследовать престол, потому что был не удачлив от природы и, в частности, не мог ничего найти на морском берегу после бури. А шведский конунг Домальди уже в XIII в. был убит прямо в церкви своими подданными, которые решили, что в нем скрыта причина неурожая и голода в стране.

Но если плодородие, т. е. та сфера жизни, которой в принципе можно научиться как-то управлять (в чем, в частности, и состоит развитие цивилизации), зависит от мужчины, то другая, не менее, если не более, важная область — война оказывается в ведении женщины. В древних преданиях германцев и кельтов мы находим не только мифические женские божества войны и смерти — валькирий, Морриган и Бодб и пр., — но и вполне земных кровожадных подстрекательниц, отправляющих на смерть мужей и сыновей (не говоря уж о Гудрун и Брюнхильд!).

И еще: не сказалось ли на развитии темы женщины-смерти германцев и кельтов влияние загадочной до-индоевропейской расы, заселявшей когда-то Север и Запад Европы? Мы не знаем точно, кому была она близка, но смелые попытки как-то соотнести ее с уральскими народами заставили нас привлечь для сопоставления и соответствующий материал (см. статью, написанную А. И. Кузнецовой). Параллели, как мы видим, выстраиваются не всегда ясно, но пусть об этом судит читатель.

Как и в традиции античной, кельтам и германцам знаком образ «божественной пряжи», прядущей нить судьбы и жизни. Однако, что представляется нам очень важным для реконструкции истоков данного универсально-

² Аверинцев С. С. Судьба // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.

го мотива, в культуре «варварской» эти фигуры оказываются связанными с темой жидкости, струи, источника и проч. Так, скандинавские норны сидят у колодца судьбы, ирландские «пряхи» располагаются где-то в море и льют струи «долгой жизни», а страшные прачки у брода плетут воинам ткань боевой удачи из человеческих кишок. Данная наивная физиология, как нам кажется, показывает, что тема прядения судьбы развивается не по линии «мать — женщина — традиционное женское ремесло», а гораздо более непосредственно уходит своими корнями в образ пуповины и околоплодных вод. Особенно ясно видно это в традиции кельтской, где тема наделения судьбой именно как жидкостью (питьем) звучит еще вполне эксплицитно и проявляется на сюжетобразующем уровне.

Но можно ли все названные темы и образы считать лишь фактами чисто мифических реконструкций? Не стоит ли за всем этим какая-то реальность, пусть — на уровне ритуала, пусть — в области суеверий? Ведь вполне реальной была пророчица бруктериев Веледа, галльские жрицы, гадающие по внутренностям жертвы, вера в «оженский сглаз» среди ирландских крестьян уже чуть ли не нашего времени и многое другое. Нерешительным попыткам как-то восстановить эту зыбкую реальность посвящен последний раздел книги.

Извилистый путь рассуждений на названные темы во многом определил и композицию книги в целом: от данных собственно языковых — к сюжетам мифическим и литературным, а затем — к тому, что с известной долей условности может быть названо «исторической реальностью». Присматривая вновь и вновь то, что в результате получилось, еще раз убеждаешься, что, несмотря на обилие собранного в книге материала, ни тему «оженщины в мифологии кельтов и германцев», ни проблему «детерминизм у варварских народов» окончательно решенной и исчерпанной назвать еще трудно. Но, наверное, это вполне естественно. Более того, налет недосказанности открывает для читателя широкое поле для собственных размышлений, а именно провокативность научного текста, как нам кажется, является одним из наиболее бесспорных его достоинств.

И в заключение мы хотим еще раз выразить нашу признательность А. Я. Гуревичу за любезное разрешение воспроизвести текст его работы о судьбе у германских народов. Мы благодарим также наших иностранных коллег, М. Херберт и Ж. Борч, за предоставление своих статей для перевода и публикации в нашем издании.

Т. А. Михайлова



I. ИДЕЯ СУДЬБЫ КАК ЛИНГВО-ФИЛОСОФСКОЙ КАТЕГОРИИ

А. Я. Гуревич

ДИАЛЕКТИКА СУДЬБЫ У ГЕРМАНЦЕВ
И ДРЕВНИХ СКАНДИНАВОВ *

* Статья впервые была опубликована в сборнике «Понятие судьбы в контексте разных культур» (1994).



Представления о судьбе принадлежат к наиболее коренным категориям культуры, они образуют глубинную основу имплицитной системы ценностей, которая определяет этос человеческих коллективов, сердцевину жизненного поведения принадлежащих к ним индивидов.

Словарь германских и в особенности скандинавских народов, свидетельствующий о концепции судьбы, достаточно разработан, богат и детализирован и представляет исключительный интерес, но его понимание сопряжено с огромной трудностью. Состоит она в том, что эти сведения сохранились в исторических источниках христианского периода, когда первоначальное понятие судьбы в той или иной мере уже претерпело изменения, отчасти сближаясь с понятием божественного Провидения. Сказанное относится как к англосаксонским памятникам, записанным начиная с VII и VIII вв. («Beowulf»), так и к ранним немецким (см., например, «Heliand» и «Genesis»). Что касается скандинавских поэтических и прозаических текстов, наиболее интересных и информативных в этом отношении, то, отвлекаясь от рунических надписей, нужно констатировать, что они были записаны начиная с XIII столетия. Было бы наивным полагать, что восприятие судьбы осталось прежним в христианскую эпоху. По-видимому, можно предположить наличие в культурном фонде скандинавов разных смысловых пластов.

В результате изучения понятия судьбы, как она переживалась в этой культуре, я хотел бы выдвинуть следующий тезис: судьба у германцев и скандинавов характеризуется существенной, неустранимой двойственностью и противоречивостью. В своей статье я попытаюсь, по необходимости кратко и тезисно, рассмотреть именно указанную диалектику, на которую современные исследователи, как правило, не обращают того внимания, какого она, вне сомнения, заслуживает. Заслуживает прежде всего потому, что многоплановость эта, как я полагаю, отличает представления о судьбе в Северной Европе от веры в судьбу у народов древности или у народов других культурных регионов в Средние века.

1. Схема мироустройства, рисовавшаяся сознанию германцев, представляет собой контраст обжитого и культурно организованного, огороженного пространства и окружающего его хаоса. Мир людей мыслится как жилище, дом, усадьба (*heimr*). Это «Срединный двор» (*midgarðr*), и таков же, собственно, и мир асов (языческих богов скандинавов) — *ásgarðr*. Этот «Срединный двор» со всех сторон обступает «мир за оградой» (*útgarðr*), обиталище великанов и иных демонических сил (см. [Гуревич 1972, 42–45; Nastrup 1985, 60, 147 ff., 151, 201, 239]. Мировое пространство, насыщенное непрекращающейся борьбой между богами, с одной стороны, и чудовищами — с другой, и есть поприще развертывания судьбы.

Такова «горизонтальная», или «космогоническая, модель», общая для всех германских народов и выражающая пространственную структуру мира. С ней сочетается «вертикальная», или «эсхатологическая, модель», в осно-

ве которой мировое древо *Yggdrasill*: на его вершине расположен орел, с которым идентифицировался Один; корни древа грызет змей, а в средней части олень питается его листвой; поднимающаяся и сбегаящая вниз по стволу белка как бы связует воедино этот символический bestiарий. В отличие от «горизонтальной модели», характеризующейся стабильностью, «вертикальная модель» вводит в картину мира аспект необратимости времени [Meletinskij 1973].

Yggdrasill — древо судьбы. Судьба в этом космологическом и мифологическом контексте понимается как возвышающаяся над людьми и асами сила, которой все подвластны. Согласно «Прорицанию вэльвы» (*Völuspá*), наиболее знаменитой и многозначительной песни «Старшей Эдды», у основания мирового древа три норны сторожат «колодец судьбы» *Urðarbrunnr*. Этимология имен этих мудрых норн — *Urðr*, *Verðandi* и *Skuld* — очень поучительна: имя первой указывает на судьбу и смерть, имя второй связано со становлением в настоящем времени, тогда как имя третьей означает «будущее», «необходимость», «долженствующее» [Turville-Petre 1964, 279–280; Ellis-Davidson 1967, 26]. Норны вырезают на дощечках рунические письмена, определяя продолжительность жизни каждого человека.

В «Прорицании вэльвы» рисуется не только генезис мира, — в нем предрекается и его конец. Во время завершающего конфликта между асами и силами хаоса и разрушения асы обречены на гибель. Таково предначертание мировой судьбы, ведомое обладающей предвидением вэльве (колдунье и прорицательнице). Однако в заключительных строфах песни сказано, что после своей гибели мир возродится и асы по-прежнему будут на зеленых лугах играть в тавлеи. По-видимому, имеется в виду игра в кости, опять-таки связанная со случаем и судьбой*.

Я воздержусь от обсуждения вопроса, который, очевидно, не имеет окончательного ответа: в какой мере на скандинавской эсхатологии сказались христианские влияния? В последней части песни многие комментаторы видят, и, судя по всему, не без основания, указания на пришествие в мир Христа. Но при любом ответе на этот вопрос остается несомненным одно: «Прорицание вэльвы» пронизано идеей мировой судьбы — силы, превосходящей не только человека, но и асов.

2. Если от мифологии перейти к представлениям об истории, то в «Саге об Инглингах» (*Ynglinga saga*), которой открывается обширный свод саг о норвежских королях «Круг Земной» (*Heimskringla*), приписываемый исландцу Снорри Стурлусону и созданный в начале XIII в., можно опять-таки обнаружить концепцию судьбы. Однако, будучи перенесена из мира богов и великанов в

* Доски для игры в кости найдены в погребениях и в других местах скандинавского, англосаксонского и кельтского мира. См.: [Hamel 1934, 218–242; Ellis-Davidson 1988, 163–165].

мир людей, она приобретает несколько иной характер, поскольку, как мы сейчас увидим, образует своего рода концептуальную основу и форму истории норвежской правящей династии.

Опираясь на произведение скальда Тьодольва «Перечень Инглингов» (*Ynglingatal*) — поэтическую генеалогию древних конунгов Швеции и Норвегии (IX в.), Снорри сосредоточивает свое внимание прежде всего на судьбе каждого из тридцати правителей, которые вели свой род от бога Ингви-Фрейра. Не столько их деяния и подвиги, сколько обстоятельства смерти каждого конунга стоят в центре повествования, — очевидно, встреча конунга со своей личной судьбой и его гибель притягивали преимущественный интерес Снорри и его аудитории.

В тот период был создан ряд норвежских «королевских саг». Нельзя, однако, не заметить, что «Круг Земной» — это единственное собрание саг о конунгах, в котором изложение начинается с легендарной эпохи; другие «королевские саги» открываются повествованиями о Хальвдане Черном или его сыне Харальде Прекрасноволосом, конунгах IX в. Зачем Снорри при сочинении исторического труда понадобилось углубляться в предшествующее время — в эпоху, окутанную мифом и легендарным эпосом? Одна из причин очевидна. Конунги ведут свое происхождение от богов, интерпретируемых Снорри эвгемеристически, как культурные герои, первые правители древних свеев и норвежцев. Он и не мог изобразить их иначе, ведь он творил в христианское время и должен был как-то совместить культурное наследие язычества, которым он, безусловно, дорожил, с новой религией.

Но наряду с историко-мифологическим обоснованием власти норвежской королевской династии существует и другая причина, побудившая Снорри начать историю норвежских королей с незапамятных времен. Здесь нужно отметить, что Снорри сочинил «Круг Земной», когда еще не завершились длительные междоусобицы, сотрясавшие страну на протяжении большей части XII в. Эти так называемые «гражданские войны» представляли собой борьбу разных претендентов на престол и сопровождалась гибелью многих из них. Постепенно в конфликт были втянуты широкие слои населения, и борьба приобрела социальный характер. Картина кровавых раздоров не могла не наложить отпечаток на вырабатываемую Снорри концепцию истории Норвегии, — он подчиняет ее идее судьбы.

Особенно ясно это видно из следующего эпизода. Как повествует Снорри, при конунге Висбуре, одном из потомков Ингви-Фрейра, начались распри в роду Инглингов. Висбур оставил свою жену с двумя сыновьями и взял себе другую. Когда его сыновья подросли, они потребовали у отца вернуть им золотую гривну, которую он при женитьбе дал их матери в качестве брачного дара. Получив отказ, братья пригрозили отцу: эта гривна (по-видимому, воплощавшая «удачу» и «благополучие» рода), послужит причиной его смерти. Задумав отцеубийство, они обратились за со-

действием к вельве-колдунье Хульд, и та отвечала, что может наколдовать гибель Висбура, однако предостерегла их: «С этих пор убийство родича будет постоянно совершаться в роду Инглингов». Братья согласились и, собрав войско, ночью напали на ничего не подозревавшего отца и сожгли его в собственном доме (*Ynglinga saga*, 14).

Таковы истоки вражды в роду Инглингов, которая действительно наполняет историю норвежских конунгов. Борьба, сопровождавшаяся братоубийствами и умерщвлением других близких сородичей, продолжалась почти без перерывов вплоть до времени, когда был составлен «Круг Земной». Согласно имплицированной в этом произведении концепции судьбы, норвежский королевский род обречен на то, чтобы разделять со своими предшественниками Инглингами бремя тяготеющего над ними проклятья Хульд. Смысл истории раскрывается как действие неумолимой судьбы, которую накликали на себя Инглинги.

Колдовство вельвы не представляет собой в этом событии необходимого условия мести, — ведь сыновья Висбура могли, как кажется, просто-напросто умертвить своего отца, не обращаясь за помощью к Хульд. Сообщение об умерщвлении конунга Висбура Снорри заимствует из поэмы «Перечень Инглингов». Но он не довольствуется им и вводит новый мотив, отсутствующий в этом источнике и сообщающий этому событию, отнюдь не уникальному в истории рода Инглингов, характер исключительности и большой исторической значимости, — мотив колдовства вельвы и сопряженного с ним проклятья. В итоге «банальное» отцеубийство перерастает в источник трагедии, под знаком которой протекает вся последующая история королевского рода Норвегии.

Для того чтобы рассеять возможные сомнения в том, что означало это проклятье, Снорри несколько позднее возвращается к несчастливой гривне Висбура. Конунг Агни из того же рода взял в жены дочь убитого им во время похода вождя финнов, пользовавшихся славой колдунов. Во время тризны по погибшему отцу его новой жены, которая была устроена по ее просьбе, она просит Агни «побережь гривну Висбура», и пьяный конунг, ложась спать, покрепче привязывает ее себе на шею. Палатка Агни была расположена под большим деревом, и пока он спал, его жена прикрепила веревку к гривне, а ее люди, перекинув другой конец веревки через ветку дерева, вздернули спящего конунга, как на виселице (*Ynglinga saga*, 19).

Я оставляю в стороне мотив жертвоприношения, по-видимому присутствующий здесь, как и в ряде других сцен «Саги об Инглингах» (см. [Гуревич 1979, 25 и сл.]). Но подчеркнем другое: в драгоценностях, которыми обладают конунги, воплощается их «удача», — в данном же случае в сокровище Висбура таится «не-удача», «злая доля»:

Нетрудно обнаружить смысловую близость между проклятьем вельвы Хульд из «Саги об Инглингах» и знаменитым прорицанием из упомянутого выше «Прорицания вельвы», которое гласит:

...все я провижу	великий блуд
судьбы могучих,	век мечей и секир,
славных богов.	треснут щиты,
Братья начнут	век бурь и волков
биться друг с другом,	до гибели мира;
родичи близкие	щадить человек
в распрах погибнут;	человека не станет.
тягостно в мире,	

(Прорицание вёльвы, 44–45)

Можно допустить, что это эддическое пророчество было использовано Снорри при составлении «Саги об Инглингах», когда он обратился мыслью к истокам кровавых распрей в роду конунгов — нарушению запрета враждовать с сородичами. Убийство сородича, которое не может быть возмещено материально и компенсировано морально, — страшное злодеяние, предвещающее наступление «волчьего века». Если такое сближение прорицаний колдуний верно, то вся история восходящих к Инглингам конунгов Норвегии предстает в еще более многозначительном виде. Она включается в общемировую драму, завершающуюся гибелью мира и богов. Аудитории Снорри, вскормленной на эддической мифологии и поэзии, эти связи не могли не быть очевидны (см. [Гуревич 1972а, 77–81; Гуревич 1990, 103–106]).

Такова «философия истории» Снорри. Как видим, в ее основу опять-таки положена идея судьбы. Но в отличие от силы, которая управляет космосом, судьба в истории складывается не без участия людей, добывающихся собственными целями.

3. Термины, которыми в «родовых сагах» («сагах об исландцах») обозначаются разные аспекты судьбы, — *gæfa*, *hamingja*, *heill*, *au na* («участь», «удача», «счастье», «доля», «везенье»), фиксируют качества индивида или его семейного и родового коллектива. У каждого индивида и рода — своя судьба и степень удачливости. В этом отношении *hamingja* — наиболее показательный термин: это и личная удача, и дух — охранитель отдельного человека, который может стать видимым ему в кризисный момент жизни и либо умирает вместе с ним, либо покидает его после смерти и переходит к его потомку или родичу.

Понятие судьбы у германцев и скандинавов индивидуализировано, в источниках неизменно речь идет об «удаче» или «не-удаче» того или иного конкретного лица, и отношение индивида к судьбе выражает самое его существо. Его удачливость или невезение проявляются во всем — в его поступках и речах и даже в его физическом облике. По внешности Скарпхедина, одного из персонажей «Саги о Ньяле», окружающие узнавали, что он — неудачник. Состязание или схватка между людьми могут быть истолкованы как сопоставление их «везений» («Боюсь, что твое везенье осилит

мое невезенье»; «Трудно сражаться против удачи конунга» и т. п.). Ибо у каждого — своя «доля», жизненная сила, одни обладают большим «везеньем», нежели другие, и есть люди, особенно невезучие.

Свое благополучие можно приумножить, получив в дар от вождя драгоценный подарок (меч, гривну, кольцо, плащ), ибо в этих предметах материализуется «везенье» «богатого удачей» вождя. В скандинавской древности существовало поверье, что в период правления такого «счастливого» конунга в стране родится хороший урожай, тогда как «несчастливый» конунг является источником и виновником недорода и голода. Одному претенденту на норвежский престол дали кличку *úgæfa*, «неудачливый», так как он не сумел одолеть своего противника-ярла, но, по-видимому, эта неудача явилась результатом отсутствия у него «счастья», между тем как могущественный ярл в избытке им обладал.

Но «удача», которая выявляется в поведении и поступках человека, не представляет собой некоего фатума или пассивно полученного дара: она нуждается в том, чтобы индивид постоянно подкреплял ее своими делами. От степени и характера его «везенья» зависит исход его поступков, однако только при предельном напряжении всех его моральных и физических сил он может добиться обнаружения своей удачи. Есть люди удачливые и неудачливые. Греттира, героя одноименной саги, несмотря на его мужество и силу, преследовала «неудача». Но в любом случае нет и намека на пассивное восприятие судьбы, на покорность ей или смирение перед высшей силой. Напротив, знание или предчувствие собственной судьбы побуждает индивида с наивысшей энергией и честью выполнить положенное, не пытаться уклониться от нее, но мужественно ее принять. Не слепой детерминизм или рок стоит в центре жизнедеятельности и поступков героя саги или эддической песни, а максимально активное отношение к своей участи, решимость достойно встретить предначертанное ему судьбой [Grönbech 1961, 135 ff.; Gehl 1939; Vries 1970, 206].

В представлениях скандинавов о судьбе, удаче или неудаче выражается их отношение к человеческой личности. Человек принадлежит к роду, семье, к органическому коллективу и, безусловно, подчинен тем моральным нормам, которые приняты в обществе. Но при этом он отнюдь не растворяется в группе, и его социальная роль ни в коей мере не сводится к безличному осуществлению ее воли. Выполняя нравственные императивы своей социальной группы, индивид самостоятельно изыскивает способы их реализации. Групповой этос не служит препятствием для личной инициативы.

В «Речах Высокого» (*Hávamál*), поэтическом собрании афоризмов житейской мудрости из цикла «Старшей Эдды», изображается индивид, который в одиночку ориентируется в жизни, полагаясь преимущественно на собственные силы и сметку. В сагах не раз упоминаются люди, похваляющиеся тем, что не нуждаются в поддержке Тора или Одина и полагаются

исключительно на собственные силы (*á mátt sinn ok megin*); они «верят только в самих себя». Отдельные исследователи считают эти сообщения плодом «романтизации героя-викинга» авторами саги [Ellis-Davidson 1988, 223], другие утверждают, что подобные «атеисты» — «безбожные люди» (*godless men*) представляли собой социально изолированных одиночек, появившихся в обстановке распада традиционного общества [Turville-Petre 1964, 263–268]. Однако их нежелание приносить жертвы тому или иному асу вовсе не означало атеизма. Не правильнее ли видеть в них носителей индивидуального начала, неотъемлемого от самой сути древнескандинавской этики? Боги в их восприятии — могущественные существа, с которыми индивид вступает в соглашение о взаимной верности и поддержке, и подобные отношения могут быть разорваны (как поступил, например, *Víga-Glúmr*, герой одноименной саги). Но существует сила более могущественная и неотвратимая, нежели власть асов, — судьба.

4. Ссылки на судьбу постоянно встречаются как в сагах, так и в эддической и скальдической поэзии. Но нелегко понять, в какой мере за этими упоминаниями скрывается твердая вера в силу судьбы, а в какой они представляют собой не более чем стертый от частого употребления словесный оборот. В этом смысле небезынтересно сопоставить две героические песни «Старшей Эдды», трактующие один и тот же сюжет, — гибель Гьюкунгов во владениях гуннского владыки Атли. Первую из них, «Песнь об Атли» (*Atlakviða*), исследователи относят к числу ранних (IX–X вв.), вторую, «Речи Атли» (*Atlamál*), — к XI–XIII вв. «Песнь об Атли», по мнению ученых, возникла в кругах викингов, тогда как «Речи Атли» — в более «приземленной» крестьянской среде.

Сравнение обеих песней обнаруживает существенные различия между ними [Гуревич 1979, 31]. Сейчас я хотел бы отметить лишь следующее: в позднейшей песни, оформление которой произошло, как полагают, уже в христианское время (хотя влияние новой религии в ней не ощущается), судьба упоминается постоянно, как самим автором, так и чуть ли не всеми персонажами: «Горек твой жребий», «свершилась судьба», «так решено уж, судьбы не избегнуть», «так решила судьба», «кто ж рок переспорит», «на восток судьба привела нас» и т. д., — и поэтому кажется, что слово «судьба» становится малосодержательным топосом. Однако и роковое решение принять коварное приглашение Атли приехать к нему в гости конунг Гуннар мотивирует тем, что «таково веленье судьбы».

Напротив, в «Песни об Атли» упоминаний судьбы куда меньше и, как мы увидим, они всякий раз исполнены более глубокого смысла. Понимая, что в усадьбе гуннского правителя его поджидает западня, Гуннар спонтанно принимает вызов: в высоком возбуждении, подогретом выпитой на пиру брагой, он демонстрирует презрение к грозящей ему явной опасности. Не покоряясь неизбежности, внешней по отношению к его Я, он бросает вызов

судьбе, утверждая собственное своеволие, и поступает, «как должно владыке». Его выбор не свободен в том смысле, что продиктован княжеской, героической этикой, но он исходит от самого Гуннара, а не навязан сознанием его подвластности всемогущей судьбе. *Он сам формирует свою судьбу.*

Это утверждение: «герой формирует собственную судьбу» — не представляет собой произвольной интерпретации эдических текстов или вчитывания в них идей современных историков. Оно опирается на буквальное выражение в «Речах Атли». После того как прибывшие во владения гуннов братья Гуннар и Хегни были предательски схвачены и подвергнуты мучительной казни, их сестра Гудрун, жена коварного Атли, решает отомстить за их смерть. Мщение за сородича — закон, неуклонно соблюдаемый в этом обществе. Но какой способ мести выбирает Гудрун? Она умерщвляет своих сыновей, рожденных от Атли, приготовляет из их мяса блюдо, которым угощает ничего не подозревающего мужа, после чего закалывает его мечом и поджигает усадьбу, в которой гибнут все ее обитатели.

И вот при описании этой серии жутких сцен автор «Песни об Атли» говорит о Гудрун, раздающей сокровища перед тем как зарезать пьяного Атли, сжечь дом и (если принять предполагаемую первоначальную версию) самой погибнуть в этом пожаре: «Она выращивала (вскармливала) свою судьбу» (*scöp lét hon vaxa*) (*Atlakviða*, 39). Не покорное следование велению слепого рока, но выбор собственной линии поведения, решение, чреватое самыми трагическими результатами, ведет к формированию судьбы — той цепи событий, которые являются результатом этого решения. После того как жребий брошен и роковой шаг сделан, последствия уже не зависят от воли героя; судьба сложилась и выходит из-под его контроля, она как бы отделяется от его личности, приобретает собственную логику и противостоит ему.

Как видим, в ранней песни об Атли и Гьёкунгах и в позднейшей интерпретации этого сюжета в «Речах Атли» судьба — отнюдь не одно и то же. Ее смысл меняется. Первая песнь делает акцент на активности героя и на том, что он сам, его воля и героический этос — источник принимаемых им решений, результаты которых «отвердевают» в судьбу. Напротив, в «Речах Атли» уже отчужденная от героя судьба возвышается над ним. Понимание судьбы как рока и символа человеческого бессилия — не изначально в этой культуре. В германо-скандинавском обществе с жесткой системой семейных и родовых связей и обязательств, казалось бы, нет места индивидуальной свободе и выбору. Но это не так. Существуют нравственные императивы поведения, безоговорочное подчинение коим есть неписанный закон для каждого, и вместе с тем выбор средств для выполнения этих императивов принадлежит индивиду, и только ему. Здесь он свободен, и от него ожидаются выбор и инициатива. В этой культуре был сделан определенный шаг на пути к интериоризации категории судьбы, к ее превращению из слепого фатума в нравственную норму, во внутренний стимул индивидуального поведения.

Справедливо отмечая противоположность жизненных установок героев германского эпоса фатализму, превращающему человека в безвольное орудие безличной судьбы, некоторые немецкие ученые склонны подчеркивать их свободу: герой добровольно включается в цепь роковых событий; для того чтобы остаться верным своему Я и «собственному закону», он приемлет судьбу. Свершая ужасное, неслыханное, он не страшится ответственности, не сваливает вину на божество или фатум, — он действует в одиночестве. «Трагика свободы, — утверждает Отто Хефлер, — представляет собой закон существования германского героического сказания» [Höfler 1965, 69].

В этой связи нужно сказать следующее. В свободе имплицитно возмозможность выбора, принятие судьбы предполагает разграничение между нею и индивидом, который идет ей навстречу. Древнегреческий герой и судьба не совпадают: он может покориться этой над ним возвышающейся силе либо попытаться бежать от нее, либо мужественно ее принять, вступить с нею в единоборство и пасть под ее ударами, — между ним и судьбой существует дистанция, и образуемое ею «этическое пространство» оставляет возможность выбора, волеизъявления, а потому и порождает трагические коллизии.

Но так ли обстоит дело в героической поэзии и преданиях германских народов? Изученный мною материал побуждает склониться к иному толкованию. Действия героя кажутся свободными потому, что он *не отделен от своей судьбы*, они едины, судьба выражает вневличную сторону индивида, и его поступки только раскрывают содержание судьбы. Он осознает себя как личность постольку, поскольку ощущает в себе свою индивидуальную судьбу. Понятия безграничной «свободы» и «трагики», примененные в данном контексте Хефлером, лишь запутывают дело, они здесь совершенно не на месте и ведут к антиисторической модернизации. Не симптоматично ли то, что воображение скандинавов воплощало индивидуальную судьбу в облике *fylgja*, *hamingja*? Как уже было упомянуто, этот двойник, который существует бок о бок с самим человеком, таинственным образом связан с ним и может ему являться и покидать его, умирает вместе с ним или переходит «по наследству» к его потомку. В форме «двойника» раскрывается недистанцированность судьбы от индивида.

В наличии двух несовпадающих точек зрения на судьбу, «фаталистической» и «активистской», я вижу диалектику этого понятия, диалектику, чреватую новыми возможностями для европейской цивилизации. Ибо хотя это активное понимание судьбы впоследствии было потеснено иными концепциями и на поверхности фигурировали образы божественного Провидения и колеса Фортуны, это особое осознание судьбы и личности оставалось в латентном фонде ценностей общего мироотношения, «коллективного неосознанного», как некоторая отложенная историей возможность. «Активистская» идея судьбы не могла не сыграть своей роли в процессе синтеза античного и христианского наследия с наследием германским. Для того чтобы

в конце концов вырваться за рамки традиционной культуры и выйти на принципиально новые просторы всемирной истории, Европа должна была сломать вековые стереотипные установки личности и обогатить свою ментальную вооруженность за счет моделей, таившихся в ее культурной памяти.

Как известно, среди факторов, изменивших при переходе к Новому времени духовный и материальный универсум Европы, Макс Вебер особо выделял религиозные моменты (протестантскую этику). Но не показательны ли, что поприщем для развития протестантизма послужили в первую очередь германские страны? Видимо, новые идеи нашли здесь наиболее подготовленную почву. Высказанное мною — не более чем гипотеза, подлежащая проверке.

ЛИТЕРАТУРА

- Гуревич 1972 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972.
- Гуревич 1972а — *Гуревич А. Я.* История и сага. М., 1972.
- Гуревич 1979 — *Гуревич А. Я.* «Эдда» и сага. М., 1979.
- Гуревич 1990 — *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Ellis-Davidson 1988 — *Ellis-Davidson H. R.* Myths and Symbols in Pagan Europe // Early Scandinavian and Celtic Religions. Syracuse; N. Y., 1988.
- Ellis-Davidson 1967 — *Ellis-Davidson H. R.* Pagan Scandinavia. London, 1967.
- Gehl 1939 — *Gehl W.* Der germanische Schicksalsglaube. Berlin, 1939.
- Grönbech 1961 — *Grönbech W.* Kultur und Religion der Germanen. Darmstadt, 1961. Bd. 1.
- Hamel 1934 — *Hamel A. G. van.* The Game of the Gods // Arkiv för nordisk filologi. 1934. Bd. 50.
- Hastrup 1985 — *Hastrup K.* Culture and History in Medieval Iceland. An anthropological analysis of structure and change. Oxford, 1985.
- Höfler 1965 — *Höfler O.* «Deutsche Heldensage». Zur germanisch-deutschen Heldensage / Hrsg. von K. Hauck. Darmstadt, 1965.
- Meletinskij 1973 — *Meletinskij E. M.* Scandinavian Mythology as a System // Journal of Symbolic Anthropology. 1973. Vol. 1–2.
- Turville-Petre 1964 — *Turville-Petre E. O. G.* Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia. London, 1964.
- de Vries 1970 — *Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin, 1970. Bd. 1.



І. ИДЕЯ СУДЬБЫ КАК ЛИНГВО-ФИЛОСОФСКОЙ КАТЕГОРИИ

Т. А. Михайлова

ОСМЫСЛЕНИЕ И ОБОЗНАЧЕНИЕ «СУДЬБЫ»
В ДРЕВНЕИРЛАНДСКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ *

* Первый вариант статьи был опубликован в журнале «Вопросы языкознания»: *Судьба и доля: к проблеме лексического оформления детерминистских представлений в ранне-ирландской традиции* // ВЯ. 2001. № 6.



В свое время нами был проведен анализ лексики, обозначающей «смерть» и «умирание» в гойдельских языках. Распределение семантических мотивировок данных обозначений позволило нам дать их классификацию и с относительной легкостью выделить несколько базовых «концептов» внутри данной семантической группы, которые нашли свои параллели в других индоевропейских языках, с одной стороны, и в то же время помогли выявить ряд специфических особенностей именно кельтского осмысления смерти и Иного мира — с другой (см. [Михайлова, Николаева 1998]). Однако попытка применения аналогичной методики к столь важной лексико-семантической группе, как «судьба», также кодируемой целым рядом лексем в древнеирландском и других кельтских языках, вызвала у нас целый ряд серьезных затруднений. Действительно, если применительно к «лексике умирания» мы могли располагать не только словарными данными, но и огромным числом разнообразных контекстов, обильно представленных как саговым, так и фольклорным материалом, то в случае «судьбы» их оказывалось значительно меньше, несмотря на то, что данные словарей свидетельствуют о наличии самого понятия в языке, а следовательно — и в сознании носителей традиционной ирландской культуры. В пользу этого говорят, с другой стороны, и достаточно многочисленные описания ситуаций предречения судьбы, провидения будущего, предречения грядущих несчастий или, напротив, побед, которые мы встречаем как в саговом материале, так и в фольклоре.

Чем можем мы объяснить данное противоречие? Как нам кажется, наиболее простым объяснением в данном случае может быть просто апелляция к тому, что называется «речевым узусом». Действительно, для современной русской культуры сам факт постоянного употребления слов «судьба, суждено и проч.» столь естественен, что их отсутствие в текстах иной культуры предстает как маркированное. Как в свое время отмечала А. Вежбицка, «*Судьба* является ключевым концептом русской культуры. У него вообще нет эквивалента в английском языке» (как она пишет, ссылаясь на проделанный несколькими исследователями контент-анализ, на миллион английских слов приходится 33 употребления слова *fate*, и 22 — *destiny*, тогда как русское *судьба* встречается 181 раз, см. [Wierzbicka 1990, 23, 24]). Но проблема, как мы понимаем, состоит не только в частотности традиционных употреблений соответствующих лексем. Даже поверхностное сопоставление глубинной семантики слов, составляющих ЛСГ «судьба» в таких развитых современных языках, как, например, английский и французский, показывает, что «категория судьбы» осмысливается в них по-разному, по крайней мере — в плане выражения. Так, английскому *fate*, как нам кажется, нет аналогов ни во французском, ни в русском языках, французское *fortune* по своей семантике не столь «благоприятно» как аналогичное английское (хотя оба в качестве вторичных значений имеют 'богатство, состояние') и оба, естественно, не являются эквивалентами русского *форту-*

на, английскому *luck* во французском соответствует несколько обозначений, причем все они не передают сложной семантики русского *удача* и проч. Сказанное — очевидно, однако мы неизбежно должны вспоминать об этих банальных несоответствиях, поскольку интерпретируем значения ирландских (и валлийских) лексем именно в первую очередь посредством обращения к существующим английским и французским словарям данных языков (добавим сюда также словарь Покорного, в котором праиндоевропейский материал преподносится сквозь призму не менее сложного семантически современного немецкого языка). Именно поэтому нам представляется необходимым при анализе «концептов» судьбы в древнеирландском языке опираться скорее на контексты употребления соответствующих лексем, чем на их словарные «эквиваленты». Возможно, более пристальный анализ случаев употребления слов, которые в словарях имеют условный эквивалент *fate* или *destiny* (но, отметим, обычно не в качестве основного!), позволит нам увидеть в равной степени как отсутствие нашего понимания «концепта судьбы», так и наличие какого-то принципиально иного осмысления причинно-следственных связей, управляющих последовательной совокупностью важнейших событий в жизни личности и коллектива. Ведь, как мы можем предположить, если в ситуации описания «умирания», как бы ни осмыслялось само понимание смерти и дальнейшего посмертного существования в той или иной исследуемой культуре, сам факт прекращения земного бытия все же остается в достаточной степени реальным и объективным, то с описанием «судьбы» мы сталкиваемся, возможно, с совершенно иным типом осмысления причинно-следственных связей.

Обратившись к работам по мифологии Древней Ирландии, мы с удивлением обнаружили, в отличие от древнегреческой, римской и германской традиций, имеющих обильную историю изучения самого понятия *судьба*, «литература по вопросу» в нашем случае сводится всего к двум (!) небольшим статьям, Э.Гвинна [Gwynn 1910] и А.Г. Ван Хаммеля [Hammel van 1936], вышедшим более чем давно. Обе работы подробно анализируются в книге нидерландской исследовательницы Ж. Борч о водяных монстрах в древнеирландской литературе, однако делается это там лишь поверхностно, и, как справедливо пишет автор, «анализ слов, обозначающих «судьбу», равно как и проблема самого данного концепта, требует более глубокого изучения, однако это выходит пока за рамки нашей работы» [Borsje 1996, 68]. В своей работе Э.Гвинн приходит к, возможно, чересчур резкому выводу, что «не имеет смысла искать ясную общую концепцию Судьбы в саговой традиции. Мы можем предположить, что к периоду ее становления гэлы еще просто не дошли до стадии размышления о жизненных проблемах» [Gwynn 1910, 163]. «Фатализм кельтов строится на цепи магических действий» — пишет 26 лет спустя А. Ван Хамель [Hamel 1936, 210], отчасти ему возражая, но отчасти и соглашаясь с идеей, что «концепт судьбы» у древних кельтов в

привычном для нас понимании сформирован еще не был. Мы не беремся судить сейчас о проблеме столь глобальной, но эти тезисы, как и сам факт почти полного отсутствия описаний реализации идеи Судьбы в ранней кельтской традиции на уровне мифо-поэтическом, заставляют нас предположить, что многочисленные случаи того, что сейчас мы с легкостью в привычных для нас терминах называем «предречениями, прорицаниями и проч.», самими создателями данной традиции осмыслялись как-то иначе.

Но что вообще мы понимаем под Судьбой? Говоря о концепте судьбы в разного рода архаических и традиционных культурах, принято понимать скорее судьбу как *предопределение* (по определению С. М. Толстой — «**предначертанный** человеку свыше жизненный путь, определяющий главные моменты жизни, включая время и обстоятельства смерти») [Толстая 1995, 370], ср. также — «Судьба — понятие-мифологема, выражающее идею детерминации как несвободы» [Аверинцев 1970, 158]).

Однако в современном русском языке (как, кстати, и во многих других) это слово имеет два основных значения — «воображаемая сила, управляющая событиями жизни личности или коллектива; акт данного управления» (*судьба-1*) и «совокупность событий жизни конкретной личности или коллектива» (*судьба-2*). Оба значения связаны между собой, и, более того, если рассматривать «судьбу» как некий жизненный сценарий, вытянутый на временной оси, то можно отметить, что в том случае, если говорящий мысленно располагает себя в конце отрезка этой оси и говорит о прошедшем, то он употребит слово *судьба* скорее в значении 'история, совокупность важных событий', однако располагаясь мысленно в начале данного отрезка, он автоматически будет говорить о судьбе как о предопределенной заранее совокупности тех же событий. Оппозиция в данном случае, безусловно, касается области «известного» и «неизвестного», «верифицированного» и «предполагаемого», однако сама идея реальности «жизненного сценария» остается неизменной в обоих случаях. Именно поэтому нам в дальнейшем представляется целесообразным в отдельных случаях прибегать к лексемам, относящимся скорее к области того, что в отечественном языкознании принято называть *Судьба-2*. См., например, толкование понятия «судьба» в «Толково-комбинаторном словаре» А. Жолковского и И. Мельчука: «1. воображаемый деятель, назначение которого — судить Y-у важные для существования Y-а Z-ы и который обычно судит вопреки намерениям и ожиданиям Y-а; 2. Z-вая судьба Y-а — важное для существования Y-а Z, которое произошло/произойдет или должно произойти с Y-ом и которое определяется X-ом независимо от воли Y-а. <...> Слово *судьба* может обозначать как события Z, так и определяющего эти события деятеля X» (цит. по: [Шмелев 1994, 228]).

Более того, как было убедительно показано в данной работе А. Д. Шмелева, именно значение, которое обычно считается вторичным, *судьба-2*, на

самом деле предшествует ясному осознанию наличия того или иного «воображаемого деятеля», от которого зависит последовательность жизненно важных событий. Действительно, для того чтобы возникла идея о существовании некоей силы, которая управляет «жизненно важными событиями», нужна была в начале сама идея, что события могут градуироваться по степени «важности», с одной стороны, и варьировать — с другой. Мы можем даже предположить, например, что такие явления, как смена времен года и даже ежедневный восход солнца, также осмыслились в «категориях судьбы», т.е. могли и не наступить. Современный человек традиционно считает иначе...

Обращение к традиции древнеирландской показывает относительную размытость границ между понятиями *судьба-1* и *судьба-2*, и в то же время, как мы постараемся показать, «метафоризация» обозначений судьбы в ней еще настолько не кристаллизована, что может быть названа своего рода «слепком» становления как самого концепта, так и всей лексико-семантической группы.

Подробный анализ семантических мотивировок (СМ) обозначений судьбы в германских языках был дан в небольшой статье Т. В. Топоровой «Древнегерманские представления о судьбе» (см. [Топорова 1994]). Мы не уверены в том, что в данной работе действительно описываются «представления» о судьбе и предопределении у древних германцев, однако в целом подобный семантико-этимологический подход к материалу, предполагающий анализ не столько конкретного употребления лексем, сколько их происхождения из пра-основ, кажется нам все же возможным и даже — довольно продуктивным, по крайней мере — в качестве некоего предварительного, схематического очерка.

Итак, пользуясь терминологией Т. В. Топоровой и следуя ее методике, мы можем сказать, что для древнеирландской культуры применительно к словам, обозначающим «судьбу», можно выделить всего три СМ — «(внезапный) приход», «соединение, связывание, установление» и «отделение, отрезание»:

«Приход, движение» —

1. к и.-е. **ei-* (**i-*) с расширителем *-dh-* ‘идти, двигаться’ — ирл. *aided*;
2. к глагольной основе *-icc* ‘достигать’ — ирл. *tecmanng*;
3. предпол. к и.-е. *(*s*)*lei-* ‘следовать, скользить, двигаться (с кем/чем-л.)’ — ирл. *lith*, а также поздние *solad* ‘удача’ (*so-* ‘хороший’ + *lith*) и *dolad* ‘несчастье’ (*du-* ‘плохой’ + *lith*).

«Соединение, установление, связывание» —

1. к и.-е. **tenk-* ‘плести, связывать, соединять’ — ирл. *tocad* (валл. *tynged*);
2. к и.-е. **audh-* ‘плести, ткать, соединять, связывать’ — ирл. *adh*;

3. к др. ирл. глаголу *cinnid* 'связывает, определяет, обязывает' (этим. — не ясна, см. ниже) — *cinnemain*;
4. глагольное имя, супплетивное образование при основе *cuir*- 'ставить, располагать' — ирл. *díl*;
5. та же основа — ирл. *turchur* (*to-air-cuir*-);
6. к и.-е. **dhg-* (**dheH_e-*/**dhH_e-*) 'устанавливать, помещать, соединять' — ирл. *dál*.

«Отделение, отрезание» —

1. к и.-е. **dəl-* 'делить, отрезать' — ирл. *dál* (ср. русск. *доля*);
2. к и.-е. **(s)k^wei-d* 'резать, отрезать, отделять' — ирл. *cuil* (ср. русск. *у-часть*, а также *с-часть*е как «хорошая часть»);
3. к и.-е. **pr̥sna-* ? 'часть, кусок' (ср. лат. *pars, partis*) — ирл. *rann*;
4. к и.-е. **k^wre-* 'отламывать (с хрустом)' > 'сучок, сухая ветка' > 'дерево' — ирл. *cranm* (валл. *prenn* 'дерево', значение 'судьба' не имеет).

И, наконец, слово *dán* (исходное значение — 'дар'), в котором значение «судьба» проявляется относительно поздно, не входит ни в одну из названных групп-концептов, однако его семантическая мотивированность достаточно прозрачна (ср. русск. *у-дача*).

Приведенный нами перечень ирландских лексем и их предположительных этимологий позволяет охватить исследуемый материал, но, как нам кажется, в достаточной мере не исчерпывает анализа того, что может быть названо «концептами судьбы» в древнеирландской культуре и мало проясняет особенности присущих именно ей провиденциалистских взглядов. Нам представляется целесообразным поэтому обратиться к конкретным контекстам, демонстрирующим специфику их употребления, и попытаться выделить что-то в роде «метафор» судьбы, возникающих, естественно, постепенно и проявляющихся уже на уровне диахроническом.

Подобный подход был в свое время предложен С.Л. Сахно, который, претендуя на универсальность своих выводов, выделил три подобных концепта — метафоры судьбы, или, как называет их он сам, — «три основных «архетипических» контекста»: «1. судьба как связь; 2. судьба как речь и 3. судьба как текст» [Сахно 1994, 239]. Мы далеко не уверены в том, что этим набор «концептов судьбы» ограничивается. Более того, в помещенной в том же сборнике и уже упомянутой нами статье Т.В. Топоровой, посвященной только германскому материалу (!), выделяются такие семантические мотивировки обозначений судьбы как, «судьба как мера», «судьба как поворот» и, имеющая особенно много параллелей в других культурах, «судьба как часть» (ср. русск. *доля, удел, участь, счастье*). Ср. также соотношение понятий «судьба» и «время» в «Сравнительном словаре» М.М. Маковского [Маковский 1996, 312]. Правда, следует отметить, что выделяя «кон-

цепты судьбы» С. Л. Сахно намеренно оговаривается, что «слова типа *доля*, *участь* особо не рассматривались, поскольку мы ограничиваемся первым словарным значением лексемы *судьба* («складывающийся независимо от воли человека ход событий, стечение обстоятельств; по суеверным представлениям — сила, которая предопределяет все, что происходит в жизни, рок») [Сахно 1994, 239]. К сожалению, цитируя данное, достаточно объемное, определение *судьбы*, он не указывает источник цитирования, само же сочетание «словарное значение» нам представляется вообще не имеющим смысла, поскольку именно само выявление данного значения (или — значений) для разных языков и является объектом изучения многих исследователей, причем результат до сих пор остается дискуссионным, что нам кажется естественным ввиду сложности самого стоящего за ним понятия. Обращаясь же к культуре русской и соответственно к русскому языку, отметим, например, что в словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой в качестве *определения* слова «судьба» дается «доля, участь» [Ожегов, Шведова 1998, 779]. От чего же в таком случае «ограничивается» С. Л. Сахно?

Обращаясь к его «архетипам» более конкретно, мы должны отметить, что, с нашей точки зрения, само базовое русское слово «судьба», включенное им в раздел «судьба как связь», а не «судьба как речь», действительно этимологически «возводится к индоевропейским корням *som- ‘вместе с’ и *dhg-» [Сахно 1994, 240], однако на уровне семантической мотивировки осознается скорее как «приговор, суждение, суд», т. е. как некий вербальный акт, определяющий не зависящий от воли человека ход событий.

Однако мы должны признаться, что наша критика работы Сахно вызвана именно тем, что его подход к проблеме нам представляется наиболее продуктивным. Наверное, более глубокий анализ материала и привлечение большего числа языков и культур позволил бы выделить еще несколько «универсальных концептов», но, как мы полагаем, набор их действительно оказался бы достаточно ограниченным.

Наше исследование не претендует на универсальность. Напротив, мы пытались выявить именно присущие древнеирландской культуре осмысления того коллективного ментального феномена, который в традициях иных и более поздних трактуется как «представления о судьбе», однако мысль о том, что их формирование подчиняется законам универсальных ментальных стереотипов, составляла постоянный фон нашей работы.

Итак, конкретный анализ употребления «слов судьбы» в древнеирландских текстах заставил нас сделать достаточно осторожный вывод: в древнеирландской культуре существовало два базовых «концепта», или «комплекса», определяющих важнейшие этапы жизни и обстоятельства смерти человека, причем они далеко не всегда соотносятся с уже выделенными нами их же архаическими СМ (или этимологиями). Первый — представляет

собой совокупность обстоятельств, находящихся *вне* самой личности-объекта судьбы и, как правило, находящихся в зависимости от предопределяющих его лиц, которые можно назвать условно «субъектами судьбы», само же «содержание» предопределения и оказывается тем, что на уровне чисто языковом закрепляется как «обозначение *понятия судьба*» (ср. в данной связи определение В.П.Горана, данное им применительно к культуре древнегреческой — «представления о судьбе как о предопределении предполагают следующие понятия: субъект предопределения (судьбы), объект предопределения (судьбы) и предопределение как таковое, его содержание, то, что субъект судьбы предопределяет объекту судьбы» [Горан 1990, 188]). Это — то, что ждет человека, что как бы находится (уже находится или может быть установлено) на его «жизненном пути», то, что может прогнозироваться и к чему человек может быть готов (или — не готов!). Данный комплекс представлений мы называем «судьба как *судьба*», исходя из этимологии и дальнейшей семантической мотивированности самого понятия в русском языке.

Другим «концептом судьбы», выявленным нами при анализе древнеирландских текстов, является представление о судьбе как о некоей субстанции, находящейся *внутри* личности. Это — как бы энергетическая субстанция, определяющая способность человека противостоять жизненным испытаниям, это дается при рождении, но также может быть получено (и утрачено) им. Данный комплекс представлений мы называем «судьба как *доля*».

При помощи каких же лексем реализуются данные комплексы в самом языке? И какие внутри них могут быть намечены суб-концепты?

В первую очередь, отметим необычайно сложное семантически слово *aided*, в котором значение 'судьба' (fate) традиционно отмечается как вторичное.

Необычайно распространенное в древнеирландских текстах существительное *aided* (совр. ирл. *oidhe* 'насильственная смерть, убийство') восходит к глагольной основе *eth-* 'идти, находить, брать, захватывать' с префиксом *ad-* с общим значением приступа, нападения, внезапного действия, направленного на объект [Льюис, Педерсен 1954, 421]. Традиционно переводимое как «насильственная смерть» (*mort violente, violent death*), это слово входит в качестве «опорного» в обозначение одного из нарративных жанров (ср. «*Aided Muirchertaig Meic Ercsa*», «*Aided Conchulaind*», «*Aided Luógairí Búadaig*» и проч.), однако более детальное обращение к самим текстам и их сюжетам показывает, что для носителя средневекового сознания понятие *aided* включало в себя не столько идею смерти насильственной, сколько представление о смерти внезапной, неожиданной и всегда неестественной. Действительно, с одной стороны, понятие *aided* часто оказывается синонимичным понятию «насильственная смерть», «убийство», с другой — в ряде текстов, в название которых тоже входит *aided*, могут

быть включены и рассказы о смерти в результате несчастного случая, внезапного потрясения и др. (например — смерть короля Конхобара наступила, когда он узнал о гибели Христа, Лойгайре погиб, ударившись головой о притолоку, а воин Кельтхар, сын Утехара, умер, когда ему на голову капнула ядовитая кровь пса). Общей для всех повестей жанра *aided* является идея внезапности смерти и ее отчасти противоестественный и случайный характер. Идея внезапности, как мы уже писали в нашей работе об обозначениях смерти и умирания в гойдельских языках, поддерживается и семантической мотивированностью лексемы: *ad-eth-*, т. е. то, что происходит, нападает, случается внезапно (ср. лат. *advenio* ‘случаться, выпадать на долю’). *Aided*, таким образом, может быть отчасти уподоблено русскому понятию *грядущее*, но скорее уже в современном его понимании, т. е. как то, что должно неизбежно свершиться, что «подступает, подходит, приближается» (подробнее об оппозиции *грядущее* ~ *будущее* см. в [Яковлева 1998]).

Но будучи названием «жанра», т. е. объектом наррации, понятие *aided* включает в себя и идею рассказа о произошедших событиях (т. е. то, что мы обозначаем как *судьба-2*). Смерть воина или короля должна наступить в определенных запоминающихся обстоятельствах, и только тогда о ней может быть рассказано. С другой стороны, нам известно много случаев предсказания обстоятельств смерти того или иного лица, как правило — противоестественной, причем в этих случаях само понятие «смерть» также, естественно, обозначается как *aided*, что заставляет предположить о наличии у данной лексемы дополнительного значения ‘(злая) судьба, участь, рок’ (*судьба-1*).

Действительно, в ряде контекстов понятия противоестественной смерти и злой судьбы оказываются настолько слитыми, что точный перевод фразы в целом может вызвать затруднение. Например: *Is fir trá, a ingen, — ol sé, — is focus bás damsa, uair do bhí tairrngiri dam comad chosmail m'aidid 7 aidid Loairnd mo shean-athar, uair ní a comlann itir dorochair acht a loscad chena do-rónad* «Это правда, девушка, — сказал он, — что смерть близка ко мне, ибо было мне предсказано, что будут похожи моя гибель (судьба?) и гибель (судьба?) Лоарна моего деда, ибо не в бою он пал, но был сожжен» [AMME 1980, 25].

Или (пример из Словаря ирландского языка, дана отсылка к рукописи «Лейнстерская книга», сер. XII в.): *...cen mna d'écaib de banaidid* «...[так что] женщины не умирали при родах» (букв. — без женщин к мертвым от женской смерти/судьбы). Ср. аналогичную фразу, также описывающую процветание во время правления мудрого короля и имеющую тот же смысл в саге «Сватовство к Эмер»: *...cen mnaí do écaib di bandáil* — букв. «без женщин к мертвым от женской *части* (доли, участи?)» [TE 1933, 33].

Еще больше слитность темы противоестественной смерти с идеей предсказания судьбы просматривается в следующем примере (сага «Безумие

Суибне», текст XII в.): *Innis damh-sa cia haidhedh notbéra fadhéin?* «Расскажи мне, какая смерть (судьба?) унесет тебя самого» [BS 1931, 55].

Данный вопрос обращен к существу, называемому *geilt*, безумцу, обладающему пророческим даром; поэтому его собеседнику кажется естественным спросить об обстоятельствах (и времени) его смерти. Характерно, однако, что в английском переводе этого фрагмента *aided* переведено как *fate*.

Как верно отмечает Н.А. Николаева, «при употреблении существительного *aided* в формах множественного числа происходит дальнейший смысловой сдвиг, при котором это слово выступает в значении ‘судьба (судьбы)’ без видимого оттенка мрачной фатальности» [Николаева 2000, 59]. Действительно, см. *Is do amseraib 7 do aidedaib na righ-sain ro chan in senchaid...* «И о временах и судьбах этого короля спел сказитель...» [RR 1956, 350] (для данного текста, «Перечень королей», повествующего о последовательном правлении ирландских королей, формула *do amseraib 7 do aidedaib* представляет собой своего рода клише, вводящее поэтический фрагмент).

Aided, таким образом, это то, что наступает внезапно, что отличается от некоей стандартной нормы (видимо — смерть от старости и болезней) и что иногда предсказывается, поскольку практически все предсказания смерти относятся всегда к смерти в той или иной степени противоестественной, но также может явиться результатом проклятия языческого жреца или даже христианского святого. Однако мы все же не можем с уверенностью говорить, что во всех приведенных нами примерах слово *aided* действительно может быть переведено как «судьба», по крайней мере — в нашем понимании этого слова. Будучи в первую очередь элементом наррации, *aided* скорее кодирует не саму идею противоестественной смерти, а определенную совокупность обстоятельств, которые к данной смерти приводят. Ср. в приведенном нами выше примере из саги «Смерть Муйрхертахы, сына Эрк»: «Близка ко мне *смерть* (*bás*)», но — «будут похожи моя *гибель* (*aided*) и *гибель* моего деда...». Именно они, а не сообщение «о безвременном уходе из жизни», являются предметом описания в сагах и в хрониках. Как правило, данные обстоятельства складываются для субъекта неожиданно, но в отдельных случаях могут быть ориентированы «на прецедент» (ср. *ban-aided* — «смерть женщин от родов», букв.: «жено-гибель», клише) или быть предсказаны, *привнесены* в жизненную фабулу субъекта неким лицом, прорицателем и/или заклинателем, который обладает даром и/или умением прогнозировать и/или моделировать будущее. Но в любом случае *aided* оказывается важным элементом нарративной ткани, что, по сути, приводит к слиянию понятий *судьба-1* и *судьба-2*: рассказ об особых обстоятельствах, приводящих к смерти субъекта, может быть составлен как после их реализации, так и до.

Антонимической парой к понятию насильственной смерти-судьбы, кодируемой как *aided*, может быть названа лексема *tecmang*, встречающаяся, надо отметить, гораздо реже. Слово *tecmang* (поздн. *tecmáil*) является гла-

гольным именем от глагола *do-estmaing* (из глаг. основы *-icc* с общей идеей «достижения чего-л.»: *to-in-com-icc*) ‘случается, приходит, происходит, неожиданно достигает’. Данная лексема, таким образом, также восходит к основе, кодирующей движение, но обозначает нечто, что произошло также «внезапно», но имеет скорее положительный результат. Слово *tecmang* встречается уже в глоссах VIII–IX вв., где обычно с его помощью объясняется достаточно сложное латинское понятие *fors* ‘случай, происшествие, то, что происходит неожиданно’ (предположительно, как и *Fortuna*, соотносится с глаголом *fero* ‘несу, даю’, однако непосредственное возведение к данной глагольной основе, как отмечает Мейе, составляет известную сложность; семантически может быть сопоставлено с греч. *τυχή* [Ernout, Meillet 1959, 249]). Так, например, в Миланских глоссах, выступая в качестве пояснения к латинской глоссе к 14 псалму Давида, данная лексема оформлена как синонимичная слову *tocad* ‘удача? счастливая судьба?’ (о ней — см. ниже), что в целом одновременно может прояснить семантику *tocad* и сделать ее более сложной, видимо, отчасти в результате влияния другой культуры:

...*Qui loquitur ueritatem in corde suo* .i. non prout fors .i. tocad .i. tecmang
 l ni-radi ní trí thalmaidchi «...*Тот, кто говорит истину в сердце своем*, т. е. не по причине случая, т. е. случай, т. е. происшествие или не говорит он чего-то из-за случайности» [Thurneysen 1949, 16].

Наш перевод ирландских лексем, естественно, был условен. В других случаях слово *tecmang*, как и исходный глагол, может глоссировать латинское *eventus* ‘случай, происшествие’, а в текстах нарративных и юридических получает значение «неожиданный приход, внезапное прибытие (короля или иного значительного лица), совпадение событий и проч.». Например: ...*ma teccmai lith laithe*... «...если же случится день праздника...».

Данная лексема, которая должна быть включена в поле нашего анализа, поскольку она глоссирует одно из базовых «слов судьбы» — *tocad*, — входит в достаточно обильную лексико-семантическую группу «случай, происшествие» (как положительный, так и отрицательный), однако, как нам кажется, здесь с еще большей прозрачностью, чем в ситуациях употребления слова *aided*, мы встречаем реализацию скорее значения *судьба-2*, т. е. одно или несколько событий, имевших место в прошлом и достаточно важных, чтобы стать предметом рассказа. Более того, в отличие от *aided*, *tecmang* никогда не предсказывается заранее. Нам кажется, здесь мы сталкиваемся как раз с тем принципиальным различием, которое существовало на определенном этапе развития представлений о заданности череды будущих событий, между культурой кельтской и культурой античной. Если для древнего грека его будущее могло быть не известно ему самому, но в принципе кем-то заведомо управлялось, причем даже в том, что касалось, якобы, «внезапности поворота», где в роли управляющего лица выступал «Тюхе», «Случай», то для древнего ирландца оно было не только

также не всегда известно ему самому, но в отдельных случаях и мыслилось как несуществующее, зависящее иногда от внезапного стечения обстоятельств и даже — от воли самого объекта судьбы! Интересную параллель мы находим в славянской мифологии — «Украинской Доле по ряду признаков соответствует сербская *Sređa*. Серб. наименование *доли* (*счастье*, а также *встреча*) связано с осмыслением счастья как вовремя произошедшей встречи, счастливого случая» [Левкиевская 1999, 116]. В более поздний период, т.е. уже в среднеирландском языке лексема *tecmang* вытесняется производной от нее же формой *tecmáil*, в которой значение 'встреча' оказывается преобладающим, ср. *tegmhail ar mhnaoi phosda shir oile* «Встреча замужней женщины с другим мужчиной» (видимо — запланированная заранее) [CDIL 106].

Примерно то же можно сказать и о лексеме *lith*, первым значением которой является — «праздник, радостный день». Употребленное по отношению к неурочному моменту, это слово означает «радость, удача» — ср. *Ba hé mo lithsa bid é do-chorad and* «Было это мне удачей, что он оказался здесь» [TBDD 1963, 15].

Слово *lith* также фигурирует в устойчивом сочетании *lith-laithe*, букв. «радость дня», обозначающем день, по ряду определенных признаков удачный для какого-либо занятия.

Таким образом, мы можем предположительно реконструировать внутри общего концепта, осмысляющего «судьбу» как некий внешний объект, находящийся на пути у человека (и, возможно, также двигающийся по направлению к нему), суб-концепт «судьба как встреча», кодируемый лексемами, восходящими к основам, обозначающим движение.

Но если лексемы *aided*, *tecmang* и *lith* этимологически соотносились с основами, кодирующими идею движения, то отчасти близкое семантически к *tecmang* слово *tochur* (*tochor*, ср. дублет *turchur*), напротив, восходит к основе *cuir*- 'ставить, располагать'. Таким образом, *tochur* — это то, что оказывается «пассивно» стоящим (расположенным) на пути у человека и что мы можем квалифицировать как другой суб-концепт внутри общего осмысления «судьбы» как «внешнего» — «судьба как вещь». Это слово встречается в древнеирландском не часто, и, как правило, контекстами его употребления изначально являются описания рыбной ловли и охоты. Таким образом, лексема кодирует то, что посылается человеку в качестве добычи и затем вторично является отчасти индикатором его «удачливости», что для древнего правителя являлось одним из важнейших «харизматических» составляющих (см. об этом, например, в [Гуревич 1994]; ср. также рассказ о «неудачливом», *dygasaf*, сыне валлийского короля, чья маркированная неудачливость проявлялась в том, что он никогда не мог найти ничего на берегу моря и из-за этого не мог наследовать трон отца [Ford 1975]). Связь данного понятия с морской стихией, как можно предположить, оказы-

вается рефлексом неких общекультурных представлений о водных божествах, отчасти — влияющих на «судьбу» человека. Так, древнеирландский «Заговор на долгую жизнь» (*Cétnad n-Aise*) начинается с обращения к «семи дочерям моря» (*secht n-ingena trethan*), однако назвать их в прямом смысле слова «субъектами судьбы», подобными мойрам или паркам, мы бы все-таки не решились (см. об этом тексте подробнее [Михайлова 2000]). В то же время отметим употребление данной лексемы, ясно демонстрирующее указанную нами общую семантику данного суб-концепта, т. е. осмысления судьбы как «предмета», расположенного вне непосредственного поля объекта судьбы, «на его пути»: *...in turchur tuccassa rotngona de mina tegba samlaid* «...эта судьба (?), которую я дал, если она тебя не убьет, погибну я сам от подобного» [Aided Diarmada 1892, 74]. В качестве субъекта судьбы в данном случае выступает клирик, предсказавший королю Диармаиду тройную смерть (от удара копьем, утопления и сожжения), однако контекст со всей очевидностью демонстрирует, что осмысляемое нами как «предречение», совершенное им вербальное действие является не только способом моделирования будущего, но и креацией некоего невидимого, но явно осмысляемого как реально существующий смертоносного объекта, который непременно должен найти свою жертву. Характерно, что в английском переводе данного фрагмента употреблено слово *missile* ‘снаряд’ [Death of King Dermot 1892, 78].

Примерно близкую семантику демонстрирует и слово *díl*, для которого значение ‘судьба’ отмечается в Словаре ирландского языка как 5-е (II. e, см. [CDIL-D]) и которое в качестве основного значения имеет — «плата, компенсация и т. д.». Восходя к супплетивной основе *la-* того же глагола ‘ставить, располагать’, эта лексема, как правило, обозначает некое неизбежное дурное событие, которое должно наступить в результате нарушения персонажем договора, совершения им преступления и проч. (ср. русск. *расплата*). С идеей «судьбы» данное понятие, видимо, связывает присущая обоим тема неизбежности, однако мы не уверены в том, что в данном случае мы можем говорить о «судьбе» в строгом смысле слова. Ср., например: *...ná ráid m'ainm tria bithu sír / ní cunntabairt duit droch-díl* «...если бы не сказал ты мое имя трижды / не угрожала бы тебе злая-судьба («плохая расплата»?) [AMME 1980, 23]. Возможно, в данном случае мы встречаем реализацию значения, названного нами *судьба-2* (т. е. важное событие, последовательность событий).

Итак, как мы можем предположить, судя по уже проанализированным лексемам, к вербализованному осмыслению «судьбы» как некоего внешнего обстоятельства (или — совокупности) обстоятельств, определяющего исход того или иного предприятия или обстоятельства гибели объекта судьбы, тяготеют слова, этимологически связанные с идеей «движения» и «соединения, связывания, установления и пр.» (см. выше). В их числе мы можем назвать также — *ád* и, безусловно, *cinnéan*, ставшую в среднеир-

ландский период основным эквивалентом того, что понимается нами как *судьба-1*.

Слово *ád(h)/ág* имеет регулярные соответствия во многих германских языках, которые, по мнению Ж. Вандриеса, заимствовали данную основу из древнеирландского [LEIA 1959, 14] и которые демонстрируют близость семантики: *ád* — это в первую очередь «удача, успех, доброе предзнаменование». Отчасти совокупность значений слова *ád* может пересекаться с другими лексемами, передающими идею удачи, везения, выгоды и проч., однако специфика употребления *ád* в контекстах, как нам кажется, свидетельствует скорее о понимании в данном случае «удачи» как чего-то, что ожидает человека на его жизненном пути, но находится при этом вне его психо-физической сферы, хотя отчасти может быть уже к ней приближено (см. ниже — о слове *tocad*). Ср., например: *Dá mbeath d'ádha ar Oileach* «Если удача будет с Олехом» (букв. «на Олехе») [CDIL, A]. Это слово также часто сочетается с глаголами движения, а на современном этапе входит в ряд устойчивых «пожеланий счастья», связанных с календарными праздниками (пожелания к Новому году, дню рождения и проч.). Таким образом, понятие *ád* занимает в нашей классификации отчасти промежуточное положение — это нечто благое, что может встретиться на пути человека и маркирует также своим присутствием (или отсутствием) поворотную точку времени, в которую оно может быть *привнесено*.

Последнее подводит нас вплотную к очень важной лексеме *cinnetan*, которая, собственно говоря, из всех названных нами выше в современном ирландском языке является единственной, которая обозначает судьбу уже в нашем понимании данного слова — т.е. судьбу как принципиальную несвободу, как проявление высшего детерминизма или, пользуясь иными словами, как намеченный заранее (кем?) «жизненный сценарий». Именно эта лексема, пожалуй, оказывается единственной, которая в Словаре ирландского языка имеет английский эквивалент — *fate, destiny, chance* в качестве первого и единственного значения.

Однако сама лексема является, как отмечает тот же Словарь, поздней (*late*), а значение «судьба» — вторичным. Слово *cinneta(i)n* является вторичным глагольным именем от глагола *cinnid* «устанавливает, определяет, фиксирует». По предположению составителей Этимологического словаря ирландского языка данный глагол восходит к слову *cenn* «голова», семантическое развитие при этом прослеживается следующим образом: «голова» > «край, конец» > «заканчивать» > «определять, фиксировать» > «решать» [LEIA 1987, 104]. Данный глагол в древнеирландский период в качестве глагольного имени изначально имел лексему *cinniud* — «установление, уверенность, ограничение; юр. приговор, договор, решение суда; установление (платы и проч.); предназначение, судьба (в Словаре — знач. II.с)». В среднеирландский период от него же образовалось вторичное глагольное имя,

получившее затем позднее значение «судьба» (*tardif*). Отметим, что в шотландском данный семантический переход не фиксируется вообще, и рефлексы др.-ирл. глагола *cinnid* в нем ограничиваются лишь наречием *cinnté* 'конечно, точно' (отмечено также в ирландском) и прилагательным *cinnteach* 'точный, бесспорный, безусловный и проч.' (см. [Maclean 1979, 83]). Ирландское *cinnemáin*, таким образом, это, подобно русск. *судьба*, — «установление, определение» и, более того, это тоже «приговор», который, видимо, также мыслится как решение некоего незримого и всемогущего «субъекта судьбы». Но аналогично тому, что первое употребление русского слова *судьба* в значении «предопределение» фиксируется И. Срезневским только в 1073 г. (в сочет. «суд божий»), (см. [Черных 1994, 216]), ирландское *cinnemáin* является, безусловно, поздним образованием и, скорее всего, отражает уже какую-то принципиально новую стадию развития детерминистских представлений, автохтонной традиции чуждых.

Более того, анализ ряда примеров употребления лексем *cinnemán* и *cinniud* в контекстах показывает, что собственно значение 'судьба' в них еще не явно и может быть результатом поздней интерпретации. Так, в поэтическом тексте, предположительно датированном концом XII в., говорится, что вождь фениев, Финн, велел одному из своих воинов пойти в дом девушки по имени Креде и стать ее мужем, на что тот говорит — *Atá i cinniud dam dul ann* [Murphy 1977, 142], что было переведено составителем как *It has been fated for me to go there*, тогда как широкий контекст предполагает скорее перевод — «мне было велено, назначено» (букв.: «есть в назначении мне идти туда»). Близкое значение слова *cinnemán* мы встречаем в поэтическом тексте XIV в., автор которого, пересказывая один из сюжетов «Римских деяний», приписывает ребенку, родившемуся в темнице, слова — *mé i dtigh dhorcha 'na dheaghaidh / a fhir chomtha, is cinneamhain* «Мне в темном доме позади / о, друг, (быть) назначено» [Knott 1966, 44]. Впрочем, в последнем примере начинает очерчиваться значение 'судьба' уже скорее в нашем понимании.

Отметим, наконец, употребление понятия *cinneamhan* в фольклорной традиции: как пишет в Ирландско-английском словаре П. Диннин, «если оствов павшей коровы или лошади зарыть на поле соседа, *cinneamhan* перейдет на его стадо» [Dinneen 1979, 191], что, видимо, предполагает интерпретацию лексемы как «порча, проклятие», т. е. вновь нечто внешнее, что воздействует на объект судьбы и даже, как видно в последнем примере, может быть реифицировано (т. е. представлено в виде «предмета»).

Таким же поздним и еще более «реифицированным» является обозначение судьбы словом *crann* 'дерево', семантика которого восходит к практике гаданий при помощи палочек. Данное значение (ср. «жребий») является, бесспорно, вторичным и, наверное, вообще не должно было бы входить в поле нашего исследования, однако мы полагаем, что сам факт наличия мантических ритуалов у кельтов (столь детально описанных еще антич-

ными авторами) все же не должен быть оставлен без внимания. Впрочем, Галлия времен Империи по уровню (и типу) развития духовной культуры, как мы полагаем, была далеко не равнозначна дохристианской Ирландии.

Осмыслению «судьбы» как чего-то, что *извне* управляет жизнью человека, противостоит понимание детерминации, обусловленной *внутренней* субстанцией, также определяющей последовательность и характер важнейших событий жизни. Однако говорить в данном случае о «противостоянии» мы можем лишь с известной долей условности, поскольку в ряде случаев представление о внешнем и внутреннем могут оказаться объединенными в единый комплекс «человек», границы которого по отношению к внешней среде могут представлять и как проницаемые. То есть, говоря иначе, мы не всегда можем с уверенностью сказать, где именно кончается то, что воспринимается и закрепляется на уровне вербальном как понятие «поле человека» — его физическим телом, одеждой, домом и проч. Поэтому нам представляется необходимым при анализе конкретных словоупотреблений лексем, предположительно обозначающих «судьбу», обращать внимание на семантику сопровождающих их глаголов, предлогов, на фокус эмпатии, если он просматривается в контексте, а также — на метафорическое осмысление того, что может быть названо «наделением судьбой» самими носителями традиции.

Предположительно к концепту «судьба как вещь» может быть отнесено и ирландское *dál*, представляющее для анализа известную сложность, так как, по данным словарей, имеет не только несколько значений, но и по-разному оформляется грамматически: *dál-1* m. o-основа с основным значением ‘часть, порция, доля’ и *dál-2* f. ā-основа с основным значением ‘встреча, событие’, а также — ‘приговор, условие’. Различна, как принято считать, и их этимология: если *dál-1* традиционно возводится к и.-е. **da(i)-* ‘делить’, то *dál-2* — к общекельтскому **da-tlo-*, образованному при помощи инструментального суффикса *-tlo-* и основы **dhg-* (**dheH_e-/dhH_e-*) ‘устанавливать, помещать, соединять’ [LEIA 1996, 15–17]. Интересно, что оба исходных значения как раз укладываются в выделенные нами в начале работы семантические мотивировки обозначений судьбы в древнеирландском языке. Но конкретное обращение к текстам показывает, что довольно часто мы не можем с определенностью сказать, с каким именно *dál* мы имеем дело, что, как это ни странно, обычно не мешает верному переводу контекста. Более того, в Словаре ирландского языка, как и в этимологическом Словаре, неоднократно отмечается факт смешения семантики и морфологии обеих лексем в конкретных текстах, что проявляется особенно ярко в метафорических употреблениях. Так, например, достаточно распространенное словосочетание *dál báis*, кодирующее идею близкой неизбежной смерти, в принципе может быть понято и как «смертная доля», и как

«смертный приговор» или «встреча со смертью». Ср., например, в эпизоде из саги «Убийство Ронаном родича»: *Dar th'ordan ocus darsin dáil i tiag-sa .i. dál báis...* «Клянусь твоей властью и встречей (?), к которой я иду, встречей со смертью...» [FR 1993, 7].

Как может показаться, семантика глагола ('иду') предполагает скорее осмысление *dál báis* как «встречи» со смертью, однако в ряде других контекстов мы можем наблюдать и другие глаголы. Ср. встречающиеся часто клише типа — *tucsat dál báis forsin rig* «этому королю была суждена смерть» (букв. «был дан приговор смерти против этого короля») [DIL 1913, 46]. Составитель соответствующего выпуска Словаря ирландского языка К.Марстрандер высказывает предположение, что в данном случае опорным значением может быть и «приговор, суждение» (ср. этимологически тождественное ср. валл. *dadyl anghew* 'смертный приговор').

Отметим, однако, употребление слова *dál* в саге «Сватовство к Эмер» на месте слова *aided*, «смерть/судьба» в клише, описывающем смерть от родов — *...cen mnai do écaib di bandáil* — букв.: «без женщин к мертвым от женской судьбы», в котором последнее понятие может в принципе быть переведено и как «женская доля», и как «женский приговор», впрочем форма генитива — *dáil*, а не *dála* — скорее предполагает первое. Таким образом, осмысление *dál* как «судьбы» предполагает одновременно три возможных и, более того, не исключающих друг друга интерпретации: «встреча» — «установление» — «доля», последовательно располагающихся на оси «внешнее — внутреннее».

В современном шотландском слово *dail* f. имеет два значения (в словаре Макленнана даны две разных словарных статьи) — 1. часть; племя, 2. встреча, собрание, контакт, договор. При этом непалатализованная форма *dal* f. выделена отдельно, и именно за ней закреплено значение 'судьба' (lot, fate), причем составитель отмечает ее связь с *dail-1*, т. е. предполагает, что значение 'судьба' развивается у нее на базе значения 'часть, доля', что, естественно, имеет множество параллелей в других языковых культурах. Кроме очевидных русских *доля, у-часть, у-дел, с-часть*, отметим, например, также, что в греческой традиции СМ «часть, доля» имеет не только актуальное и для современной культуры понятие $\mu\omicron\tau\tau\alpha$, но более архаичское $\sigma\iota\sigma\alpha$, «с исконным значением 'часть, порция'» [Giannakis 1998, 7]. Или, как отмечает В. П. Горан, «в Гомеровском эпосе слова „мойра“ и „айса“ иногда употребляются в значении „доля“ как часть чего-либо в контексте, прямо указывающем на дележ добычи» [Горан 1990, 124].

В новоирландском развитие понятия «доля — судьба» отмечается также у лексем *cuit* 'часть' (ср. *tá do chuid ar Dia* «твоя судьба (зависит) от Бога») и *rann* 'часть, порция' (преимущественно в сочетании *drochrann* 'плохая доля'; ср. также значение 'судьба', фиксируемое на уровне нормативных словарей и у валлийского *rhan*, букв. 'часть, доля').

С другой стороны, мы можем отметить появление значения, также относительно позднего, 'судьба', у лексемы *dán*. Обладающее исходным значением «дар, даяние; профессия, совокупность определенных занятий», это слово изначально не обладало никакими провиденциалистскими коннотациями, однако при переходе к среднеирландскому периоду, особенно в сочетании *i ndán* («в том, что дано»), в нем может быть «вычитано» значение «предназначено», несмотря на то, что автор соответствующего выпуска Словаря ирландского языка, К. Марстрандер, отмечал, что «данное употребление слова является поздним, причем значение „судьба“ оно получает только в устойчивом сочетании *i ndán*. Само же *dán* значения 'судьба' не имеет, несмотря на мнение отдельных лексикографов. Данное значение у лексемы фиксируется, однако, в разговорном шотландском — *Is duilich cur an aghaidh dan* „Трудно противостоять судьбе“ [DIL 1913, 76]». Действительно, в словаре М. Макленнана слову *dan* даются английские эквиваленты — «what is given, destiny, fate». Однако идея «судьбы» у понятия «дар, даяние», насколько мы понимаем, появляется уже в древнеирландском в сочетаниях «в данном», т.е. осмысляется как некая дополнительная, обычно — отрицательная, субстанция привнесенная в поле человека сакральным лицом, выступающим в роли субъекта судьбы. Ср. *ro bai i ndán domh <...> aided úd* «Мне была предназначена (предречена?) эта гибель» (букв. «была в данном мне...»), пример из Словаря). В современном ирландском, однако, идея предречения как вербального привнесения чего-либо в поле объекта судьбы уже не ощущается, и данное словосочетание приобретает значение «будущий», ср. *an baile atá i ndán dom* «мое будущее жильё» (может быть, «намеченное?»).

Говоря о данных собственно древнеирландского языка, следует отметить, что практически единственной лексемой, которая может быть в данном случае названа «базовой», т.е. в словарях древнеирландского языка имеет эквивалентное английское *destiny/fate* в качестве первого, а не четвертого или пятого значения, является — *tocad* (арх. *toceith*). Образованное от нее имя собственное TOGITACC (видимо, 'удачливый') фиксируется в огамической надписи, датируемой первой половиной VI в. [Королев 1984, 80, 191], и в дальнейшем в форме *Toicthech* функционирует как имя, причем в ряде случаев в более поздний период в латинизованной форме *Fortunatus*. Кроме того, именно она имеет полную бриттскую параллель — *tynged / tyged* (ср. также бриттское имя TUNCCETACE, в форме ж. р.) и, более того, предположительно реконструируется и для галльского. Ср. в надписи на табличке из Шамальера: *...etic secoui toncnaman / toncsiiontio* — «...и тех, этих которые проклятие (предречение?) / прокляли (предрекли?)», что в целом позволяет реконструировать некий общий концепт судьбы на пракельтском уровне. Перевод и этимологизация данной основы в галльском является предметом дискуссий (см. [Fleuriot 1977; Koch 1985; Lambert 1997,

156]), причем, насколько мы понимаем, колебания возникают по поводу того, соотносить ее с и.-е. **tenk-* ‘связывать, соединять, устанавливать’ (Fleuriot) либо — с **tong-* ‘касаться’ > ‘клясться, заклинать’ или **tong-* ‘думать, полагать’ > ‘клясться, обещать’ (Koch, Lambert, откуда также валл. *tyngu* ‘клянусь’, см. [Pokorny 1959, 1054, 1088]).

Аналогичная проблема возникает и при анализе устойчивого средневаллийского оборота *dy(n)gaf dy(n)ghet* «сужу судьбу? / заклинаю заклятьем?», который самими носителями традиции, скорее всего, рассматривался уже как *figura etymologica*. Детальный фоно-морфологический анализ бриттских данных приводит С. Шумахера к выводу, что «существительное *tynget* и его др. ирл. параллель *toceth/tocad* не могут иметь в качестве источника реконструируемый пра-кельтский глагол «клясться» [Schumacher 1995, 56], но восходят скорее к обще-кельтскому причастию **tonk-e-to* при исходной и.-е. основе **tenk-* ‘становиться твердым, прочным, верным; соединять, связывать’ [Schumacher 1995, 52]. Данный вывод в целом не вызывает возражений (ср. также примечание при *tocad* в Этимологическом словаре древнеирландского языка — «не путать с *tong-* ‘клясться’» [LEIA 1978, T-84]), однако на каком-то уровне идеи «расположения», «связывания», «клятвы» и «судьбы» как предназначения, несомненно, предстают как связанные между собой, что на вербальном уровне проявляется во фразеологизмах типа приведенного выше средневаллийского (ср. также галльский пример *toncnaman/toncsiiontio* и лит. *tènkù tèkti* ‘удаваться’). Являясь иногда этимологическими «фигурами» типа русск. *судьба судила*, а иногда — лишь паронимическими сближениями, данные фразеологизмы встречаются достаточно часто, ср. описанные в статье Н. Михайлова сочетания — *laimelime* (лит.) и *sojenice sodilo* (слвн.), которые, как верно отмечает автор, «свидетельствуют не столько о близости различных традиций или об их общем происхождении, сколько о наличии целого ряда архетипических ритуальных сакральных текстов, содержащих определенные формулы» [Михайлов 2000, 196]. В нашу задачу, однако, входит спецификация значения и употребления *tocad* уже в системе собственно древнеирландских номинаций «судьбы».

Данное слово является глагольным именем к глаголу *tocaid*, который употребляется только в пассивных конструкциях и предположительно имеет значение ‘быть предназначенным’. Ср., например: «*Ni dam rothocad a rád fritt*», — *ol in drui* «„Не мне предназначено говорить с тобой“, — сказал друид». Или — *ma rom toiccthi ecc...* «если предназначена мне смерть...» (примеры из Словаря ирландского языка). Как мы уже отмечали, данная основа этимологически восходит предположительно к и.-е. **tenk-* ‘плести, связывать, соединять’, что действительно может привести нас к идее заданности некоего действия в силу его изначальной «связанности» и тем самым — неизбежности. Однако обращение к конкретным случаям упот-

ребления лексемы показывает, что это не совсем так, и это ретроспективно заставляет иначе рассматривать и исходную семантику самого глагола.

Действительно, как видно из контекстов, понятие *tocad* («судьба, удача») кодирует не столько идею заданности, предреченности действия, сколько обладания потенциальной возможностью для его совершения. Придерживаясь той же и.-е. этимологии, мы можем сказать, что *tocad* предстает скорее как некий «сплетенный» инструмент, которым обладает или может быть наделен объект судьбы, либо — некие «нити», которые помогают ему достичь желаемого благополучия в поворотные моменты жизни.

В качестве пожелания удачи либо констатации осуществления удачного стечения обстоятельств часто употребляется своего рода клише — *tocad 7 orddan duit* «Удача (судьба?) и порядок тебе». С другой стороны, предлагая свою кандидатуру в качестве воспитателя Кухулина, поэт Аморген, перечисляя свои достоинства, отмечает, что все «восхваляют его за его *tocad*» — видимо, за его «удачливость», а точнее, за обладание некоей субстанцией, которую он сможет передать своему воспитаннику; ср. также — *cotaroi a toccad* «их удача (судьба?) сможет их защитить» и *ol is tressan tocad Aedan* «ибо сильнее удача Аэда» (примеры из Словаря). В «Заговоре на долгую жизнь», датированном IX или X в., анонимный автор просит магических «дочерей моря» — *secht tonna tocid dom doradálter* «пусть семь волн удачи на меня прольются», что предполагает метафорическое осмысление *tocad* как некой жидкости, которая может распределяться среди людей субъектами судьбы. В среднеирландском в форме *toichtiu* (вторичное глагольное имя) лексема устойчиво обретает значение «благополучие, здоровье, благосостояние», которое сохраняется и в современных гойдельских языках (*toice*). Однако надо отметить, что в среднеирландский период также фиксируются ее значения, необычайно близкие привычным нам упоминаниям «неизбежной судьбы» и проч. Ср.: *Ni fetann tiachtain ri toicti* «Не ведомо пойти против судьбы» и т. д. Однако приведенный нами пример из Словаря ирландского языка, как и все без исключения аналогичные ему, взяты из поздних переводных латинских текстов или пересказов греческих, что ясно показывает семантическую вторичность данных употреблений. Интересно все же, что для передачи соответствующих греческих и латинских слов составитель текста все же счел возможным использовать ирл. *toichtiu**.

* Осмысление и конкретный анализ языкового влияния, которое оказывает «прививка» библейской и евангельской традиции на автохтонную языковую культуру, для славистики является «общим местом». К сожалению, аналогичные работы в кельтологии не выходят за пределы сюжетно-мотивного анализа, с одной стороны, и описания заимствований и калек — с другой, глубинной семантики, как правило, не затрагивая (ср., например, [De Bernardo Stempel 1990]; там же — обширная библиография). Работа со «словами судьбы», в частности, демонстрирует необходи-

Таким образом, мы можем сделать вывод, что *tocad* скорее обозначает не «предначертанный жизненный путь», не механизм данного предначертания или предопределения и даже не «удачу как событие», а нечто, что необходимо для благополучного движения по жизни, что в принципе тоже может быть как-то метафорически реифицировано, т. е. «овеществлено». В данной связи, естественно, сама собой возникает параллель со знаменитой сценой керостасии в XXII песни *Илиады* — судьба (т. е. кера, а в указанном контексте — необходимая для победы в поединке субстанция) Ахилла и Гектора взвешивается на золотых весах. Отметим, однако, что по археологическим данным метафора «взвешивания судьбы», находящая свое воплощение в надгробной пластике, восходит еще к микенскому периоду [Горан 1990, 14] и, следовательно, предшествует Гомеровским развитым представлениям о предопределении и универсальным образам прях и так далее. Не с такой же первичной стадицией реифицированной судьбы мы сталкиваемся и в ранних ирландских памятниках?

Предположение о возможной реификации идеи «удачи» как жидкостной субстанции позволяет по-новому осмыслить и древнеирландское слово *trú* ‘несчастный, обреченный на смерть’, на которое обращал в свое время внимание еще Гвинн. Его предположительное возведение к и.-е. основе **ter-s/*tre-s* ‘сухой’ предполагает и понимание обозначения лица как «иссохшего» не в результате длительной болезни (поскольку употребляется обычно в контексте битвы), а вследствие утраты им «жизненной влаги». Но, что интересно, в саге «Битва при Маг Мукрима», например, рассказывается о том, как король Лугайд, квалифицированный своим шутом перед сражением как *lommtrú*, т. е. «несомненно обреченный на смерть» (букв. «голо-иссохший»), тем не менее меняется с ним же одеждой и тем самым спасает свою жизнь. Это небольшой эпизод позволяет сделать два вывода. Во-первых, «поле человека» не ограничивается в древнеирландской нарративной традиции его физическим телом и включает в себя также, например, одежду, в которой, в частности, может содержаться потенциальная удача (или неудача). Во-вторых, судьба не осмысляется как собственно «неизбежность», но предстает скорее как некая субстанция, «вещь», которую можно получить или от которой можно при определенных обстоятельствах и избавиться.

Последнее, как нам кажется, относится к понимаю «судьбы» в древнеирландской традиции в целом. Она осмыляется не как «высшая воля», но уподобляется скорее цепи «реификаций», располагаемых по оси «внешнее-внутреннее» по отношению к комплексу, называемому условно «человек и его жизненный путь» (от «встречи» до «субстанции-жидкости»). Граница

мость осмысления материала именно в данном аспекте, в чем мы отчасти видим перспективу наших дальнейших исследований.

между полями «внешнего» и «внутреннего» предстает принципиально про- ницаемой, что особенно ясно видно на примере лексем, условно объединен- ных нами в концепт «судьба как вещь», включающий в себя представления и о внешнем препятствии, и о «доле», и о «даре», которым может быть надел- лен человек. Размытость границ между семантическими полями, особенно — в диахроническом аспекте, не дает нам возможности составить список «кон- цептов судьбы» в древнеирландском, и мы скорее выделили лишь смысло- вые «ядра», к которым тяготеют конкретные словоупотребления.

Обращает на себя внимание и еще один момент. Как пишет С. С. Аве- ринцев, «судьба для человека первобытной эпохи тождественна другим формам детерминации, не отличаясь от естественной каузальности и воли духов» [Аверинцев 1970, 158]. Но для традиции ирландской собственно «духи» предстают не как существа, принципиально находящиеся в Ином мире, а как вполне реальные человеческие особи, лишь иногда (но не всегда) являющиеся воплощением высшей воли. Именно поэтому акт предречения судьбы часто является тождественным акту вербальной креации будущего. И именно здесь коренится, по нашему мнению, наиболее существенное отличие в понимании идеи детерминации поздней, развитой культурой (вклю- чая сюда античную и германскую) и культурой архаической, мумифициро- ванной в кельтских преданиях: неназванное не существует, вербализация будущего есть не акция его «узнавания», но может быть уподоблена креа- тивному акту: будущее постоянно создается сакрализованной личностью в особо отмеченные моменты времени. И таким образом жизненный путь человека не начертан заранее, хотя и не он сам является в полной мере «хо- зяином» собственной судьбы. «Субъекты» судьбы, таким образом, оказы- ваются поразительным образом приближенными к «объектам», а «предо- пределение» как таковое еще не мыслится как самостоятельная категория.

В свете сказанного особый интерес представляют гойдельские обозна- чения самого понятия «будущее». Так, в шотландском данное понятие практически так и не сформировалось, и для передачи идеи «будущего» используются перифрастические конструкции «время, которое идет», «пе- риод перед нами» и проч. В древнеирландском фиксируется лексема *todoch- aide*, относительно редкая, возникшая, предположительно, для передачи соответствующего латинского понятия: ср. первый контекст ее употребле- ния в Вюрцбургских глоссах — *buith dumni issin todochaide .i. vita futura* «бытие этих людей в будущем, т.е. в будущей жизни». Она предположи- тельно является пассивным причастием от малоупотребительного глагола **do-doichbí*, который образован при помощи префикса *to-* и одной из основ глагола бытия *-bí* от лексемы *doig/doich* (в среднеирландском — с долгим гласным) с основным значением «предположение, возможность, вероятность». Таким образом, будущее осмысливается как то, что лишь предположительно возможно. С другой стороны, обозначение грамматического «будущего вре-

мени» в современном ирландском — *aimsir fháistineach* — восходит к древнеирландскому *fháith* ‘пророк, заклинатель’ (vates). То есть будущее — это то, что должно быть предречено или, пользуясь нашей терминологией, — вербально креализовано.

Означает ли все сказанное, что понятия «неизбежной судьбы» у древних ирландцев вообще не существовало? Мы полагаем, что все же нет, однако лексема, кодирующая это понятие, странным образом в список номинаций «судьбы» не входит. Мы имеем в виду древнеирландское *éicen* (к и.е. **Henk^h-/*Hnek^h-* ‘смерть, мор, судьба, принуждение’, ср. валл. *angen* ‘необходимость’, тох. А *näk* ‘исчезать, погибать’, тох. В *nek* ‘погибать’, авест. *nasyeiti* ‘исчезает, погибает’, *nas-* ‘нужда, несчастье’, *nasu-* ‘труп’, греч. *vékus* ‘труп’, лат. *nex* ‘убийство’) [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 822]). К этой же основе восходит и ирландское же *éc* ‘смерть’ (валл. *angau*, корн. *ancow*, брет. *ankou* ‘смерть’ при *Ankou* — вестник смерти в бретонском фольклоре, совр. ирл. *éag* ‘то же’, при гэльск. *eug* ‘смерть’ и *aog* ‘призрак, скелет’). Традиционно трактуемое как обозначение «нужды, необходимости» с непременными отрицательными коннотациями (см. об этом [Николаева 2000]), это слово в ряде контекстов получает семантику неизбежности как таковой. Ср. *Is dó écin*, — *ol Amairgen Glúngel* «Это неизбежно, — сказал Аморген Белоколенный» (букв. «есть этому неизбежность», из «Книги захватов Ирландии») и *Is sed écin*, — *bar Sencha* «Это неизбежно, — сказал Сенха» (из саги «Опьянение уладов»). Если в первом примере речь идет о неизбежности завоевания Ирландии сыновьями Миля, то во втором имеется в виду всего лишь необходимость устроить пир. Однако унаследованное от архаической индоевропейской традиции понятие *écin* как абсолютной неизбежности не могло войти в систему детерминистских представлений древних ирландцев, принципиально не разделяющих собственно профетическую практику от магической. Именно поэтому данная лексема не вошла в «поле судьбы» и получила в дальнейшем значение «горе, страдание, нужда, несчастье». Ср. в стихах современного ирландского поэта М. О’Диройна «Наше жалкое время»: *Gur thit orainn / Crann an éigin* «Так что выпал нам / горький жребий».

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 1970 — Аверинцев С. С. Судьба // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
- Горан 1990 — Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.
- Гуревич 1994 — Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

- Королев 1984 — *Королев А. А.* Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Доля // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.
- Льюис, Педерсен 1954 — *Льюис Г., Педерсен Х.* Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954.
- Маковский 1996 — *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. М., 1996.
- Михайлов 2000 — *Михайлов Н. А.* К одной балто-южнославянской фольклорно-ритуальной формуле // Славянский и балканский фольклор. М., 2000.
- Михайлова 2000 — *Михайлова Т. А.* «Заговор на долгую жизнь» — попытка интерпретации (к образу «дочерей моря») // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. М., 2000. № 2.
- Михайлова, Николаева 1998 — *Михайлова Т. А., Николаева Н. А.* Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // ВЯ. 1998. № 1.
- Николаева 2000 — *Николаева Н. А.* Смерть как судьба в древнеирландском языке: семантика и этимология // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2000. № 2.
- Ожегов, Шведова 1998 — *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1998.
- Сахно 1994 — *Сахно С. Л.* Уроки рока: опыт реконструкции «языка судьбы» // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Судьба // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Топорова 1994 — *Топорова Т. В.* Древнегерманские представления о судьбе // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Черных 1994 — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 2.
- Шмелев 1994 — *Шмелев А. Д.* Метафора судьбы: предопределение или несвобода? // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Яковлева 1998 — *Яковлева Е. С.* О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // ВЯ. 1998. № 3.
- Aided Dhiarmada 1892 — *Aided Diarmada meic Fergusa* // *Silva Gadelica. Irish texts* / Ed. St. O'Grady. Edinburgh, 1892.
- AMME 1980 — *Aided Muirchertaig Meic Erc* / Ed. L. Nic Dhonnchada. Dublin, 1980 (MMIS. Vol. XIX).
- Borsje 1996 — *Borsje J.* From chaos to enemy: encounters with monsters in Early Irish texts. Turnout, 1996.
- BS 1931 — *Buile Shuibhne* / Ed. J.G. O'Keeffe. Dublin, 1931 (1975) (MMIS. Vol. I).
- CDIL — *Contributions to a dictionary of the Irish language.* Dublin, 1913–.

- Death of King Dermot 1892 — Death of King Dermot // *Silva Gadelica*. Translation and notes / Ed. St. O'Grady. Edinburgh, 1982.
- De Bernardo Stempel 1990 — *De Bernardo Stempel P.* Calques linguistiques im ältern Irischen // *Deutsche, Kelten und Iren*. 150 Jahre deutsche Keltologie. G. Mac Eoin zum 60. Geburtstag gewidmet. Hamburg, 1990.
- DIL 1913 — Dictionary of the Irish language. Ed. K. Marstrander. Fas. 1. Dublin, 1913.
- Dinneen 1979 — *Dinneen P.* Irish-English Dictionary. Dublin, 1979 (1927).
- Ernout, Meillet 1959 — *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots (4-e ed.). Paris, 1959.
- Fleuriot 1977 — *Fleuriot L.* Le vocabulaire de l'inscription gauloise de Chamalieres // *Études celtiques*. 1977. Vol. XV. P. 173–190.
- Ford 1975 — *Ford P.K.* A fragment of *Hanes Taliesin* // *Études celtiques*. 1975. Vol. XIV; f. 2.
- FR 1993 — *Fingal Rynáin* and other stories / Ed. D. Green. Dublin, 1993 (MMIS. Vol. XVI).
- Giannakis 1998 — *Giannakis G.* The «Fate-as-Spinner» motif: a Study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo-European // *Indogermanische Forschungen*, 1998. Bd. 103.
- Gwynn 1910 — *Gwynn E.* On the Idea of Fate in Irish literature // *Journal of the Ivernian Society*, 1910. Vol. 2.
- Van Hamel 1936 — *Hamel A. G. Van.* The Conception of Fate in Early Teutonic and Celtic Religion // *Saga Book of the Viking Society for Northern Research*. 1936. Vol. 10.
- Knott 1966 — *Knott E.* Irish Syllabic Poetry. Dublin, 1966.
- Koch 1985 — *Koch J.* Movement and Emphasis in the Gaulish sentence // *The Bulletin of the Board of Celtic Studies*. 1985. Vol. XXXII. P. 36–55.
- Lambert 1997 — *Lambert P. Y.* La langue Gauloise. Paris, 1997 (1994).
- LEIA 1959 — *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. A. Paris, 1959.
- LEIA 1978 — *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. T–U. Paris, 1996.
- LEIA 1987 — *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. C. Paris, 1987.
- LEIA 1996 — *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. D. Paris, 1996.
- Macleannan 1979 — *Macleannan M.* A pronouncing and etymological dictionary of the Gaelic language. Aberdeen, 1979 (1925).
- Murphy 1977 — *Early Irish Lyrics* / G. Murphy (ed.). Oxford, 1977 (1956).
- Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. I–II.
- RR 1956 — *Reim Righraide, the Roll of the Kings* // *Lebor Gabala Erenn, The Book of Taking of Ireland. Part V* / Ed. R. A. S. Macalister. Dublin, 1956.
- Schumacher 1995 — *Schumacher S.* Old Irish **tucaid, tocad* and Middle Welsh *tynghaf tynghet* re-examined // *Ériu*. 1995. Vol. XLVI.
- TE 1933 — *Tochmarc Emire* // *Compert Con Culainn* and other stories / Ed. A. G. Van Hamel. Dublin, 1933 (MMIS. Vol. III).

TBDD 1963 — *Togail Bruidne Da Derga* / Ed. E. Knott. Dublin, 1963 (MMIS. Vol. VIII).

Thurneysen 1949 — *Thurneysen R. Old Irish Reader*. Dublin, 1949 (1981).

Wierzbicka 1990 — *Wierzbicka A. Duza* (~ soul), *toska* (~ yearning), *sud'ba* (~ fate): three key concepts in Russian language and Russian culture // *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*. Warszawa, 1990.



**II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ
В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

М. Херберт

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ИРЛАНДСКОЙ БОГИНИ



Основными нашими источниками информации о древнеирландских женских божествах являются нарративные тексты, которые повествуют о легендарном прошлом, но были записаны в христианский период, большей частью с VIII по XII в. нашей эры. В этих произведениях мифологический интерес к священному соответствует историческому интересу к событиям столетней давности. Т. О'Кахасы удачно отметил, что «в случае раннеирландской нарративной традиции надо предполагать, что мы имеем дело с мифологией, преломленной в литературе» [Ó Cathasaigh 1993, 128]. Литературные источники не дают нам доступа к систематической картине ирландского мифологического мироздания; скорее, они лишь указывают на то, каким образом сверхъестественное участвует в сюжете.

Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы заново рассмотреть свидетельства, которые предоставляет нам ирландская литературная традиция в отношении женских божеств, связанных с войной и смертью. Первое большое обсуждение этого предмета было осуществлено в статье, опубликованной в 1870 г. В.М. Хеннеси и называвшейся «Древнеирландская богиня войны» [Hennessy 1870, 32–57; 1872, 489–492]; эта работа оказала существенное влияние на последующие исследования. Ее заглавие предполагает единое сверхъестественное существо с четко очерченной сферой деятельности. Но так ли это в самом деле? Книга, вышедшая в 1983 г., «Морриган — Бодб — Маха: воинственная покровительница верховной власти в Ирландии» [Le Roux, Guyonvar'ch 1983], предлагает, судя по заглавию, альтернативный взгляд. Итак, имеем ли мы дело с трио богинь или же с тремя аспектами одной богини?

Обзор вторичного материала подтверждает значительный интерес ученых к этому вопросу (см. [Sjæstedt 1940; Ross 1973; Bhreathnach 1982; Carey 1983]), но в конечном счете необходимо вернуться к первичным источникам без предубеждений относительно функций божества или его множественности. Свидетельства о сверхъестественных женских персонажах широко представлены в ирландской нарративной традиции, как в «мифологических» текстах, прежде всего повествующих о сверхъестественных существах и мифологических временах, так и в эпическом нарративе героического ульстерского цикла. Для исследования я пользуюсь всем этим текстовым материалом. Он образует обширный и внятный набор данных, которые следует анализировать в их собственном культурном контексте, не прибегая к помощи «внешних» сравнительных данных¹.

¹ В настоящей работе предпринята попытка переоценки свидетельств, имеющих в отношении ирландских сверхъестественных женских персонажей; поэтому чрезвычайно важно очертить рамки исследуемого материала, чтобы избежать наложения представлений, почерпнутых либо из других кельтских источников, либо из сравнительной мифологии.

Первый источник, который обычно используется для изучения нарративных свидетельств об ирландской мифологии, — это *Lebor Gabála Éirenn* («Книга Захватов Ирландии»), текст, в котором космогонические представления о происхождении и заселении страны были историзированы как серия завоеваний [Macalister 1938–42; Carey 1993]. Среди языческих сверхъестественных существ, представленных здесь, выделяются *Tuatha Dé Danann* («Племена Богини Дану»), среди которых, в свою очередь, мы находим множество имен женских божеств. «Книга Захватов» тяготеет к тому, чтобы распределить эти божества согласно их генеалогии, и мы имеем имена трех богинь, связанных с войной и перечисляемых как сестры, дочери Эрмас [Carey 1983, 269–270]. Но необходимо принимать во внимание, что «Книга Захватов» — это синтез мифологических представлений, датируемый XI в., и в различных ее версиях существуют расхождения в именовании трио богинь [Ibid., 269]. Наиболее часто встречается набор имен *Mórrigan*, *Badb* и *Macha*. Если принимать версию «Книги Захватов» относительно их родственных связей, надо ожидать, что эти три сверхъестественные женщины будут появляться вместе и в других источниках. Однако это не так. Связь между ними существует только в нарративе, вторичном по отношению к «Книге Захватов» [Fraser 1915, 27, 45; Murphy 1954, 191–198].

В самом деле, сумма данных, освобожденная от схематичности, навязанной ей клириками XI в., указывает на контекстуальную близость имен Морриган и Бадб в различных текстах, в то время как традиции, касающиеся третьей сестры, Махи, достаточно обособлены. Таким образом, настоящее исследование будет фокусироваться на воплощениях женского божества, носящих имена Морриган и Бадб; свидетельства о Махе требуют другого подхода к интерпретации, и я оставляю этот материал для будущих исследований.

В источниках, которые мы анализируем, чаще всего встречается имя Морриган. Поскольку само имя собственное можно рассматривать как мифологическую единицу, хотя бы как наименьшую, логичен вопрос: что скрывает в себе имя ирландской богини? *Rígan*, второй элемент, означает «королева». Касательно первого элемента существуют различные варианты трактовки, но я полагаю, что имеющиеся доказательства указывают на то, что его следует отождествить с прилагательным *tór* ‘великий’; см. [Le Roux, Guyonvar’ch 1983, 97–102]. Таким образом, имя Морриган толкуется как «Великая Королева». Теперь от имени мы перейдем к нарративу, начиная с саг ирландского мифологического цикла.

Один из наиболее значимых для нашего исследования мифологических источников — это текст «Битва при Маг Туиред», представляющий собой историзированное предание о битве двух групп сверхъестественных существ за право владения страной [Gray 1982]. Здесь мы находим описа-

ние богини, моющейся в реке, причем одна нога ее стоит на северном берегу реки, а другая — на южном. Дагда (буквально «Добрый Бог»), один из прародителей Племен Богини Дану, вступает с ней в интимную связь, после чего она предлагает оказать его народу помощь в предстоящей битве и обещает лишить вождя врагов «крови из сердца, а весь его род — мужества» [Gray 1982, 44–45]. В этом отрывке текста следует обратить особое внимание на то, как богиня проявляет свою власть над местностью, стоя над рекой, и на ее очевидную способность влиять на судьбы тех, кто стремится владеть этой местностью.

Место, где произошел сексуальный контакт Морриган, «Великой Королевы», и Дагды, «Доброго Бога», приобрело, по преданию, название «Ложе Влюбленных». Компиляция *Dindshenchas* (предания о «старине мест»), в известной мере отражающая мифологическую географию Ирландии, называет «Ложе Влюбленных» и «Груды Морриган» среди известных мест в районе Бруг на Бойне, поселения сверхъестественных существ, которое ирландская традиция отождествляет с доисторическим могильником Ньюгрейндж [Gwynn 1906, 10–11, 18–19; Stokes 1894, 292–293]. Сочетание топонимов усиливает впечатление о связи мужского и женского божеств. Более того, также значим и принцип именованья мест в честь богов. В случае Морриган топоним обязан своему возникновению ассоциации между контурами ландшафта и очертаниями тела богини. Тот факт, что женское божество было вовлечено в формирование ландшафта, подтверждает и название двух холмов в том же районе: «Гребень и Шкатулка Жены Дагды» [Stokes 1894, 292–293]. Таким образом, данные указывают на то, что Морриган идентифицируются с женским воплощением земли. Далее, мы обнаруживаем, что некоторые другие ирландские топонимы определяются как принадлежащие или часто посещаемые ей, см. [Hennessy 1870, 54–55; Hogan 1910, 448, 493]. Итак, «Великая Королева» сверхъестественного мира оказывается наделена атрибутами богини земли.

Далее, ее сила в нашем и Ином мире связана с владением скотом. Ономастическая история из *Dindshenchas* рассказывает о девушке из Иного мира, которая хотела выйти замуж за смертного, но не хотела разлучаться с теленком, который был ее сверстником. Ее жених, будучи «в хороших отношениях» с Морриган, упросил ее сделать так, чтобы стадо из Иного мира переместилось в наш мир [Stokes 1892, 470–471]. Однако не все встречи с Морриган оборачивались столь же благоприятно. Другая история повествует о том, как земная корова забеременела от быка Морриган, и тот увел ее за собой в стадо Иного мира. Хозяйка коровы отправилась за ней, но была превращена мстительной богиней в пруд с водой [Gwynn 1906–1924, IV, 196–201].

В героических сагах ульстерского цикла Морриган и ее дела, связанные со скотом, обычно предстают как капризное вторжение в быт воинского общества. Приобретение и угон скота играет важную роль в древне-

ирландской героической традиции, однако нарратив делает акцент на подвигах героев, а не на сверхъестественных аспектах власти над скотом. Поэтому в рассказах об отношениях женского божества и героя-мужчины мы находим неоднозначность и даже прямую враждебность. В саге «Приключение Неры» рассказывается о том, как Морриган украла корову сына Неры и отвела к Бурому Быку из Куальнге, одному из быков, из-за которых развернулся конфликт в великом эпосе «Похищение быка из Куальнге». После этого богиней овладел уладский герой Кухулин, который потребовал и, очевидно, добился того, чтобы корова была возвращена хозяину [Meyer 1889, 212–228; 1890, 209–210]. Однако отношения между героем и богиней были гораздо более сложными, как это видно из других саг ульстерского цикла.

В тексте под названием *Táin Bó Regamna* («Похищение Коров Регамны») [Corthals 1987] Морриган является Кухулину как красная женщина, едущая в повозке, запряженной одноногой красной лошадью, а за ней идет человек, погоняющий корову. Вокруг коровы разворачивается спор, поскольку Морриган опровергает утверждение Кухулина, что все коровы в Ульстере принадлежат ему. Его угрозы не имеют никакого действия; неожиданно женщина, мужчина и корова исчезают. Потом Кухулин видит ее рядом в виде черной птицы, сидящей на ветке. Морриган объясняет, что привела корову из Иного мира для Бурого Быка из Куальнге, и предсказывает, что жизнь Кухулина окончится, когда теленку, который находится во чреве коровы, исполнится год. Однако герой продолжает спорить с богиней. Он рассматривает грядущую битву за быка как способ достичь великой славы, Морриган же грозит мешать ему в бою, приходя в облике угря, серой волчицы и белой красноухой телки. Они так и расстаются, оскорбляя друг друга, и богиня возвращается со своей коровой в Иной мир.

Этот материал снова возникает в главном ирландском эпосе, *Táin Bó Cuailnge* («Похищение Быка из Куальнге») [O'Rahilly 1976], описывающем войну за право владения Бурым Быком. В соответствии с традиционным изображением Кухулина как величайшего героя, в саге описывается, как он побеждает Морриган, которая является ему в обликах угря, волчицы и красноухой телки, как она это обещала в «Похищении Коров Регамны» [O'Rahilly 1976, строки 1845–1871, 1982–2025]. Однако в данном случае, как кажется, мы имеем дело всего лишь с производным нарративом, с вербальным конфликтом предшествующего сюжета, переписанным для усиления героического эффекта. Далее следует эпизод, в котором измученный Кухулин встречает Морриган, предстающую на этот раз в облике хромой одноглазой старухи, которая доит корову с тремя сосками на вымени. Три раза он просит ее напиться, и три раза она позволяет ему выпить молока из одного из сосков. Каждый раз он благословляет ее, и одно из ее физических увечий излечивается [Ibid., строки 2038–2055]. Компилятор «Похи-

щения» интерпретирует это так, что Кухулин, сам того не зная, залечивает раны Морриган, который сам же ранее нанес. Но данный эпизод принадлежит к текстовому блоку, нарративная цель которого состоит в том, чтобы продемонстрировать победу Кухулина над божеством. Отставив в сторону толкование компилятора, мы видим утомленного героя в роли просителя, получающего помощь от богини, скрывающейся под личиной и обнажающей свою суть в процессе преобразования.

Без сомнения, метаморфозы являются характерным атрибутом Морриган. Мы видели ее в различных женских образах и отмечали ее способности к последовательному оборотничеству в угря, волчицу и телку. Мы также видели, как она превращается в черную птицу в «Похищении Коров Регамны». Более того, в тексте указывается, что именно в результате этого превращения Кухулин узнает свою собеседницу [Corthals 1987, 54, строки 55–60]. Это значительное открытие. Черная птица (*Badb*, совр. *Badhbh*), ворона, кружащая над полем битвы [Tymoczko 1990, 151–171], представляется наиболее характерным обликом, в котором Морриган является воинам.

В «Похищении Быка из Куальнге» крик Бадб поднимает юного Кухулина, лежащего среди трупов, а ее насмешки над его якобы утраченной воинской силой заставляют его вновь взяться за дело [O’Rahilly 1976, строки 498–502]. Богиня принимает птичий облик, чтобы принести загадочное предупреждение Бурому Быку, из-за которого ведется война в «Похищении» [Ibid., строки 954–966]. В последнем случае подчеркнута ономастическая деталь: богиня вводится в текст как «Морриган в образе птицы», но в поэтическом фрагменте, приписываемом ей, она сама себя называет Бадб [Ibid., строка 960]. Таким образом, имя Бадб имеет непосредственное отношение к оборотничеству «Великой Королевы» в птицу. Однако по прошествии времени эта специфика была замутнена, и средневековые писцы стали рассматривать имена Морриган и Бадб как полностью взаимозаменяемые [DIL, s. v. Mórrígain, строки 62–69].

Хотя война является, по сути, *alter ego* Морриган, однако как таковая она не есть единственный аспект роли богини. Морриган в значительной степени ассоциируется с землей и скотом — крестьянским богатством. Ее деятельность имеет характер опеки. Она присматривает за землей, скотом и людьми, живущими на этой земле. Ее оборотничество является выражением ее родства со всем миром живых существ, птиц, зверей и людей. Это родство также выражено в пророчестве, произносимом Морриган в финале саги «Битва при Маг Туиред», где она предсказывает будущее и животным, и людям [Gray 1982, 70–73].

В эпической литературе часто описываются отношения богини с героем — ее противником. Однако необходимо принимать во внимание, что в любых мифологических прецедентах общения людей и бессмертных существ напряжение неизбежно, поскольку оно вытекает из асимметрии от-

ношений. В своей ключевой фразе из «Похищения Коров Регамны» Морриган напоминает Кухулину, что она — сторож его смерти [Corthals 1987, 55, строки 63–64]. В свете этого, очевидно, можно рассматривать ее вмешательства в жизнь героя как способы удостовериться, что он должным образом выполнит свои жизненные задачи перед смертью, о которой она, конечно, знает заранее. В самом деле, в ранней версии сюжета о смерти Кухулина рассказывается, что Морриган, далекая от веселья по поводу грядущей гибели героя, разбивает его колесницу в попытке отсрочить отъезд Кухулина на последнюю битву [Best, O'Brien 1956, строки 13, 814–816; Tymoczko 1981, 42].

То, что опекунская функция богини тесно связана с предвидением ею судеб тех, кто находится под ее опекой, проявляется в различных текстах. Морриган предрекает будущее участникам битвы при Маг Туиред и войны, описанной в «Похищении Быка из Куальнге» [Gray 1982, 71–73; O'Rahilly 1976, строки 3877–3883]. Однако наиболее яркими в этом смысле являются примеры того, как божество ставит выдающегося человека лицом к лицу с его неминуемой злой судьбой. В саге о разрушении Дома Да Хога Кормак Кондлонгас, собираясь в опасный путь, встречается с ужасным воплощением богини — красной женщиной, которая моет у брода реки колесницу и сбрую коней, отчего вся река становится красной от крови. Ее пророчество имеет как вербальную, так и визуальную форму, поскольку она говорит: «Я мою сбрую короля, что должен погибнуть» [Stokes 1900, 156–157]. Далее король снова встречается со своей судьбой, на этот раз в облике темнокожей, хромой и косоглазой ведьмы. Она стоит, прислонившись плечом к косяку двери Дома, в который он только что вошел, и предрекает, что скоро на полу будут лежать искалеченные, окровавленные и обезглавленные тела [Stokes 1900, 314–315]². Сходным образом в сюжете о смерти другого короля, Конайре, в «Доме Да Дерга», богиня предстает в виде уродливой старухи; она входит в Дом после заката и объявляет королю: «Ни телу твоему, ни плоти не вырваться из места, куда ты пришел, кроме разве того, что птицы унесут в своих когтях» [Stokes 1901, 56–59]³.

Хотя во всех этих случаях богиня выступает как предвестник злого рока, а не как его творец, мы обнаруживаем, что ужас вселяет не только послание судьбы, но и та, что его передает. Это чувство ярко выражено в поэме IX в., в которой Морриган изображается омывающей тела погибших: «Многи останки тех, что она моет, страшен ее хриплый смех... и сердце ее ненавидит» [Greene, O'Connell 1967, 86–92, № 19]. Изначально провидица и пророчица злого рока, богиня начинает, таким образом, сама казаться ужасной и злобной.

² В обоих случаях имя сверхъестественной женщины дается как Бадб.

³ Здесь гостя перечисляет свои имена, и Бадб — одно из них.

Более того, именно отрицательные черты Морриган подчеркиваются некоторыми церковными авторами. В то время как эвгемеризация является обычным подходом к изображению дохристианских божеств в ирландской нарративной литературе, некоторые клирики проявляют тенденцию к прямой идентификации представителей языческого Иного мира с демонами. Ирландская глосса к латинскому слову *lamia* в библейском тексте Книги Исаяи (34: 14) гласит: «*Monstrum in femine figura .i. mórrígain*» [Stokes, Strachan 1901, 2, строки 6–7]. Так имя «Великой Королевы» становится термином для злого духа. Сходным образом составитель знаменитого глоссария, епископ IX в. Кормак, сын Куленнана, толкует ирландское слово *gúdemain* «лживые злые духи» как *uatha ocus morrignae* «призраки и морриганы» [Meyer 1912, 58, статья 697].

Классическая литература также оказала влияние на традиции изображения ирландской богини. Переводы на ирландский с латинского таких памятников, как «Энеида», «Фиваида» Стация и «Фарсалия» Лукана датируются X в. и далее [Stanford 1970, 13–91]. В ходе работы переводчики пользовались ирландской терминологией применительно к женским персонажам классических текстов. Так, *mórrígan* в сниженном значении «ведьма» или «дьяволица» относится к Иокасте [Calder 1922, строки 87–88]. Термин *badb* или *badb chatha* «Бадб, черная птица битвы» оказывается взаимозаменяемым с *fiúr* «Ярость», и *bandea* «богиня» применительно к Тисифоне [Ibid., строки 151–152, 181–182, 194–195, 3447, 3460, 4313]. Еще одно ирландское выражение, обозначающее богиню, связанную с войной, — *Bé Néit* «Жена Битвы»; очевидно, его источником является Глоссарий Кормака [Ibid., строки 3246–3247, 4448; см. Meyer 1912, 16, статья 168].

Терминологию нельзя рассматривать в отрыве от идеологии. Широко представленные в переводах классической литературы типажи плетуших интриги, злокозненных богинь, мстительных фурий и наводящих ужас женщин-демонов, обозначенные в ирландском именами сверхъестественных существ, в свою очередь неминуемо влияли на изображения богини в собственно ирландском эпическом нарративе того времени. Самая ранняя дошедшая до нас версия эпоса «Похищение Быка из Куальнге» является компиляцией, составленной в XI в. на основе более ранних источников. Мы видим работу редактора XI в. в том, как Морриган отождествляется с Алектю, одной из Фурий латинской литературы [O’Rahilly 1976, строки 954–955]. В тексте также упоминается сверхъестественное существо по имени *in Némain* «Ужас Битвы», которое вызывает панику среди врагов [Ibid., строки 210, 2084–2085, 3537]. В других эпизодах фигурирует триада inferнальных женских персонажей, а именно *Badb*, *Bé Néit* и *Némain*, которые вызывают сходный эффект [Ibid., строки 3942, 4033]. Исконная и классическая традиции здесь переплетаются. Ирландская богиня в обличье Бадб, вороны, ассоциируется с двумя фигурами, чьи имена, «Жена Битвы»

и «Ужас Битвы» указывают на то, что они — не более чем персонифицированные абстракции⁴. Трио наделяется функциями злых духов классической литературы, несущих страх и ужас. Роль ирландской Бадб оказывается ассимилированной в общую картину демонов, летающих над полем битвы.

Существует тем не менее гипотеза, предполагающая связь между такими ирландскими демонами битвы и валькириями. Долго высказывался тезис, что между ирландской и германской мифологией существуют значительные параллели и что эти параллели имеют исток в древних кельто-германских контактах в континентальной Европе [Lottner 1870, 55–57; Donahue 1941, 1–12]. Однако утверждение о родственных мифологических идеях основывается на сделанном *a priori* заключении, что ирландские богини были «ужасными, ведьмоподобными созданиями, связанными с хищными птицами, пророчащими войны» [Donahue 1941, 5]. Другими словами, выводы делались на основании крайне ограниченной базы данных. Как мы видели, полный набор свидетельств, предоставляемый ирландской нарративной традицией, делает подобную характеристику Морриган в любом из ее воплощений беспочвенной. Все же эти идеи долгое время были популярны, что видно даже в этимологической версии, связывающей первый элемент имени Морриган с германским *maral/mare* ‘мара’ [Vendryes 1960, s. v. *mórrígan*].

Все ирландские источники недвусмысленно указывают, что раннеирландская Морриган не была ни валькирией, ни богиней войны, но скорее представляла собой многоаспектное божество, в самом имени которого заключены идеи власти и опеки. Она охраняет животных и людей в стране, которая, в свою очередь, является ее персонификацией или местом посещения. Она владеет знанием о жизни и смерти, которое может передать избранному смертному в виде ужасающего предвидения злой судьбы. В какой же степени эти древние представления влияют на отношение к сверхъестественной женщине, сложившееся в Ирландии позже? На уровне нарратива характерно то, что по принципу, сложившемуся в переводах классической литературы, в средневековой ирландской литературе на каждом шагу встречаются демоны битвы, призраки и духи, называемые *badba* и рядом других имен [Sayers 1991, 45–55]. Но эти сверхъестественные существа обычно представляют собой одномерные знамения смерти, лишённые

⁴ Глоссатор Кормаг придумывает объяснение, что Неван была женой Неда «бога войны у ирландцев» [Meuerg 1912, статьи 181, 965]. Никаких свидетельств, подтверждавших бы этот факт, в ирландской литературе нет. Обозначение Кормагом в другом месте Марса как бога войны [Ibid.: статья 892] указывает, что на интерпретацию Кормагом ирландских верований повлияла модель классического пантеона. В «Книге Захватов» Неван один раз выступает в паре с Феа, другой раз с Бадб, в качестве жен Неда [Best, O’Brien 1956, I, строки 1183, 1412–1413].

сколь-нибудь различимой женской природы. Более важно, на уровне концепций, постоянное изображение сверхъестественных женщин в роли косвенной причины смерти героя, «подстрекателя» судьбы. Хотя роль божественной силы в наблюдении над землей и ее богатствами со временем уменьшается в представлениях людей, судьба человеческой жизни все же остается тайной, недоступной уму смертных. Даже в христианизированном обществе Ирландии мифические знамена судьбы все также действенны, поскольку человек всегда тщетно пытается постичь тайну своего конца. Посланцы смерти сохраняют женский облик. Описание войны, датируемое XIV в., вновь содержит образ страшной женщины, омывающей окровавленные тела убитых [O'Grady 1929, I, 104–105, 140–141; II, 93–94, 124–125]. До более всего в традиции сохраняется темная сторона силы Морриган.

ЛИТЕРАТУРА

- Best, O'Brien 1956 — *The Book of Leinster, formerly Lebar na Núachongbála II / R. I. Best, M. A. O'Brien (eds.). Dublin, 1956.*
- Bhreathnach 1982 — *Bhreathnach M. The Sovereignty Goddess as Goddess of Death? // Zeitschrift für celtische Philologie. 1982. 39. S. 243–260.*
- Calder 1922 — *Togail na Tebe: The Thebaid of Statius / G. Calder (ed.). Cambridge, 1922.*
- Carey 1983 — *Carey J. Notes on the Irish War-Goddess // Éigse. 1983. 19. P. 263–275.*
- Carey 1993 — *Carey J. A New Introduction to «Lebor Gabála Érenn»: The Book of the Taking of Ireland // Lebor Gabála Érenn I–IV. Irish Texts Society / R. A. S. Macalister (ed.). Dublin, 1993.*
- Corthals 1987 — *Táin Bó Regamna: Eine Vorersahlung zur Táin Bó Cúailnge / J. Corthals (ed.). Vienna, 1987.*
- DIL — *Dictionary of the Irish Language. Royal Irish Academy. Dublin. 1913–.*
- Donahue 1941 — *Donahue C. The Valkyries and the Irish War-Goddesses // Publications of the Modern Language Association of America. 1941. 56. P. 1–12.*
- Fraser 1915 — *Fraser J. The First Battle of Moytura // Ériu. 1915. 8. P. 1–63.*
- Gort na Morrignai, Lis na Morrighna: см.: Hogan 1910.
- Gray 1982 — *Cath Maige Tuired: the Second Battle of Mag Tuired. Irish Texts Society / E. A. Gray (ed.). Dublin, 1982.*
- Greene, O'Connor 1967 — *A Golden Treasury of Irish Poetry AD 600 to 1200 / D. Greene, F. O'Connor (eds.). London, 1967.*
- Gwynn 1906–1924 — *Gwynn E. The Metrical Dindshenchas, II and IV. Dublin, 1906–1924.*
- Hennesy 1870–1872 — *Hennesy W. M. The Ancient Irish Goddess of War // Revue celtique. 1 (1870). P. 32–55; Corrections and additions // Ibid. 2 (1872). P. 489–492.*
- Hogan 1910 — *Hogan E. Onomasticon Goedelicum. Dublin; London, 1910.*
- Le Roux, Guyonvar'ch 1983 — *Le Roux F., Guyonvar'ch C.-J. Mórrígan — Bodb — Macha: La souveraineté guerrière de l'Irlande. Rennes, 1983.*

- Lottner 1870 — *Lottner C.* [Addendum to Hennesy 1870] // *Revue celtique*. 1870. 1. P. 55–57.
- Macalister 1938–1942 — Lebor Gabála Érenn I–IV. Irish Texts Society (repr. 1993) / R. A. Macalister (ed.). Dublin, 1938–1942.
- Meyer 1889–1990 — *Meyer K.* The Adventure of Nera // *Revue celtique*. 10 (1889). P. 212–281; 11 (1890). P. 209–210.
- Meyer 1912 — Sanas Cormaic: An Old-Irish Glossary compiled by Cormac úa Cuilleinnáin, King-Bishop of Cashel in the Ninth Century. Anecdota from Irish Manuscripts 4 / K. Meyer (ed.). Halle; Dublin, 1912.
- Murphy 1954 — *Murphy G.* Notes on Cath Maige Tuired // *Éigse*. 1954. 7. P. 191–198.
- Ó Cathasaigh 1993 — *Ó Cathasaigh T.* Mythology in Táin Bó Cúailnge // *Studien zur Táin Bó Cúailnge* / H. L. C. Tristram (ed.). Tübingen, 1993. P. 114–132.
- O'Grady 1929 — *Caithreim Thoirdhealbháigh: The Triumphs of Turlough*, 2 vols. Irish Texts Society / S. H. O'Grady (ed.). Dublin, 1929.
- O'Rahilly 1976 — *Táin Bó Cúailnge: Recension 1* / C. O'Rahilly (ed.). Dublin, 1976.
- Ross 1973 — *Ross A.* The Divine Hag of the Pagan Celts // V. Newall (ed.). *The Witch Figure*. London; Boston, Mass, 1973. P. 139–164.
- Sayers 1991 — *Sayers W.* Airdrech, Sirite and Other Early Irish Battlefield Spirits // *Éigse*. 1991. 25. P. 45–55.
- Sjæstedt 1940 — *Sjæstedt M.-L.* Gods and Heroes of the Celts. Paris, 1940. (Repr.: Berkeley, California, 1982.)
- Stanford 1970 — *Stanford W. B.* Towards a History of Classical Influences in Ireland // *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Dublin, 1970. 70.
- Stokes 1892 — *Stokes W.* The Bodleian Dinnsenchas // *Folk-lore*. 1892. 3. P. 470–471.
- Stokes 1894 — *Stokes W.* The Prose Tales in the Rennes Dinnsenchas // *Revue celtique*. 1894. 15. P. 292–293.
- Stokes 1900 — *Stokes W.* Da Choca's Hostel // *Revue celtique*. 21 (1900). P. 149–165, 312–27, 388–402.
- Stokes 1901–1902 — *Stokes W.* The Destruction of Da Derga's Hostel // *Revue celtique*. 22 (1901). P. 9–16, 165–215, 282–329, 390–437; 23 (1902). P. 56–59, 88.
- Stokes, Strachan 1901 — *Stokes W., Strachan J.* Thesaurus Palaeohibernicus. I. Dublin, 1901. (Repr.: Dublin, 1975.)
- Tymoczko 1981 — *Tymoczko M.* Two Death-Tales from the Ulster Cycle: The Death of Cú Roi and the Death of Cú Chulainn. Dublin, 1981.
- Tymoczko 1990 — *Tymoczko M.* The Semantic Fields of Early Irish Terms for Black Birds and their Implications for Species Taxonomy // *Celtic Language, Celtic Culture: A Festschrift for Eric P. Hamp* / A. T. E. Matonis and D. F. Melia (eds.). Van Nuys, California, 1990. P. 151–171.
- Vendryes 1960 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien: MNOP. Paris, 1960.



**II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ
В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

О. А. Смирницкая

ИМЕНА ВЕЛИКАНШ В «ЭДДЕ» И ТУЛЕ



О великанах и великаншах скандинавской мифологии существует большая литература (из специальных работ см., например, [Ellis 1941; Holtsmark 1949; Ciklamini 1961]; см. также оригинальное освещение данной темы в [Clunies Ross 1994]. В научном наследии Лотте Мотц († 1997) мы найдем целую серию работ, им посвященную [Motz 1979–1980; 1981 (1) (2); 1982; 1984; 1985; 1987; 1988]. Работы эти содержат поистине энциклопедический свод данных о великанах и их характерологических признаках, об их взаимоотношении с богами и людьми, а также о народных поверьях и ритуалах, с ними связанных. Но по своему замыслу это прежде всего «апология великанов», подразумевающая пересмотр их места в мифологическом мире. Как полагает Л. Мотц, у исследователей сложилось предвзятое отношение к великанам. В них видят обычно только расу, враждебную богам, и воплощение разрушительных сил хаоса, до поры до времени сдерживаемых богами. Ответственность великанов за грядущую гибель мира, впрочем, также не вполне ясна, поскольку противниками богов в эсхатологическом мифе оказываются великаны, не известные из других мифов, а может быть, и представляющие какую-то особую расу, более близкую к чудовищам [Motz 1979–1980, 395–396].

В том же ключе написана и специальная статья Л. Мотц, посвященная именам великанш [Motz 1981 (1)]. Автор призывает взглянуть на великанш более объективно и ссылается на те известные мифы, в которых великанши вольно или чаще невольно сотрудничают с богами и вступают в союз с ними. Мед поэзии, — напоминает она, — был добыт у великанши Гуннлёд. Грид одолжила Тору железные рукавицы и свой Пояс Силы, а другая великанша, Хюррокин, помогла столкнуть на воду погребальный корабль Бальдра. Две великанши, Скади и Герд, сочетались браком с богами, и от них идут династии скандинавских правителей [Ibid., 495–496]. Подобным же образом и в сагах (имеются в виду в основном «фантастические», или «лживые саги», действие которых часто происходит вне Исландии) великанши нередко покровительствуют героям, врачуют их раны, становятся их возлюбленными. Все это позволяет говорить Л. Мотц о «благоприятном влиянии великанш (giantesses) и тролльчих (troll-women)» на жизнь людей [Ibid., 496]. Она исследует семантику их имен, дабы найти в них подтверждение своей общей концепции и, действительно, находит такое подтверждение, рассматривая в одном ряду великанш из обеих «Эдд», из тулы великанш, включенной в некоторые рукописи «Младшей Эдды», а также из «фантастических саг». Семантика эта рисует, по мнению исследовательницы, неоднозначный образ великанш, воинственных, но иногда стремящихся к уединенной жизни, безобразных и злых, но часто пригожих, щедрых, веселых и хороших хозяек, пасущих вдали от людских селений свои стада. Лишь эротический аспект великанш, важный в эддических мифах и в сагах, как выясняется, не находит отражения в их именах [Ibid., 506].

Я с большим уважением отношусь к трудам Лотте Мотц, автора многих плодотворных идей и непревзойденного знатока скандинавских источников;

но в данном случае, изучая внутренний мир и образ жизни великанш, исследовательница, как представляется, уходит от природы изучаемых ею источников. Она читает древнеисландские памятники и переводит имена великанш, не принимая в расчет дистанции между эддическими мифами, занимательными сюжетами «фантастических саг» и синтезированным перечнем наименований в туле. Л. Мотц употребляет слова *giantesses* и *troll-women*, но не считает принципиальной разницу между их референтами¹. Между тем в древнеисландском языке нет общего слова для великанш, и существа, называемые так в переводах, — это существа разной природы, занимающие далеко не одно и то же место в мифологической иерархии. Нет уверенности и в том, что все имена из коллекции Л. Мотц принадлежат одному типу номинации и могут изучаться как готовый материал, не требующий предварительного теоретического осмысления. Имена великанш, как я надеюсь показать в предлагаемой работе, — это не данность, известная нам из текстов, а сложная проблема, уводящая далеко в глубь мифа и в глубь языка в его мифотворческой функции.

Итак, есть великанши и великанши (и в этом смысле название настоящей статьи, как и статьи Лотте Мотц — «*Giantesses and their Names*», способно дезориентировать). Эддические великанши живут в своем мире — Йотунхейме и называются *þursa meyjar* «девы турсов», *mejar bergriða* «девы горных великанов» или оскорбительно — «ведьмами»: так переводятся обычно слова *hála*, *fála* и *gýgr*. Из рассказа «Младшей Эдды» следует, что за великаншей Хюррокин (столкнувшей корабль Бальдра) послали в Йотунхейм, но в самом рассказе она обозначается как *gýgr* — «ведьма» (SnE 58). Гораздо чаще великанши обозначаются просто как «девы», или «жены», или же «дочери» и «матери» других великанов. Все, в конце концов, зависит от того, какая роль отводится им в мифе. Но что особенно важно, они предстают в обеих «Эддах» как участницы мифологических событий, как наделенные индивидуальностью персонажи мифов, вступающие с богами в те или иные отношения и в этом плане с ними сопоставимые. Естественно, что великанши, действующие в мифах, снабжаются индивидуальными именами. Если говорить о внутренней форме данных имен, то, как нетрудно заметить, она иногда мотивируется функцией эддических великанш в конкретном мифе. Так, побиваемая Тором Гьяльп (миф о поездке Тора к Гейррёду (SnE 88–90)) вопит, и такова внутренняя форма ее имени: к *gjalpa* «вопить»; ср. совр. англ. *yelp* (но имя ее сестры Грейп, также пострадавшей от Тора, означает просто «хватка», к *grípa* «хватать»). Имя великанши Герд, к которой сватается Фрейр (Skm, SnE 37–38),

¹ В других своих статьях Л. Мотц настаивает на взаимозаменяемости таких обозначений великанов, как *jötunn*, *risi*, *troll* и *þurs* [1984, 180] и называет великана Хрунгнира троллем. Но в «Младшей Эдде» обитатель Йотунхейма Хрунгнир называется исключительно йотуном (SnE 85–88), само же слово «тролль» употребляется едва ли не только в выражении *berja tröll* «бить великанов».

чаще всего интерпретируют, следуя М. Ульсену, как «огороженное поле», и возводят его к календарному мифу о браке бога света с землей². Напротив, имя Хримгерд — великанши, с которой ведет ритуальную перебранку Атли, соратник Хельги (ННv 12–30), акцентирует ее принадлежность к чуждому племени хримтурсов («кинеистых турсов»), ее агрессивность и враждебность героям. Впрочем, не следует ожидать, что все имена непосредственно мотивируются мифологическим сюжетом. В контексте данного сообщения важно отметить лишь тот факт, что имена великанш-деятельниц не выделяются в какой-либо отдельный класс сравнительно с именами других наделенных индивидуальностью персонажей мифа.

Однако уже в эддических текстах некоторые великанши упоминаются лишь в составе группы. И мы можем убедиться, что эти, принадлежащие группе, имена заметным образом отличаются от единичных имен. Наиболее явно это отличие проявляется в самой форме имени. Такова минимальная группа — близнечная пара Фенья и Менья из «Песни о Гротти». В прошлом, как следует из их монолога, они жили среди горных великанов — *bergrisar* (Grt 9; 10) и совершили немало ратных подвигов; но был бы неправомерным вопрос, как их тогда звали. Сейчас они рабыни у конунга Фроди, вертящие мельничный жернов (и намалывающие ему судьбу), и имена их низкие и рабские. Фономорфология имен Фенья и Менья весьма примечательна. Она сближает их с широко известными наименованиями-повторами, представленными в низовом фольклоре у многих народов. Отличительная черта подобных наименований — мена начального согласного на сонорный [m]. Позволю себе ограничиться доступными мне в настоящий момент диалектными и просторечными примерами. *Kav-mav* («корова-морова»), в сердцах скажет карабахский армянин в ответ на вопрос, много ли у него осталось скота; или: *t'arr-marr* («дерево-мерево»), в смысле «ни единого дерева». Ту же природу имеют происходящие из разных источников (не всегда ясных) и наши *шахер-махер*, *шурь-мурь*, *фигли-мигли*, а также, может быть, *менять шило на мыло*. Но особенно симптоматично, что в перечнях имен таких, объединяемых в группы, великанш явным образом доминирует один парадигматический тип *-ōn*-основы.

Так, к *-ōn*-основам (так называемому слабому склонению) принадлежат пять из девяти имен великанш, породивших Хеймдалля; вот полный их перечень из «Песни о Хюндле» (Hdl 37): *Giálp*, *Greip*, *Eistla*, *Eyrgiafa*, *Úlfrún*, *Angeya*, *Imðr*, *Atla*, *Iárnsaxa*.

Загадка рождения Хеймдалля не получила убедительного решения, и неизвестно, кто были эти великанши. Высказывалось — среди многих дру-

² Л. Мотц истолковывает имя *Gerðr* как «ограждение» и предлагает новое толкование мифа о сватовстве Бальдра [Motz 1981 (2)]; см. также [Polomé 1987; Lönnroth 1978; Steinsland 1991].

гих — предположение, что матери Хеймдалля должны пониматься как морские волны — дочери Эгира [Ohlmarks 1937]. Но дочери Эгира носят другие имена (см. ниже), и большинство исследователей не согласно с этим предположением. В контексте же настоящей работы представляет интерес тот факт, что три из четырех «сильных» имен матерей Хеймдалля (Gíalp, Greip, Imðr) известны из других мифов (ср. Imðar dóttir в НН I 43.6), тогда как «слабые» имена известны лишь из данного перечня и из тулы великанш (см. их толкование в разделе, посвященном туле).

Преобладают *-ðn*-основы и в перечне волн — дочерей великана Эгира, известном из «Младшей Эдды»: **Himínglæva, Dúfa, Blóðughadda, Hefring, Uðr, Hrönn, Bylgjz, Bára, Kólga** (SnE 135)³.

Заканчивая на этом краткий обзор эддического материала, заметим, к слову, что *-ðn*-основы, как и следует ожидать, абсолютно господствуют в перечне рабынь из «Песни о Риге»: Rþ 13. 2–8. *Drumba oc Kumba, // Øcqvínkálfa / oc Arinnefia, // Ysia oc Ambát, / Eikintiasna, // Tötrughypia / oc Trönobeina*⁴ (исключение представляет имя *Ambát*, которое и значит, собственно, «рабыня, служанка»).

Тула великанш. Основная проблема статьи, пока лишь едва намеченная, требует обращения к иному перечню, гораздо более пространному и по существу внеэддическому. Речь идет о туле великанш, включенной в некоторые рукописи «Младшей Эдды»⁵. Приведем ее текст (SnE 197–198).

1 Skalk trollkvinna
telja heiti
Gríðr ok Gnissa,
Grýla, Brýja,

5 Glumra, Geitla,
Gríma ok Bakrauf,
Guma, Gestilja,
Grottintanna.
Gjálp, Hyrrokkin,

³ Приблизительный перевод всего перечня: «Небесный Блеск», «Голубка», «Кровавые Волосы», «Прибой», «Волна», «Всплеск», «Вал», «Бурун», «Рябь» (МЭ 122). Ср. об имени «Волна» (Uðr) с. 74 наст. изд.

⁴ Приблизительный перевод: «Коротышка», «Кочерыжка», «Толстоногая», «Чумазая», «Торопыга», «Служанка», «Оборванка», «Долговязая». Значение имени *Eikintiasna* неясно.

⁵ Тулы, т. е. перечни наименований, приводятся в рукописях «Младшей Эдды» сразу после главы «Язык поэзии». В отличие от эддических тул, всегда сюжетно мотивированных, они представляют собой автономные стихотворные тексты. Содержащийся в них материал весьма неоднороден, и принципы его систематизации в большой мере определяются заглавным референтом. Заметим, в частности, что тула йотунов несходна с тулой великанш (тролльчих) уже в том отношении, что содержит почти исключительно имена, известные из мифов. См. также след. сноску.

- | | |
|--|---|
| <p>10 Hengikepta,
Gneip ok Gneþja,
Geysa, Hála,
Hörm ok Hróga,
Harðgreip, Forað,</p> <p>15 Hryðja, Hveðra
ok Hölgabrúðr.
Hríngerðr, Hæra,
Herþja, Fála,
Imð, Járnþaxa,</p> <p>20 Ima, Fjölvör,
Mörm, Íviði.
Amgerðr, Simul,
Sívör, Skríkja,
Sveipinfalda,</p> | <p>25 Öflugbarða
ok Járnglumra,
Ímgerðr, Áma
ok Járnviðja
Margerðr, Atla</p> <p>30 Eisurfála,
Leikn, Munnharpa
ok Myrkriða.
Leivör, Ljóta
ok Loðinþingra,</p> <p>35 Kráka, Varðrún
ok Kjallandi,
Vigglöð, Þurbörð —
viljum nefna
Rýgi síðrast</p> <p>40 ok Rifingöflu.</p> |
|--|---|

Следует отнестись с вниманием к начальным строкам тулы: «Я перечислю хейти великанш (троллячих)». Составитель тулы знал, что говорил. Мы находим в ней ряд имен, знакомых по эддическим мифам (например, *Griðr, Gjálp, Gneip, Hyrrokin, Hrimgerðr*), но они являются здесь в совершенно новом качестве. Они утоплены среди преобладающих *-ðn*-основных имен, почти ни одно из которых неизвестно (в качестве имени собственно) из эддических источников и лишь некоторые встречаются в скальдических кеннингах. Тула представляет великанш как множество, но множественные, изъятые из мифа великанши — это уже не эддические персонажи; это существа низшей мифологии — троллячихи. Эддические великанши уравниваются с ними в туле, лишаясь своего статуса; а их имена превращаются в хейти⁶.

Хейти — это, собственно, поэтические синонимы. И другой стороной превращения эддических великанш в троллячих является утрата противопоставления между именами собственными и апеллятивными обозначениями великанш. Заглавная буква, с которой пишутся эти наименования в современных изданиях, и указания словарей (впрочем, весьма непоследо-

⁶ Показательно, что далеко не все тулы, включенные в рукописи «Младшей Эдды», содержат в зачине слово *heiti*. Так, перечень асинь вводится словами: *Nú skal ásýnjur allar nefna* «Теперь следует назвать всех асинь»; перечень имен Тора — словами: *Þórr heitir Atli* «Тор зовется Атли (Свирепым)». Ср. начальные строки тулы мужей: *Mál er at segja / tanna heiti* «Время сказать хейти мужей»; и тулы мечей: *Ek mun segja / sverða heiti* «Я скажу хейти мечей». Подробно о хейти в тулах см.: [Гуревич 1984].

вательные) не должны вводить нас в заблуждение. Проиллюстрируем сказанное следующим примером. В «Песни о Хельги Сыне Хьёрварда» один из ее героев, Атли, вступает в перебранку с великаншей. Он обращается к ней уничижительно, но просит при этом назваться по имени: ННv 16. *Hvé þú heitir, / hála nágráðug? // Nefndu þin, fála, föður!* «Как тебя звать, ведьма (*hála*), охочая до трупов? Назови, ведьма (*fála*), своего отца!». Та отвечает: 17. *Hríngerðr ec heiti!* «Зовусь я Хримгерд!». Контраст поэтических синонимов великанши и имени собственного, столь важный для этого отрывка, снят в туле. В качестве хейти они равноправны, т.е. лишены индивидуализирующей функции. По-видимому, тролльчихи, в отличие от эддических великанш-деятелиц, и не имеют индивидуальности в низшей мифологии. Точнее же говоря, они обладают лишь коллективной, видовой индивидуальностью. К ним с наибольшим основанием может быть применено следующее рассуждение М. И. Стеблин-Каменского: «Возможно ли, однако, <...> совпадение общего и частного в сознании. По-видимому, именно такой тип обобщения представляет собой то совпадение особи с видом, которое, если верить этнографам, обычно имеет место в восприятии дикарем-охотником дикого животного. В чувственном восприятии (но не в сознании, конечно) такое совпадение возможно и у цивилизованного человека: если в его поле зрения не появляется одновременно больше одной особи данного дикого животного, то эти особи, а тем самым особь и вид, для него неразличимы. Но у дикаря-охотника совпадение особи с видом происходит, конечно, не только в восприятии, но и в сознании, и надо полагать, что когда-то такое совпадение было правилом» [Стеблин-Каменский 1978, 156].

Итак, следует предположить, что существа низшей мифологии, называемые *trollkonur*, для того, кто сталкивается с ними, все на одно лицо или, точнее, лица своего не имеют. Поэтому не может быть у них и *собственных* имен. В исландской прозе, претендующей на правду, они, в общем случае, называются просто *trollkonur*⁷. Безымянные тролльчихи изредка встречаются и в «Эддах». Так, в прозе «Песни о Хельги сыне Хьёрварда» рассказывается как Хедин, брат Хельги, «ехал домой из леса в вечер под Йоль и встретил женщину-тролля; она ехала верхом на волке, и змеи были у нее удилами» [СЭ, 83]. Имя тролльчихе не нужно, и оно не будет названо, хотя разговор между тролльчихой и Хедином имел важные последствия для судьбы героя песни. Встретил в лесу тролльчиху и скальд Браги,

⁷ К прозе, претендующей на правду, следует отнести и записанные лишь в новое время исландские сказки-бывальщины, события которых привязаны к конкретному месту и времени. Великанши обычно называются в них просто *trollkonur*. Но существует сказочный сюжет о разгадывании имени тролльчихи: тролльчиха, имя которой названо, теряет свою силу и исчезает (ИР 80–82).

как о том рассказывается в «Младшей Эдде»: «Браги Старый проезжал раз поздним вечером по лесу, и одна великанша (trollkona) обратилась к нему со строфой» [МЭ, 161]. Троллячиха говорит далее вису на тему, что такое тролль, но слова ее темны и не поддаются истолкованию [см. Гуревич 1993; Смирницкая 2000].

Что такое троллячиха сообщает нам внятно и достоверно тула. В этом, как можно думать, и состоит ее функция. Иначе говоря, приводимые в ней хейти, в отличие от имен собственных, денотируют не отдельную особь (в чем состоит функция имени собственного), а весь вид, совпадающий в сознании с особью. Но в отличие от простых апеллативов, которые могут не иметь ясной мотивировки (как, например, само слово troll), хейти в туле, как правило, этимологически прозрачны и этим сближаются с «говорящими именами» (поэтому эддические имена так хорошо интегрируются в туле). Итак, они обозначают совокупность признаков, присущих троллячихе как таковой. По наблюдениям Лотте Мотц, имена великанш характеризуют их как существ с различным характером (см. выше). Мы, однако, не найдем ничего подобного в туле. Хейти, образующие стержень тулы (и, возможно, отчасти для нее придуманные), имеют разную мотивировку, но все признаки троллячих составляют в единый, хотя и несколько диффузный, образ. Для троллячих, осаждающих человека в его собственном мире, характерны следующие признаки ⁸.

(а) Они существа безвидные, мглистые, сумрачные:

Hæra (17), к *hárr* «седой».

Íma (20), «темная»; также хейти *битвы* (ср. [НН I. 53] *æstr á ímu* «славнейший в битве») и *волчицы* (в туле); ср. *ímr* как хейти *волка* и *великана*, а также *ím* «пепел» // фар. *im* «ржавчина» и др.

Áma (22), к *ámr* «темный, ржавый (о цвете)» — в атрибутах *брони*, *волка*, *крови*, *камня*, *корабля* и др.; также как хейти *великана* (в туле) и как имя персонажа предания в *Hyndl. 18*. Ср. *átusótt* «рожа» (болезнь).

Myrkriða (32) «ночная всадница», к *myrkr* «темный, сумрачный» и *riða* «ехать верхом»; ср. *Hrbl. 20. Miclar manvélar / ec hafða við myrcrīðor* «Немало тешился я с ночными всадницами».

(б) Они скрываются или сами скрывают:

Fála (18), ср. также как обозначение великанши, ведьмы в *ННv 16* (см. выше); возможно к *fela* «прятать, хоронить» [Motz 1981 (1), 500]; иначе [Vries, 100].

⁸ Приводимые ниже хейти представляют собой в большинстве случаев производные либо сложные имена. Многие из них образуются по конверсии от прилагательного или глагола. Имена с менее ясной внутренней формой не переводятся, но отсылаются к наиболее вероятному этимону.

Hála (12), как обозначение великанши, ведьмы в ННv 16; к **helan* «прятать, хоронить» в да., дс., двн. *helan*; сюда же *Hel* «владычица преисподней».

Sveipinfalda (24), к *sveipa* «закутывать, окутывать» и *faldr* «капошон».

Gríma (6), ср. *gríma* — (1) «маска», (2) «шлем», а также (3) «ночь» (в Alv 30 и у скальдов; ср. Háv 74.3. *hverf er haustgríma* «переменчива осенняя ночь») и (4) «звериная голова» (на носу корабля).

(в) Они выпирают или нависают:

Gnerja (11) «вздвигающаяся», к *gnara* «вздвигаться», «склоняться» (ср. Vg. 7. 5–6. *gnapir grær jór yfir gram dauðom* «склоняется серый конь над мертвым князем»).

Bryja (4), ср. *bry* как обозначение великана (LP, 69); возможно к и.-е. **bhreu* «пухнуть» (Vries, 61).

Hrúga (13) «куча, груды»; апеллятив с этим значением широко употребителен в прозе, ср. совр. исл. *hrúga* — (1) «куча, груды», (2) «небольшой стог сена».

(г) Они нестройно шумят, галдят, кричат, каркают, пыхтят:

Glumra (5) «гремящая», **Járnglumra** (26) «лязгающая», к *glumra* «греметь, грохотать» (сюда же *glymr* «шум», *glytja* «шуметь») и *járn* «железо».

Herkja (18) «грохочущая», к *hark* «грохот»; в Gðr III *Herkja* — имя рабыни, наложницы Атли.

Gnissa (3), ср. норв. *gnisse* «тереться (обо что-л.)», шв. диал. *gnissa* «пыхтеть».

Kráka (35) «ворона»; ср. в эддической песни — о Локи: Ls 43.5. *meinkráka* — «зловредная ворона».

(д) Они агрессивны и воинственны:

Geysa (12) «извергающая», к *geysa* «извергать».

Jarnsaxa (19), к *járn* «железо» и *sax* «короткий меч».

Eisurfála (30), к *eisa* «фваться вперед» (например, о корабле) и *fála* (см. выше).

(е) Они безобразны:

Ljóta (33), к *ljóta* «безобразный».

Grottintanna (8) «редкозубая» (?), где *grottinn*, прил. к ннорв. *grott* «трещина» (Vries, 191); менее вероятно к *Grotti* — мифологическая мельница, а далее к **gruntan* «размалывать» [ср. Motz 1981 (1), 502]; *-tanna* — к *tönn* «зуб».

Hengikepta (10) «с отвисшей челюстью», к *hengja* «висеть» и *kjöpr* «челюсть».

Loðfingra (34) «с мохнатыми пальцами», к *loðinn*, прил. «мохнатый», «густой» (о волосах, шерсти, траве); ср., напр., гот. *liudan*, да. *lëodan* «фасты»; *-fingra* — к *fingr* «палец».

(ж) В силу всего сказанного, великанши наводят ужас:

Atla (24), к *atall* «свирепый». В сцене перебранки с эддической великаншей Хримгерд (см. выше) имя Atli обыгрывается ее противником: ННv 15.1–2. *Atli ec heiti, / atall scal ec þér vera* «Атли зовусь, свиреп к тебе я буду».

Grýla (4), к *grýla* «пугало». Это единственная великанша из тулы, получившая большую популярность в исландском фольклоре. *Grýla* — «бука», которой пугают непослушных детей; песенки о ней разрослись в целый фольклорный жанр. В древности ее представляли как лисицу с пятнадцатью хвостами.

Gríma (6), см. выше.

Итак, trollkonur в изображении тулы — это порождения хаоса, с которыми человеку постоянно приходится иметь дело в его собственном мире. Уже приведенный материал позволяет вместе с тем заметить, что хейти великанш (троллячих) вплотную смыкаются с иными, не принадлежащими туле *-ðn*-основными наименованиями, служащими обозначением смутных, безвидных, морочащих и дезориентирующих — словом, проницаемых для хаоса участков мира. На этих участках теряется сама грань между живым и неживым, между великаншами и хищными животными и общей для тех и других средой обитания («Кто их знает — пень или волк?»). Так, *gríma* — это хейти великанши, но это также обозначения *маски* и *шлема*, а также *ночи* и *головы зверя* на носу корабля. Из предшествующего рассуждения следует, что хейти великанши не противопоставляется в качестве имени собственного остальным наименованиям в этом ряду; так, были бы неверными утверждения типа «есть великанша по имени Маска (или Ночь, или Корабельное Чудище)». Можно согласиться с авторами словарей, выделяющими несколько значений слова *gríma*, в соответствии с числом референтов. Необходимо только заметить, что лексикографические описания по необходимости демифологизируют картину мира, в которой отсутствует сама граница между *ночью* и *великаншей*; *маской* и *великаншей*; *корабельным чудищем* и *великаншей*. «Секирам дают имена великанш», — писал Снорри Стурлусон в «Языке поэзии» ([МЭ, 153]; в оригинале: *øxar kalla menn trollkvinna heitum*). Надо думать, подобные обозначения секир не сразу стали метафорой и условностью поэтического языка.

Сказанное, очевидно, верно не только в отношении таких «полисемантических» образований, как *gríma* или *íma* («великанша», «волчица», «битва»), но и в отношении всех хейти великанш, совпадающих с обозначением иных референтов, т. е. семантически выступающих за границы тулы. Раздвигая далее границы анализа, мы можем сделать и более общее наблюдение: материал *-ðn*-основных существительных за пределами тулы свидетельствует об *однотипности хейти великанш и обозначений соприродных им участков действительности*.

Иначе говоря, представив себе тулу как «ствол» целостного лексико-грамматического дерева, мы можем воочию видеть, каким образом язык производит категоризацию действительности, соединяя этот ствол с отдельными ветвями — словами, тяготеющими друг к другу одновременно семантически и грамматически. Очертим в виде лексических списков (неизбежно неполных) некоторые из этих ветвей. Следует предварительно заметить, что большинство упоминаемых ниже слов либо являются скандинавизмами, либо переоформляются в скандинавских диалектах по *-ðn*-основам (ср. дисл. *gríma* и да. *gríma*, *-an*- м. р.).

Великанши *безвидны, мглысты, сумрачны*; они *скрывают и сами скрыты*. Содержащие данные признаки хейти находят продолжение в таких, например, словах, как *héla* «иней» (ср. хейти великанши *hála*), *þoka* «туман» и *hélu-þoka* «туман (зимой)», *drífa* «вьюга»; *óttá* «предраассветная часть ночи» и *njóla* (вариант к *njól*) «ночь» (поэт.), *haustgríma* «осенняя ночь»; а также *hekla* «плащ с капюшоном», *húfa* «капюшон», *blæja* «покрывало, саван», *skikkja* «накидка»; может быть, и *lína* (вариант к *lin*) «покрывало на голове невесты»; *gríma* «маска», «шлем» принадлежит сюда же.

Великанши *выпирают* или *нависают в сумерках или тумане*, как *gnípa* «вершина (горы, скалы)» (ср. хейти *gnepja*), или *hrúga* «куча, груды», или *þúfa* «бугор». Они *кричат* подобно зловеющим птицам — *kráka* «ворона» и *ugla* «сова» (ср. обозначение Локи как *meinkráka*). Они *шумны и агрессивны* как *skæra* «распря», *þjarka* «битва, распря», *áfa* «вражда», *róma* и *vig-þríma* «грохот битвы», *senna* «перебранка», а также *íma* «битва».

Номинационная функция *-ðn*-основ как инструмента категоризации действительности в языке и в архаическом сознании — это, однако, отдельная тема, которая должна быть и рассмотрена особо. В заключительной же части настоящей работы мы вновь вернемся к мифологическим именам.

Высокие и низкие имена в грамматическом и функциональном осещении. Иерархизирующая функция грамматической парадигматики проявляется на двух полюсах мифологической номинации. Низким и массовым именам (хейти) великанш типа *Áma*, *Íma* «темная», *Hrúga* «груды» противостоят в мифе «штучные» высокие имена: *Urðr* «судьба» (*норна*), *Unnr* «волна» (дочь *Эгира*), *Naúdr* «нужда, нуда» (*руна*), *Alvitr* — букв. «инакое существо» (*валькирия*), *Híldr* «битва» (*валькирия*), *Gunnr*, *Guðr* «битва» (*валькирия*), *Auðr* «судьба»⁹, *Frúdr* «сила» (дочь Тора) и, наконец, *Gerðr* «заграждение» (?) (*великанша*).

Основанием для сравнения высоких и низких имен служит их совпадение в типичном случае с апеллятивами. Заметим, что для остальных (т.е. со-

⁹ *Auðr* — имя основательницы знатного исландского рода (Ауд Глубокомыслая); смешалось в традиции с именем *Uðr* (*Unnr*).

ставляющих подавляющее большинство) мифологических имен совпадение с апеллятивами (ср. *Freyja* «госпожа», *Skadi* «вред, пагуба») в целом нехарактерно. Чаще всего речь может идти лишь о более или менее прозрачной их этимологической мотивировке.

Основанием же для выделения высоких и низких имен как особых поляризованных классов служит, как уже было сказано, их грамматическая парадигма. При этом низкие имена принадлежат инновационной и продуктивной парадигме (*-ōn*-основы) и в своем большинстве являются скандинавскими новообразованиями. Как единицы языка, они образуют открытое множество, ограниченное для нас лишь рамками стихотворной тулы.

Высокие имена (= апеллятивы) унаследованы из общегерманской эпохи. Но их выделенность в древнеисландском словаре определяется не их древностью, а прежде всего их грамматической отмеченностью. Слова *uðr*, *unnr*, *pauðr*, *vætr* (*-vitr*); *híldr*, *gunnr*, *þrúðr*- (только в композитах), *Geðr* (апеллятив отсутствует) формируют и, по существу, исчерпывают малые субпарадигмы внутри *-i*-, *-ið*-основ жен. р. в древнеисландском языке.

Первые четыре слова выделяются из числа *-i*-основ жен. р. тем, что в них сохранился, в виде исключения, сигматический (*-r < *-iz*) показатель им. п., ед. ч. (ср. *tíð* «время», *sorg* «горе, печаль», *sótt* «болезнь», *ætt* «род») ¹⁰. Как следствие, в ед. ч. они грамматически приравниваются к *-i*-основам м. р. Апеллятив *urðr* (*yrðr*) трактуется в «Перечне Инглингов» как существительное муж. р. и переводится обычно как «смерть»: УТ 28. 1. *Ok sá yrðr* «и такая смерть».

Следующие четыре слова принадлежат *-ið*-основам, но выделяются из их числа отсутствием обязательной для данной типологии палатальной перегласовки (ср. в большой парадигме: *ylgr* «волчица», *merr* «кобыла» при *úlfr* «волк», *marr* «конь»). Особого комментария, может быть, заслуживает имя *Geðr*: следует принять во внимание, что гласная [e] в нем — не результат палатальной перегласовки [a] (ср. *garðr* «двор»), а ступень чередования по аблауту (к и.-е. **gherdh-* «заключать, огораживать» ср. гот. *bi-gairdan*, слн. III «огораживать»).

Подводя итоги, мы отметим конвергентное развитие обеих субпарадигм (сигматический показатель им. п., ед. ч. и отсутствие палатальной перегласовки), т. е. сплочение относящихся к ним существительных в единый и особым образом отмеченный класс. Материал, в котором исторические грамматики находят лишь частные исключения (реликты и примеры политематизма), выносимые в примечания [см.: Noreen 1923, 265, 269], представляет, в контексте настоящей работы, как яркое проявление избирательности грамматики.

¹⁰ К данной субпарадигме принадлежит также слово *brúðr*, не имеющее соответствия в собственных именах.

Обратимся к функциональному сопоставлению высоких и низких имен. Как было сказано выше, и те и другие в типичном случае тождественны апеллиативам. Но вектор этого отождествления различен. Имя валькирии Hildir не характеризует ее по какому-либо отдельному признаку (по ее «воинственности»), а выступает как знак олицетворения битвы [ср.: Лотман, Успенский 1996, 436]. Олицетворение битвы как валькирии Hildir отчетливо проявляется во фразе: НН II 29.8. *Hildir hefir þú oss verit* «Была ты нам Хильд». Очевидно, что мы имеем в данном случае не апеллиатив (ср. неотмеченность высказываний типа **böl hefir þú oss verit* «была ты нам пагуба»); вместе с тем имя Hildir не могло бы быть заменено именем какой-либо другой валькирии (**Skögul hefir þú oss verit*). Субъектом здесь может быть только *hildir*, олицетворенная как Hildir. Возможно, данная фраза отсылает к известному преданию о битве Хьяднингов, героиня которого Хильд еженощно оживает павших и заставляет их вести вечную битву [МЭ, 155–156]; сказание это известно также из «Деяний датчан» Саксона Грамматика¹¹.

Имя (хейти) тролльчихи Hríga тоже отождествляет ее с «кучей, грудой». Но нелепо было бы предполагать, что Hríga — это олицетворенная hríga. Тролльчихи, как мы помним, своего лица не имеют, отождествление их с другими объектами служит знаком именно их «обезличенности», т. е. невыделенности как отдельных «особей» среди неживой природы.

И, наконец, главное различие между высокими и низкими именами видится нам в следующем. Имена (хейти) тролльчих (также матерей Хеймдалля и рабынь; о дочерях Эгира см. ниже) *приобщают* их к своей группе. Напротив, высокие имена *иерархически выделяют* их носителей из групп валькирий, норн и т. д.

Хильд есть сама Битва, и потому она первая и главная среди валькирий. При этом несущественно, что перечни валькирий в эддических песнях (Vsp 30 и Grm 36) начинаются с других имен. Свидетельством ее выделенности из числа валькирий служат фраза *Hildir hefir þú oss verit* и сказание о битве Хьяднингов.

Но также и Unnr — главная из дочерей Эгира (большинство из которых носят *-ðn*-основные имена), и именно ей, самой Волне, посвящен камень — Unnar steinn, упомянутый во «Второй Песни о Хельги» (НН II. 31): «Клялся ты светлой / влагой Лейфтра // и камнем Унн / в холодной росе!» (пер. А. Корсуна).

То, что Urðr — главная (старшая) из норн, не требует подтверждения. Имя ее может быть понято как «прошедшее», и, по-видимому, именно данное понимание вызывало к жизни двух других норн — *Verðandi* «настоящее» и *Skuld* «будущее» (Vsp 20): в контексте рассказа вельвы о прошлом, настоя-

¹¹ Ср., однако, соскальзывание имени в сторону апеллиатива в Gðr.I.24. *Urðr döglinga / hefir þú æ verid* «Урд (роковой судьбою) героев всегда ты была».

шем и будущем мира имена трех норн составляют своего рода «временную парадигму». Но давно было замечено, что имя *Verðandi* — несомненно, позднее и ученое, а имя *Skuld* принадлежит также одной из валькирий. Неслучайно, во всяком случае, что источник, из которого явились норны, называется не иначе, как источник Урд — *Urðar brunnr* (ср. выше *Unnar steinn*).

Несколько особняком стоит сложное слово *alvitr* как обозначение или имя валькирии — суженой Вёлунда. Его второй компонент, имеющий в качестве отдельного слова форму *vættir* («существо», в том числе из другого мира), не выступает как имя собственное. Но в композите *alvitr*, букв. «иное существо», апеллятив и имя собственное совпадают до полной неразличимости. В начале стихотворной части «Песни о Вёлунде» это слово встречается дважды: *Vkv 1.4. Mejar flugo sunnan, / myrcvið í gognum, // alvitr unga, / ørlög drýgia* «Девы летели с юга через темную чашу (Мюрквид), *alvitr* юная, пытаться судьбу» (или: «битвы искали»); и также *Vkv 3.7–8. Mejar fýstuz / á myrquan við, // alvitr unga, / ørlög drýgia* «Девы устремились в темную чашу, *alvitr* юная, пытаться судьбу». Издатели обычно принимают *alvitr* за апеллятив, кореферентный тем *mejar* — «девам», которые были названы строкою выше; соответственно такому пониманию форма ед. ч. исправляется на мн. ч. (*alvitr ungar*). Это возможное, но не необходимое решение (особенно учитывая повтор строки). Не исключено, что стихотворный текст выделяет одну валькирию особо, называя ее по имени. Паратактическая связь между *mejar*, мн. ч. и *Alvitr*, ед. ч. представляется допустимой в языке, где существует специальная паратактическая конструкция типа *þeir Helgi* «Хельги со своими людьми» (букв. «они Хельги»). Данное понимание может быть поддержано также тем, что в одном месте вступительной прозы к песни наименование *Alvitr* несомненно трактуется как имя собственное: *Fecc Egill Ölrunar; enn Slagfiðr Svanhvítar, enn Völundr Alvitrar* «Эгиль взял в жены Эльрун, и Слагфинн — Сванхвит, и Вёлунд — Альвитр». Несомненно, во всяком случае, что Альвитр — главная из валькирий, и именно ее «нездешность» и неизбежное разлучение с Вёлундом ведет к роковым событиям песни.

Перечни великанш, полноправных участниц мифологических событий, невозможны по условию. Но *Gerðr*, избранница бога Фрейра, все же несомненно «главная» из них. Впрочем, заметим, что, несмотря на ее великанскую родословную, ее не всегда причисляют к великаншам. Ее имя присутствует в коллекции Лотте Мотц, но не включено в тулу.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Сокращения памятников и словарей

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. I. Text. 5. Verbesserte Aufl. von H. Kuhn. Heidelberg, 1983.

Сокращенные обозначения отдельных песней

Vsp	—	Völospá
Grm	—	Grímnismál
Skm	—	For Scírnis
Ls	—	Locasenna
Vkv	—	Völundarkviða
Alv	—	Alvíssmál
HH I	—	Helgaqviða Hundingsbana in fyrri
HHv	—	Helgaqviða Hiörvarðzsonar
HH II	—	Helgaqviða Hundingsbana önnor
Br	—	Brot af Sigurðarqviðo
Gðr I	—	Guðrúnarqviða in fyrsta
Gðr III	—	Guðrúnarqviða in þriðia
Rþ	—	Rígsþula
Hdl	—	Hyndlolióð
Grt	—	Grottasöngur

Snorri Sturluson. Edda (SnE) / udg. af Finnur Jónsson. 2. udg. København, 1926.

Þjóðólfr ór Hvini. Ynglinalat (YT) // Den norsk-islandske skjaldedigtning / ved Finnur Jónsson. B. Rettet text. I. bind. København, 1973. P. 7–14.

Íslenzkar þjóðsögur og Ævintýri (ÍÞ) / Einar Ól. Sveinsson tók saman. Reykjavík, 1944.

Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях (СЭ) / Пер. А. И. Корсуна, ред., вступ. ст. и комм. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.

Младшая Эдда (МЭ) / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

An Icelandic-English Dictionary / Init. by R. Cleasby; revised, enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson. 2-nd ed. Oxford, 1957.

Lexicon Poeticum antiquæ linguæ septentrionalis (LP) / 2. udg. ved Finnur Jónsson. København, 1966.

Edda. Die Lieder des Codex Regius. II. Kurzes Wörterbuch von Hans Kuhn. Dritte umgearbeitete Aufl. Heidelberg, 1968.

Vries Jan de. Altnordisches Etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1961.

ЛИТЕРАТУРА

Гуревич 1984 — Гуревич Е. А. Древнеисландская поэтическая синонимика (Традиция и ее ученое осмысление в XII–XIII вв.). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984.

Гуревич 1993 — Гуревич Е. А. Разговор Браги с великаншей // XII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка Скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. I. М., 1993. С. 254–255.

Лотман, Успенский 1996 — Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. Изд. 2-е. М., 1996. С. 433–459.

- Смирницкая 2000 — *Смирницкая О. А.* Два первых предания о первых поэтах: Кэдмон и Браги // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С. 297–317.
- Стеблин-Каменский 1978 — *Стеблин-Каменский М. И.* Звери, боги, герои // *Стеблин-Каменский М. И.* Историческая поэтика. Л., 1978.
- Ciklamini 1961 — *Ciklamini M.* The Giants in Germanic Mythology: Diss. Yale, 1961.
- Clunies Ross 1994 — *Clunies Ross M.* Prolonged Echoes. Old Norse Myth in medieval Northern Society. Vol. 1: The myths. Odense, 1994.
- Ellis 1941 — *Ellis H. R.* Fostering by Giants in Old Norse Saga Literature // *Medium Aeternum*. 1941. Vol. 10. P. 75–80.
- Holtsmark 1949 — *Holtsmark A.* Myten om Idun og Tjase i Tjodolfs *Hauströng* // *Arkiv för nordisk filologi*. 1949. Vol. 64. P. 1–73.
- Lönnroth 1978 — *Lönnroth L.* *Skírnismál* och den fornisländska äktenskapsnormen // *Opuscula Septentrionalis. Festskrift til Ole Widding* // Ed. by Chr. Jacobsen et al. Copenhagen, 1978. P. 154–178.
- Motz 1979–1980 — *Motz L.* Rulers of the Mountain // *The Mankind Quarterly*. 1979–1980. Vol. 20. P. 393–416.
- Motz 1981 (1) — *Motz L.* Giantesses and their Names // *Frümittelalterliche Studien*. 1981. Bd. 15. S. 495–511.
- Motz 1981 (2) — *Motz L.* Gerðr; a new interpretation of the Lay of *Skírnir* // *Maal og Minne*. 1981. P. 121–36.
- Motz 1982 — *Motz L.* Giants in Folklore and Mythology: A New Approach // *Folklore*. 1982. Vol. 93. P. 70–84.
- Motz 1984 — *Motz L.* Trolls and Æsir; lexical evidence concerning northögermanic faith // *Indogermanische Forschungen*. 1984. Bd. 89. S. 179–195.
- Motz 1985 — *Motz L.* Óðinn and the Giants: A Study in Ethno-Cultural Origins // *The Mankind Quarterly*. 1985. Vol. 25. P. 387–418.
- Motz 1987 — *Motz L.* Old Icelandic Giants and their Names // *Frühmittelalterliche Studien*. 1987. Bd. 21. S. 295–317.
- Motz 1988 — *Motz L.* The Storm of Troll-Women // *Maal og Minne*. 1988. P. 31–41.
- Noreen 1923 — *Noreen Á.* Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre). 4. Aufl. Halle (Saale), 1923.
- Ohlmarks 1937 — *Ohlmarks Á.* Heimdalls Horn und Odins Auge (Studien zur nordischen und vergleichenden Religionsgeschichte. Bd.1). Lund; København, 1937.
- Polomé 1987 — *Polomé E.* Etymology, myth and interpretation: some comments on *Skírnismál* // *Studies in honour of René Derolez* / Ed. by A. M. Simon Vandenberg. Gent, 1987. P. 453–465.
- Steinsland 1991 — *Steinsland G.* Det hellige bryllaup og norrøn kongeideologi. Oslo, 1991.



**II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ
В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Н. Ю. Гвоздецкая

**ВАЛЬКИРИЧЕСКИЙ МИФ
В ЖЕНСКИХ ОБРАЗАХ «СТАРШЕЙ ЭДДЫ»**



Валькирии — это известные женские персонажи скандинавской (и, возможно, германской) мифологии, традиционно определяемые как «воинственные девы, подчиненные Одину и участвующие в распределении побед и смертей в битвах» [Мелетинский 1991, 211]. Этимологически смысл имени *valkyria* трактуется как ‘выбирающая мертвых, убитых’, от *kjósa* ‘выбирать’ и *valr* ‘(собирательное) тела павших на поле боя’ [de Vries 1961]. Их связь с культом бога Одина достаточно ясно обозначена как в прозаическом рассказе «Младшей Эдды», так и в цитируемых там поэтических отрывках, почти дословно совпадающих со строфами из известных песней «Старшей Эдды»: *Enn eru þær aðrar, er þjóna skolu í Valhöll, bera drykkju ok gæta borðbúnaðar ok ölgagna; svá eru þær nefndar í «Grímnismálum»: «Hrist ok Mist / vilk at mér horn beri / Skeggiöld ok Skögul, / Hildir ok Þrúðr, / Hlökk ok Herfjötur, / Göll ok Geirahöð, / Randgríðr ok Ráðgríðr / ok Reginleif — / þær bera Einherjum öb». Þessar heita valkyrjur; þær sendir Óðinn til hveðrar orrostu; þær kjósa feigð á menn ok ráða sigri. Guðr ok Róta ok norn en yngsta, er Skuld heitir, ríða jafnan at kjósa val ok ráða vígum* «А есть и иные, что обязаны прислуживать в Вальгалле, подносить питье и готовить стол и кубки; так названы они в „Речах Гримнира“: „Христ и Мист / пусть мне рог поднесут / Скеггьельд и Скёгуль, / Хильд и Труд, / Хлёкк и Херфьётур, / Гель и Гейрахёд, / Рангрид и Радгрид, / также и Регинлейв / носят пиво эйнхериям“. Этим зовут валькириями; их посылает Один во всякую битву; они избирают смертный жребий мужам и правят победой. Гунн и Рота и норна младшая, что Скульд зовется, равно скачут избирать смертную участь и править сраженьями» [Snorrí 1926, 36–37]¹. Все имена валькирий, поддающиеся этимологическому истолкованию, так или иначе связаны с обстановкой сражения, ср. *Hildir*, *Guðr* ‘битва’, *Þrúðr* ‘сила’, *Hlökk* ‘шум’, *Hrist* ‘потрясающая’, *Róta* ‘сеющая сомнение’ и т. п. [Младшая Эдда 1970, 56].

Со времен Вольфганга Голтера принято выделять два пласта в развитии валькирического мифа: более древний, «архаический», связанный с первобытными представлениями о «демонических существах женского пола, которые рыскали по полям сражений и кормились плотью и кровью павших» [Kroesen 1997, 132], и более новый, «классический», связанный с культом верховного бога Одина и его Вальгаллой, буквально ‘Палатами павших’, куда он приглашает на пир героев, погибших в битве. Первый пласт находит отражение в архаических представлениях о кровожадных существах, «выбирающих» обреченных, отголосками которого служат древнеанглийские наименования ворона («зверя битвы») — *wælceasige*, *wælcyrge* [Kroesen 1997, 133], и древнеисландские кеннинги меча — *valkeri*, *valkiósandi* [Cleasby 1957]. Второй пласт связан со становлением идеалов дружинного

¹ Здесь и далее перевод принадлежит автору статьи, если не указано иначе.

образа жизни в эпоху викингов: «Здесь валькирии — соратницы Одина, славного правителя Вальгаллы. Они по-прежнему выбирают павших, но не употребляют в пищу их тела. Их задача более благородна — решать, кому умереть, а кому получить победу. Они сопровождают тех, кто достоин пребывания в Вальгалле, где служат им добрым питьем и едой вплоть до самого конца мира» [Kroesen 1997, 134]. В этой новой роли валькирии могут принимать обличье лебедей (но иногда и воронов), а также становиться добрыми помощницами или возлюбленными героев, которым они служат [Ibid., 135–137].

Одна из последних работ, исследующая генезис и развитие валькирического мифа, содержит интересную попытку сопоставить материалы западной и северной (скандинавской) традиций германской словесности [Ганина 2000]. Ее автор делает вывод о том, что «образ валькирии в западногерманской традиции отличается глубоко архаическими чертами, отступившими или элиминированными в текстах „Эдды“... По всей очевидности, западногерманский и скандинавский валькирический миф соотносятся как архаика и классика языческой традиции» [Ганина 2000, 7]. Н. А. Ганиной «представляется, что для западногерманского более актуальна связь валькирии (могучего, ужасного, непомерного, иноположенного/враждебного миру людей / человеку агенса) со смертью, нежели с положительно осознаваемым и желанным избранием-испытанием героя» [Там же].

На наш взгляд, «архаика» и «классика» валькирического мифа равно важны для построения женских образов «Старшей Эдды», и возлюбленная помощница героя в конечном итоге всегда оказывается губительной для него². Проблема эта, однако, может быть разрешена лишь при самом тщательном анализе нарративного и лингвистического материала, которому и посвящено наше исследование. Далее мы попытаемся детальнее разобраться в динамике появления и развития «архаических» и «классических» черт валькирии в женских образах героического цикла «Старшей Эдды», равно как и в соотношении в них «валькирической» (потусторонней) и «не-валькирической» (обычной земной) природы.

Различные песни данного цикла характеризуются разной пропорцией присутствия этих трех типов черт (не-валькирических, архаических и классических) в женских персонажах, однако большинство включает три женских образа, укладывающихся в указанную трехчленную оппозицию, причем нередко они функционально равнозначны, т. е. выполняют одинаковую роль по отношению к герою. Таким образом, своеобразная троич-

² Нам доводилось указывать не только на наличие архаических («чудовишных») черт в эддическом образе валькирий, но и на связь героинь-валькирий со смертью даже в тех эпизодах, где на поверхности проступают «классические» черты девы-воительницы. См. [Гвоздецкая 2001].

ность оказывается ярко выраженной особенностью эддической героини вообще: каждая из ячеек оппозиции выступает в сюжете песни чем-то вроде заместительницы другой, т. е. в роли ее иной ипостаси. Любопытно при этом, что одна и та же ипостась часто рисуется сходными (формульными) выражениями, так что возникает некая словесно-содержательная переключка не связанных напрямую персонажей разных песней: все они оказываются воплощениями единой женской ипостаси в композиции цикла. Равно возможным является также совмещение или нарастание тех или иных черт у одной героини внутри цикла.

Центральным для всего героического цикла песней «Старшей Эдды» является известный сюжет сказания о Нифлунгах (Вёльсунгах), связанный с убийством Сигурда братьями его жены Гудрун по наущению его обручницы Брюнхильд и дальнейшей трагической судьбой Гудрун, определяемой ее двумя последующими браками (с Атли и Йонакром). Вместе с тем этому сюжету предшествует в «Эдде» ряд песней, связанных с мифическим героем Вёлундом, а также Хельги, вторым сыном Сигмунда (братом Сигурда по отцу), и его тезкой Хельги сыном Хьёрварда, в честь которого он был назван. Они образуют своеобразную предысторию сказания о Сигурде, что позволяет назвать их «прологом» к разыгрывающейся далее трагедии (они включают некоторые из ее сюжетно-тематических прообразов).

Обратимся вначале к женским персонажам пролога. Сюжетная замкнутость каждой из песней (ничуть не противоречащая событийным и смысловым связям между ними) позволяет легко увидеть структурные аналогии женских образов. Хервё́р и Бё́двильд «Песни о Вёлунде» — возлюбленная жена и невольная наложница главного героя — образуют наиболее яркую бинарную оппозицию валькирического и не-валькирического в женских образах героического цикла «Эдды».

Хервё́р — классическая валькирия, обладающая всеми подобающими таковой атрибутами. В предшествующей песни прозе (а затем и в самой песни) рассказывается, как Хервё́р с двумя подругами пряла лен на берегу озера, была взята в жены Вёлундом (а подруги достались его братьям), прожила с ним семь зим, а потом умчалась в битву и не вернулась. В прозе упоминаются их «лебяжьих одежды» (*alptarhamir þeira*, где элемент *hamir*, множ. число от *hamr* 'form, shape, usually refers to transformation through magic'³, прямо указывает на способность к оборотничеству), а в песни — «лебединое оперение» (*svanfíðrar*). В песни подчеркивается их активная роль в любовных отношениях (*Ein nam þeira / Egil at veria <...> faðmi líosom <...> enn in þrjú <...> varði hvítan / hals Völundar — Vkv 2*)⁴ и

³ Здесь и далее цитируются дефиниции словаря [La Farge 1992].

⁴ Оригинальный текст «Старшей Эдды» цитируется по изданию [Edda 1968] с указанием номера строфы.

стремление к битвам (*Sáto síðan / siau vetr at þat, / enn inn átta / allan þráðo, / enn inn níunda / nauðr um skilði; / meyar fjóstuz / á myrquvan við, / alvitr unga, / örlög drygia* — Vkv 3). Полет над темным лесом, расположенным где-то далеко на юге (*Meyar flugo sunnan / myrcvið í gögnom* — Vkv 1), который фиксируется постоянным эпитетом (*drósrir suðrænar*), акцентирует их сопричастность мифологическому пространству, а многозначность существительного *örlög* ('1. destiny, fate; 2. war') намекает на то, что ведали они не только войной, но и судьбой, т.е. распределением участи воинов в битвах. Хервёр действует не в одиночку, а как «член коллективного множества» мифологических существ.

Напротив, Бёдвильд — это земная женщина, одинокая в своей печали. Ее «иноположенность» миру сверхъестественного (к которому, разумеется, принадлежит и сам Вёлунд, «князь альвов») подчеркивается в данной ситуации парой антонимичных формульных выражений: *Hlæiandi Völundr — grátandi Böðvildr* (Vkv 29), которая предвосхищает в цикле оппозицию «смеющейся Брюнхильд» (и тем обнаруживающей свою «сверхчеловеческую» природу после убийства Сигурда) и «рыдающей Гудрун», безутешной в своем земном горе

Если в «Песни о Вёлунде» героиня-валькирия мало индивидуализирована внутри своей группы (в частности, в отличие от «земной» Бёдвильд, ей даже отказано в словесном самовыражении), то в «Песни о Хельги сыне Хьёрварда» ситуация обратная. Три жены конунга Хьёрварда, а также Сигрлинн, дочь Свафнира, и ее наперсница Алёв — это земные женщины, лишённые каких-либо сверхъестественных черт и вместе с тем — всякой индивидуальности. Напротив, главная героиня песни, валькирия Свава — та, что вместе с девятью подругами скакала «по небу и морю», дала имя Хельги сыну Хьёрварда и защищала его в битвах — индивидуализирована как внешне (в прозаическом отрывке она охарактеризована как *göfugligust* 'самая статная'), так и словесно — своими речами, которыми она вселяет храбрость в героя и подстрекает его к мести за деда (ННv 6–9)⁵.

Вместе с тем у Свавы есть в той же песни два мифологических антипода, которые не в меньшей мере обнаруживают дар слова — Хримгерд, дочь великана Хати, которого сразил Хельги, и безымянная женщина-тролль, повстречавшаяся в лесу Хедину, сводному брату Хельги. Характерно, что обе они пытаются так или иначе помешать любви Свавы, а Хримгерд — даже выступить ее «заместительницей» в отношениях с Хельги.

Хримгерд вступает в перебранку с Атли, сподвижником Хельги, настаивая на своем праве «ночь одну *переспать* с князем» (т.е. Хельги) в ка-

⁵ В этих речах ассоциация Свавы с битвой и смертью обнаруживается в упоминании орла и змея — мифологических существ, связанных с войной и царством мертвых.

честве «выкупа за убийство» отца (*eina nótt / kná hon hiá iöfri sofa, / þá hefir hon bölvá bætr* — ННv 24)). Таким образом, Свава и Хримгерд уравниваются в своих сюжетных функциях, но разнесены по разным уровням героической иерархии: Свава представляет ее верхний, ‘высокий’ уровень, Хримгерд — нижний (‘низкий’). Свава прямо названа в вопросе Атли «валькирией» (ННv 27), ее принадлежность к этому мифологическому «множеству» утирирована в ответе Хримгерд — «три раза девять» (ННv 28). Хримгерд принадлежит к иному классу существ — она великанша, однако ее ассоциация с валькирическим мифом обнаруживается в отнесении ее к разряду «ночных всадниц» (*kveldriðor* — ННv 15).

Классические (высокие) черты Свавы акцентируются в речах Хримгерд, описывающей появление Свавы в гавани (ННv 26–28) — речах, в которых Хримгерд сознается в собственном бессилии перед Свавой (признавая тем самым свое более низкое место в иерархии). Свава названа *margullin mæx* (ННv 26), т. е. «девой (буквально) морезлатой»⁶ и *hvít und hiálmí mæx* (ННv 28) «девой под шоломом светлой» — оба эпитета вполне подходят валькирии как деве битвы, скачущей по небу и морю. Свава не только ‘охраняла флот’ (ННv 26) своего возлюбленного — магическая помощь валькирий простиралась на весь мир, ср. *marir hristuz, / stóð af mönom þeira / dögg í diúpa dali, / hagl í háva viðo; / þaðan kæmr með öldom ár* (ННv 28), что особенно «претило» Хримгерд, «противной» всякому благу (Ibid.).

Архаические (отрицательные, вредоносные, низкие) черты Хримгерд, «противной роду людскому» (*leið ertu mannkyni* — ННv 25), неоднократно подчеркиваются в речах Атли, который именует великаншу «ведьмой» (*hála* — ННv 16, ННv 18; *scass* — ННv 23), ‘жадной до трупов’ (*nágráðug* — ННv 16). Немаловажно при этом, что термин *scass* используется как синоним к термину *valkyria* в проклятиях, которыми разражается Синфьётли в качестве участника перебранки в «Первой Песни о Хельги Убийце Хундинга» (*Þú vart in scæða, / scass, valkyria* — НН I 38), в чем проявляется как архаическая основа валькирического мифа, так и валькирическая природа Хримгерд. Ее губительная натура (составляющая столь резкий контраст благой натуре валькирии Свавы) подтверждается ссылками Атли на ее регулярные вредоносные действия по отношению к воинам (ННv 18–19)⁷.

⁶ В [La Farge 1992] этот эпитет толкуется также как *marg-gullin* ‘much-golden’, т. е. богато украшенная, однако мы предпочитаем сохранить написание, представленное в издании Неккеля-Куна [Edda 1968], чтобы сохранились ассоциации эпитета с валькириями, скачущими «по небу и морю».

⁷ Подробнее о смысловом подтексте перебранки между Атли и Хримгерд и о смертоносных ассоциациях последней, вплоть до отождествления ее с самой владычицей преисподней Хель, см. в [Гвоздецкая 19996]. О связи валькирий с другими мифологическими женскими существами в контексте «Старшей Эдды», равно

Другой антипод Свавы — это женщина-тролль, также не имеющая прямого отношения к валькириям⁸. Она — *fylgia*, вестница смерти, как истолковывает ее встречу с Хедином сам Хельги (и в ННv 35, и в предшествующей прозе). Однако некоторые приметы (верховая езда и пользование удилами как элементом конной упряжи, ср. *sú reid vargi oc hafði orma at tautot* «она ехала верхом на волке и правила змеями вместо удил» (ННv 30 gr)) роднят ее с валькириями, а волк и змеи опять-таки вызывают представления о битве и смерти (сравни также выше упоминание орла и змея в речах Свавы). Вредоносная природа этой женщины проявляется в том, что она вынуждает Хедина дать обет жениться на Сваве, расторгая таким образом помолвку той с Хельги, и предвещает (или приносит) гибель Хельги в битве с Альвом сыном Хродмара. Подобные валькирические приметы скорее могут быть истолкованы как следы архаики⁹.

Вместе с тем любопытно, что по мере появления этих архаических женских образов в повествовании Свава все больше лишается своих классических черт валькирии и превращается в земную женщину. После эпизода с Хримгерд она, правда, все еще называется не только дочерью конунга Эйлими, но и валькирией, однако это ее свойство уже не раскрывается ни в каких конкретных действиях, как в предыдущем тексте. После эпизода с женщиной-троллем, в беседе с умирающим Хельги она предстает скорбящей и готовой на месть женщиной (подобной Гудрун после убийства Сигурда), вынуждаемой к тому же выйти замуж за другого. Следы классической девы-воительницы, свободно отдающей сердце своему избраннику, просматриваются разве что в ее отказе отдать свою любовь Хедину.

Итак, классика и архаика валькирического мифа разведены в рассмотренной песни по разным персонажам. Сложнее обстоит дело в «Первой Песни о Хельги Убийце Хундинга» и во «Второй Песни». Их героиня, валькирия Сигрун, — это вновь родившаяся Свава. В ее первом появлении во время битвы Хельги с родичами Хундинга ярче выписаны классические черты сверхъестественной девы-воительницы, связанной с культом Одина. Само это появление сопровождается более живописным антуражем, нежели появление Свавы: неоднократно упоминается свет молний, блеск оружия и дружинное снаряжение дев — кольчуги, копья, кони (НН I 15–17). А предложение Хельги «с кольцедарителем / пива испить» (*enn með baug-*

как и о семантическом ассоциативном поле имени *valkyria* в том же памятнике см. [Гвоздецкая 2001].

⁸ Однако на допустимую связь валькирий и троллей намекает толкование *hála* ‘troll-woman, witch’, поскольку последнее выступает возможным членом синонимического ряда *hála* — *scass* — *valkyria*, о чем шла речь выше.

⁹ Сравни в этой связи также именование волка («зверя битвы») кеннингом *hála skær* «конь великанши (ведьмы)» в НН I 54.

brotá / biór at drecca — НН I 17) вызывает ассоциации с медопитием в Вальгалле, которые усилены благодаря скоплению в двух строфах четырех кеннингов с мифологическими именами, в том числе именем Одина (НН I 12–14). Помощь, которую Сигрун оказывает Хельги в борьбе с морской стихией, также рисуется посредством мифологических образов: Сигрун оберегает дружину от Ран, жены морского великана Эгира, и сестер Кольги, его дочерей (НН I 28–30). Сигрун как служительница «высокого» небесного пантеона противостоит здесь более «низким» мифологическим существам. Желание Сигрун «испытать» Хельги обнаруживается в ее предложении герою (звучащем почти как ультиматум) поразить Хёдбродда и самому завладеть девой.

Характерно, что в «Первой Песни о Хельги Убийце Хундинга» у Сигрун почти не выписаны признаки земной женщины (кроме, возможно, обещания отца отдать ее Хёдбродду; в строфе 17 она названа «дочерью Хёгни»), но вместе с тем ее сверхъестественная природа предстает в ином освещении. Собственное имя Сигрун появляется лишь в самом конце песни, и при этом в таком контексте, который явно намекает на архаический образ «пожирательницы павших»: *Kóto þar ór himni / hiálmvitr ofan / — óx geira gnýr —, / þær er grami hlífðo; / þá qvað þat Sigrún / — sárvitr flugo, / át hálo scær / af Hugins barri* «С неба спускались / шлемоносные вниз / — ролотов звон — / те, что князя оберегали; / молвила Сигрун / — смертоносные реяли, / вкушал ведьмин конь / Хугина корм» (НН I 54). Это трудное для толкования место богато метафорами-кеннингами: «звон ролотов» — битва; «ведьмин конь» — волк, т.е. «зверь битвы» (традиционный образ германской мифологии); «корм [буквально „овес“] Хугина (священного ворона Одина)» — это тела павших в битве; «шлемоносные» — те, что спустились с неба — это валькирии (среди них Сигрун); но кто такие «смертоносные [буквально: „рано-носные“]» — те, что летали (*flugo*) подобно птицам (или валькириям)? Это могут быть вороны (другие традиционные «звери битвы»), которым более волков подходит кеннинг «овес Хугина»; но синтаксический параллелизм вставных конструкций и трансформация композита (*hiálmvitr — sárvitr*) позволяет видеть в них все тех же валькирий, которые предстают здесь в своей 'архаической' ипостаси.

Любопытно, что 'архаический' облик валькирий сочетается в данной строфе с их причастностью небу, а не подземному миру: 'архаика' и 'классика' мирно уживаются здесь. Подобное же совмещение разноприродных черт наблюдается в том единственном месте песни, где появляется само имя *valkyria* (как бранный термин в осмеянии противника): *Þú vart in scæða, / scass, valkyria, / ötul, ámáttlig, / at Alföður; / mundo einheriar / allir beriaz, / svévis kona, / um sacar þínar* — НН I 38). Включение данного термина в длинный синонимический ряд имен, обозначающих ужасное и враждебное людям существо, не отменяет его связи с Одином («Всеотцом») и павши-

ми воинами-эйнхериями, обитателями Вальгаллы. Более того, указание на валькирий как вредоносных существ (НН I 38, 54) оказывается совместимым с добрыми пророчествами Сигрун (весьма напоминающими благие заклатья Сигдривы), которыми завершается песнь (НН I 55–56).

«Первая Песнь о Хельги Убийце Хундинга» отличается весьма простой композицией — в ней (в отличие от «Второй Песни») отсутствуют прозаические вставки, а событийная канва сводится к перечню побед героя: «славное (благословляемое норнами) рождение — победа над Хундингом — встреча с валькирией — победа над Хёдброддом — завоевание богатства и невесты». Усложнению композиции «Второй Песни» соответствует и более сложное использование «валькирического мифа»: возрастает число женских персонажей и более сложной становится фигура главной героини.

Победе над Хундингом предшествует эпизод с переодеванием Хельги, когда ему приходится скрываться от врага под видом рабыни, мелющей зерно. Однако сама эта «рабыня» рисуется в образе мужеподобной валькирии, которая удивительно напоминает породу великанш: *Hvöss ero augo / í Hagals þýio, / era þat karls ætt, / er á qvernom stendr; / steinar rifna, / stöccr líðr fyrir. <...> hon scævaði / scýiom efri / oc vega þorði / sem vikingar, <...> því hefir ötul augu...* (НН II 2–4). Наличие архаики здесь очевидно.

Сигрун впервые вводится как персонаж в прозаическом отрывке, где она представлена одновременно и как земная дева, дочь конунга Хёгни, и как классическая валькирия, которая «скакала по небу и морю» (*reið lopt oc lög*). Классические черты валькирии изображены в этой песни еще более ярко, чем в двух предыдущих. Два раза повторяется воздушная скачка (второй раз она сопровождается блеском молний и бурей на море, от которой спасают мореплавателей девять валькирий), детально разработала тема объяснения Сигрун в любви к Хельги (*kysti oc qvaddi / konung und hiálmí* «целовала-ласкала / князя в шеломе» (НН II 14), и т. п.). Наконец, на возможную встречу Сигрун и Хельги в Вальгалле (где Хельги оказывается сопровителем самого Одина, как о том сообщает прозаический рассказ) намекает приглашение героя «осушить драгоценные кубки»: *Vel scolom drecca / dýrar veigar* (НН II 46). Призвание мертвым Хельги живой Сигрун в могильный курган оказывается «переворачиванием» ситуации, когда валькирия препровождает героя в палаты Одина: это подтверждается не объяснимым иначе упоминанием «дев» и «дис» в речи Хельги, а также тем, что он говорит о себе во множественном числе (включая себя таким образом в «коллективное множество» эйнхерий): *nú ero brúðir / byrgðar í haugi, / lofða disir, / hiá oss líðnom* (НН II 46). В конце песни сцена действия раздвигается вплоть до верхнего этажа небесной иерархии: Сигрун ожидает прибытия мертвого Хельги *frá sölom Óðins* (НН II 50), т. е. из самих «палат Одина», где будит эйнхериев мифический петух Сальгофнир (НН II 49) и куда надеется попасть вместе с возлюбленным и сама героиня.

Вместе с тем целый ряд не приметных на первый взгляд языковых особенностей обнаруживает архаическую подкладку валькирического мифа в этой песни. Речь Сигрун в диалогах с Хельги изобилует мифологическими аллюзиями, в которых имена валькирий выступают в контексте битвы как пиршества мифических зверей (ворона и волка) и тем самым ассоциируются с более «низкими» мифическими существами вроде великанш: *Hvar hefir þú, hilmir, / Hildi vacpa / eða gögl alin / Gunnar systra?* «Где же ты, князь, / Хильд будил / иль гусей кормил / Гунн сестер?» (НН II 7) («гуси сестер Гунн» — это вороны, обе глагольных перифразы означают сражение); (о смерти Хёдбродда) *opt náir hrævi / gránstóð gríðar* «чуёт мертвечину / серый табун великанши [т.е. волки]» (НН II 25). Хильд, Гунн (валькирии) и великанша равно выступают здесь как существа ужасные и смертоносные¹⁰.

Скрытый намек на сверхъестественную и архаическую природу Сигрун обнаруживается и там, где она, казалось бы, проявляет естественные женские чувства. Ее радость по поводу встречи с мертвым Хельги выражается все тем же «языком битвы», благодаря чему она почти уравнивается с мифическими «зверьями битвы»: *Nú em ec fegin / fundi ocrom / sem átfrekir / Óðins haucar, / er val vito, / varmar bráðir* «Так я довольна / нашею встречей, / как прожорливые / Одина соколы, / что чуют мертвечину, / теплое мясо» (НН II 43). Проклятия, которыми осыпает Сигрун своего брата, убийцу Хельги (НН II 31–33), не только превосходят по масштабам обычные человеческие проклятия (напоминая скорее магическое действие — нид), но также включают сравнение с «охочим до мертвечины» волком (НН II 33).

И тем не менее Сигрун «Второй Песни о Хельги» существует и в своей земной женской ипостаси. Она не только дочь конунга (на этом основании служанка увещевает ее не ходить к мертвому мужу, ср. НН II 48, 51), но и законная супруга Хельги, и мать его сыновей (детали, которые отсутствовали в биографии Свавы). Сколь ни безмерно ее горе, но выражается оно в тех же слезах и заплачках, которыми провожает убитого мужа Гудрун (ср. НН II 38 и Gðr I 18). Именно на этой, вполне земной ноте и заканчивается песнь: *Sigrún varð scammlif af harmi oc trega* «Скоро скончалась Сигрун от скорби и печали» (вспомним, что смерть Свавы осталась «за кадром»). И все же Сигрун, как и Свава, «родилась вновь» (*væri endrborin*). Звалась она Карой, дочерью Хальвдана, и была валькирией. Но о той ничего не рассказано в «Эдде».

В конце «пролога», в прозаическом рассказе «О смерти Синфьётли», валькирические (и вместе с тем смертоносные) черты выявляются даже у такого малозначительного персонажа, как Боргхильд, мать Хельги. В «Первой Песни о Хельги» она упоминается лишь в связи с рождением сына, но в прозе рассказывается о ее мести за брата пасынку Синфьётли. Она умерщ-

¹⁰ Именем валькирии Хильд называет Хельги и саму Сигрун (НН II 29). О связи этого имени с мифологемой судьбы см. [Гвоздецкая 2001].

вляет его на тризне, поднося рог, полный яда. Разумеется, сам по себе этот способ убийства еще не позволяет причислить ее к валькириям. Характерен, однако, конец рассказа: Сигмунд отдает мертвого сына какому-то незнакомцу в ладье, и тот увозит его неизвестно куда. В мифологических сюжетах таким незнакомцем обычно бывает Один.

Обратимся теперь к «пятиактной трагедии» Нифлунгов и ее главным героиням: Брюнхильд и Гудрун (другие, менее значимые персонажи упоминаются попутно). «Акт первый» (четыре песни) — завязка конфликта, подготавливающая убийство Сигурда. «Речи Регина» и «Речи Фафнира», рассказывающие об обретении Сигурдом клада, небогаты женскими персонажами. Люнгхейд и Лофнхейд, дочери Хрейдмара, пассивно реагируют на убийство отца, не выказывая ни сверхъестественных качеств, ни героической силы духа, а упоминаемые героями мифологические существа — норны, дисы, Хель, валькирии (Rm 1–2, 24; Fm 11, 13, 21, 31, 34, 39) — не задействованы в сюжете¹¹. Земное и потустороннее принадлежит здесь разным нарративным планам. Лишь в конце «Речей Фафнира», в пророчествах синиц, появляются Гудрун (не названная по имени) и Сигрдрива, что роднит эту песнь с двумя другими обрамляющими названные «Речи» песнями — «Пророчеством Грипира» и «Речами Сигрдривы».

Основу разворачивающегося в героическом цикле «Эдды» конфликта составляет триада женских образов: валькирия (Брюнхильд), Гудрун и мать ее Гримхильд. Однако в указанных трех песнях валькирия еще не отождествлена с Брюнхильд — напротив, они выступают как разные персонажи. Во всех трех образ валькирии сопровождается мотивом волшебного сна, от которого пробуждает ее Сигурд (в двух песнях — рассекая на ней броню мечом). В «Пророчестве Грипира» она не имеет имени, но туманным образом связывается с Хельги (*biört i brynio / eptir bana Helga* — Grp 15), что роднит ее со Свавой и Сигрун. В двух последующих песнях, где выявляется ее связь с одиначеским культом, она зовется Сигрдривой. Во всех песнях так или иначе (наиболее полно — в прозаическом начале «Речей Сигрдривы») обозначены ее классические черты: военное облачение, сопровождающий ее яркий свет (огонь), участие в битвах, присуждение победы, обязанность повиноваться Одину (однако отсутствует мотив воздушной скачки). «Речи Сигрдривы», с их многочисленными советами и поучениями, наиболее ярко иллюстрируют присущее ей благое магическое начало, явно противопоставленное началу злomu, воплощенному в той же песни в образе *fordæða* «ведьмы» (Sd 26) и *bölvísar konor* «зломых жен» (Sd 27)¹².

¹¹ В частности, имя *valkyria* в Fm 31 служит образованию кеннинга битвы («игра валькирий»).

¹² О связи *böl* с магией см. [Гвоздецкая 1999a].

Таким образом, в этих песнях классика в образе валькирии вполне отделена от архаики, равно как и от земных женских черт. Сигрдрива — добрая советчица Сигурда, чем и ограничивается ее участие в судьбе героя. Ее низведение в план земных отношений (предреченное замужество) представлено как наказание Одина, т. е. мотивировано сюжетно. Образы «валькирии» и «обманутой обручницы» отданы в «Пророчестве Грипира» разным персонажам. В роли последней выступает Брюнхильд, воспитанница Хеймира, земная дева, в рассказе о которой отсутствует даже мотив огня, через который должен проехать жених. «Сверхъестественные» черты просматриваются лишь в ее необычайной притягательности для Сигурда (Grp 29), описание которой весьма напоминает любовную магию «всеведущей жены», т. е. чародейки (*fiðlkunnigri kono* — Háv 113–114).

Равно земной и столь же безвинно страдающей предстает здесь Гудрун, невольная жертва своей матери. Сложнее обстоит дело с Гримхильд. Последняя не занимает значительного места в рассказе, но отбрасывает на него зловещую тень, выступая в роли смертоносного (и, возможно, сверхъестественного) начала. Повторное упоминание каких-то «козней» (*vé*), через которые она устраивает браки детей, Гудрун и Гуннара (Grp 33, 35), завершается выражением *veldr því Grímildr* «в том Гримхильд повинна» (Grp 51), но возможно и более буквальное толкование этого выражения — «тем Гримхильд вершит» (от *valda* 'to wield'. 1. To rule or preside; to do as one will. 2. To cause, bring about, be responsible for). Его формульный вариант — *einn veldr Óðinn / öllo bölv* «лишь Один вершит / злосчастием всем» (НН II 34) — уравнивает Гримхильд как первопричину бед с самим верховным богом. Примечательно, что мотив «козней» настойчиво звучит также и в «Речах Сигрдривы», чем подготавливается превращение валькирии из благой советчицы в злую мстительницу Брюнхильд.

Конфликт Брюнхильд — Сигурд и его разрешение в гибели героев стоит в центре «второго акта» трагедии. В событийном отношении эти четыре текста — «Отрывок Песни о Сигурде», «Первая Песнь о Гудрун», «Краткая Песнь о Сигурде» и «Поездка Брюнхильд в Хель» — объединены образом Брюнхильд. Она выступает в них в оппозиции Гудрун — прежде всего как натура сверхъестественная и активная, противопоставляемая натуре земной и пассивной. Активность Брюнхильд выражается в ее подстрекательствах к убийству Сигурда, злобных репликах и «героическом» смехе [Стеблин-Каменский 1984], риторически утверждаемом самоубийстве и даже в самом преследовании Сигурда по пути в Хель. Ее сверхъестественная природа обнаруживается в любой из песней прежде всего в чертах «чудовищных», «низких», противных людям (они неоднократно отмечаются ее собеседниками), т. е. архаических, а классические черты «высокой» девы-воительницы вводятся постепенно, намеками (в рассказах о юности Брюнхильд — Sg 34, 35, 37; Hlr 6–10; Od 16–17); вместе с чертами класси-

ческой валькирии нарастают от песни к песни черты земной женщины, скорбящей по своему возлюбленному. Данное соотношение настолько интересно и важно, что на нем следует остановиться особо.

Брюнхильд, обманутая обручница Сигурда, клеветой спровоцировавшая убийство своего неверного возлюбленного, выступает в героическом цикле «Старшей Эдды» тем узлом, вокруг которого сплетаются все остальные нити сюжета о Нифлунгах. Недаром в «Первой Песни о Гудрун» (Gðr I 24) она названа (по имени одной из норн) *Urðr öðlinga* «Урд [т.е. свершившейся судьбою] князей», *sorg sára / siau konunga* «жестокой скорбью (болью) / семерых конунгов» и *vinspell vífa mest* «величайшей порчей (погибелью) друзей жен» — т.е. причиной гибели не только Сигурда, но и всех, кому суждено погибнуть от руки или по наущению Атли и Гудрун. Все эти выражения бросает в лицо Брюнхильд в качестве прямых упреков-проклятий сестра ее соперницы Гудрун, так что нет оснований сомневаться в их отнюдь не метафорической природе: в глазах окружающих Брюнхильд, очевидно, и предстает как сама судьба и смерть, унесшая величайшего из героев и долженствующая унести еще шестерых. Упреки эти настолько серьезны, что Брюнхильд приходится отвечать весьма емкой «формулой обвинения», перелагающей вину на ее брата Атли, ср. *Veldr einn Atli / öllo bölví* «Повинен лишь Атли / во всем этом зле» (Gðr I 25), но вместе с тем допускающей расширение круга обвиняемых вплоть до самого бога Одина и норн (ср. НН II 26, 34) — круга, который в конечном итоге все же замыкается на Брюнхильд, ибо, по словам умирающего Сигурда, «одна лишь Брюнхильд / повинна во всем» (*ein veldr Brynhildr / öllo bölví* — Sg 27).

Наличие сверхчеловеческих черт в образе Брюнхильд, роднящих ее с мифологическими женскими фигурами, в первую очередь с норнами и валькириями, не раз отмечалось в литературе. Меньше обращалось внимания на конкретные нарративные проявления этих черт и их композиционные функции в построении героического цикла «Старшей Эдды». Не затрагивая связи поведения Брюнхильд после смерти Сигурда с психологией древнескандинавского общества, достаточно разобранной М. И. Стеблин-Каменским [Стеблин-Каменский 1984], рассмотрим конкретные проявления сверхъестественной природы Брюнхильд в тексте памятника.

Появление Брюнхильд в «Отрывке Песни о Сигурде» ничем не мотивировано внешне, сценически — кроме самого сценария действия, в котором она образует движущую пружину. Она совершенно неожиданно вмешивается в диалог Гудрун и братьев, признающихся в убийстве побратима. Место Брюнхильд на сцене неясно, голос ее раздается как бы ниоткуда, словно с неба или моря. О Гудрун сказано, что она *úti stóð* «снаружи стояла» (Bг 6), как и о братьях, что они *fyrri ríða* «первыми едут» (Bг 6): Гудрун встречает их на крыльце дома, ожидая увидеть мужа во главе отряда. Гудрун зрима и скульптурна: в следующей «Первой Песни о Гудрун» она предстанет ока-

меневшей от горя статуей, а в «Краткой Песни о Сигурде» будут акцентироваться ее горестные жесты — *svá sló hon svára / sinni hendi, / at qvádo við / kálcar í vá* «столь скорбно она / всплеснула руками, / что отозвались / кубки в углу» (Sg 29). Брюнхильд же, напротив, характеризуется только акустически, своим саркастическим смехом. Когда же приходит ей поутру пора скорбеть, ее раннее пробуждение передается опять-таки через звук, речь, голос (Br 14–15). Напротив, позднее бодрствование Гуннара, смущенного зловещей перекличкой воронов, которая предрекает ему гибель, проявляется прежде всего в телодвижениях: *Fót nam at hræra* «Стал ногой шевелить» (Br 13). Единственное визуальное проявление Брюнхильд — это отмечаемый Гуннаром румянец на ее лице (ср. *Hví hafnar þú / inom hvíta lit, / feicna fæðir?* «Отчего изменила ты белый свой лик, чудищ родительница?» (Sg 31)), вызывающий ассоциации с утренним небом, по которому скачет в Вальгаллу мертвый Хельги, простившись со своей женой-валькирией: *Mál er mér at ríða / roðnar brautir, / láta fólvan íó / flugstíg troða* «Тора мне скакать / заалевшими тропами, / на бледном коне / путь воздушный свершать» (НН II 49)¹³. В целом же Брюнхильд более воспринимается слухом, а не взглядом, как и сродная ей (как валькирии) воздушная и небесная стихия.

Однако вплоть до «Поездки Брюнхильд в Хель» ее связь с валькириями не обнаруживается, кроме туманного намека на боевое прошлое в Sg 37. Лишь в Нлг 6–9 окончательно выясняется, что она — валькирия, прежде звалась «Хильд под шлемом», дала клятвы некоему конунгу (очевидно, Сигурду), который унес из-под дуба «обличье» (по-видимому, лебединое — *hamr*, ср. *alptarhamr* в Vkv. рг.) ее и сестер (т.е. она — член «коллективного множества»), а впоследствии, как и Сигдрива, была погружена Одним за неповиновение в сон с обещанием быть пробужденной лишь тем, кто не ведает страха. Таким образом, вина Брюнхильд заключается вовсе не в подстрекательстве к убийству, а в том, что она не смогла выполнить данный Одину обет — выйти замуж за настоящего героя. Ее поступки вызваны сопричастностью высшим силам, а не психологией земной женщины.

Вместе с тем пока рассказ остается в сфере земных распрей, остаются скрытыми и подлинные мотивы поведения Брюнхильд. Истинная природа Брюнхильд выявляется лишь при перемещении повествования в мифологический план (диалог с великаншей Хель) или в ситуациях, пограничных между жизнью и смертью (предсмертная речь Брюнхильд; монолог Оддун, сестры Брюнхильд, у постели роженицы).

Тем не менее сама Брюнхильд отказывается признать свою сверхчеловеческую природу и всячески акцентирует земные мотивы своих поступ-

¹³ Второе исключение составляет строфа Gðr I 27, опять связанная с образом характерного для валькирий огня: *brann Brynhildi, / Buðla dóttur, / eldr ór augum* «горел у Брюнхильд, / дочери Будли, / огонь из очей».

ков даже в том случае, когда они по видимости превышают человеческие силы. Так, в предсмертном монологе она подчеркивает свою исключительную страсть к Сигурду и связывает свое самоубийство с героической силой духа, несвойственной Гудрун (Sg 40–41, 61). Свою трагическую вину перед Сигурдом Брюнхильд оценивает как вмешательство внешних сил, явно персонифицированных, сравни ссылку на *grimmar urdir* «жестокие судьбы» (Sg 5) и *liótar nornir* «враждебных норн» (Sg 7).

Двойственная природа Брюнхильд наиболее явно выражена в «Плаче Оддрун»: она, как и сестра ее Оддрун — земная дева, «выросшая в княжских палатах» (*alín i iöfra sal* — Od 14), которой, однако, родной отец повелел стать *ósmey* «девой желаний» (Od 16), т.е. приемной дочерью верховного бога Одина, выполняющей его поручения. Эту двойственную природу принято объяснять тем, что «первоначальное сказание о валькирии, разбуженной Сигурдом, и сказание о Брюнхильд были совершенно самостоятельными и что поэтому отождествление валькирии с Брюнхильд должно быть характерно для „поздних“ песней» [Стеблин-Каменский 1984, 153] (к каковым причисляют и «Плач Оддрун». — Н.Г.). Оспаривая эту точку зрения, М.И.Стеблин-Каменский справедливо связывает двойственную природу Брюнхильд с проявлением общей тенденции к раздвоению образа героини в «Старшей Эдде» на «человеческое» и «сверхчеловеческое» (священное, божественное) — независимо от времени создания песней.

Однако представляется возможным взглянуть на саму проблему и в ином плане, а именно в плане *смысла* этого раздвоения с точки зрения художественного единства героического цикла «Старшей Эдды». В сущности, все четыре песни, в которых Брюнхильд выступает как активно действующее и наделяемое правом голоса лицо («Отрывок Песни о Сигурде», «Первая Песнь о Гудрун», «Краткая Песнь о Сигурде и Поездка Брюнхильд в Хель»), представляют нечто вроде спора ее с окружающими по поводу мотивов ее поведения. Окружающие не вдумываются в смысл ее поступков, фактически отождествляя ее со «злой судьбой» (Gðr 24, Sg 1, 45) и неизменно проклиная. Напротив, Брюнхильд, несмотря на свой саркастический смех и отдельные злобные реплики (Br 10, Gðr I 23, Sg 30), во все разрастающихся монологах стремится объяснить действительные причины своих поступков и их неизбежность в сложившихся обстоятельствах.

В любой из песней чудовищная «мстительница» уступает место «жалобнице», способной оправдать себя в глазах окружающих. Тема «жалобы» едва намечена в неоконченном «Отрывке Песни о Сигурде», где Брюнхильд названа *grátandi* «плачущей»; две строфы посвящены этой теме в ответе Брюнхильд в «Первой Песни о Гудрун» (Gðr I 25–26); та же тема вплетается в речь рассказчика в начале «Краткой Песни о Сигурде», повторяясь далее в речах Брюнхильд (Sg. 3–5, 6–9, 34–41, 57–58, 71). Наи-

более законченный вид принимает она в «Поездке Брюнхильд в Хель», где впервые обнажается конфликт «героини» и «среды».

Некая великанша (по всей видимости, сама владычица преисподней Хель) заграждает героине путь на свой двор, обвиняя ее в пристрастии к чужому мужу, нарушении обетов и убийстве (Hlr 1–2). Начинается нечто вроде перебранки или диалога-испытания, цель которого, очевидно, сводится к тому, что Брюнхильд должна обосновать свое право на пребывание в Хель и объяснить его смысл. Брюнхильд сразу же отводит обвинение тем, что указывает на непонимание ее людьми: *es mun ossar / oedri piccia, / hvars menn eðli / occart kunno* «иной предстала б я / из нас двоих, / коль люди бы лучше / меня понимали» (Hlr 3), и рассказывает историю своей жизни, оправдываясь совершенным над нею обманом.

Любопытно, что ответ Брюнхильд с самого начала содержит и оправдание в участии в бранных походах (в ее природе валькирии), т. е. в том, в чем, казалось бы, вовсе не собиралась обвинять ее Хель: *Bregðu eigi mér / brúðr, ór steini, / þótt ec værac / í víkingo* «Не поддевай меня, / баба из камня, / хоть и бывала я / в викингских бранях» (Hlr 3). Смысл ее ответа станет понятным, если вслед за Брюнхильд мы уловим подтекст слов великанши: та притворно советует ей оставаться при земных женских занятиях (*borða at rekia* «ткани стелить» (Hlr 1)), а на самом деле хочет, чтобы Брюнхильд согласилась со своей сверхъестественной природой (или соприродностью самой Хель¹⁴) как первопричиной своих поступков. Именно на это направлено следующее обвинение Хель: *Þú vart, Brynhildr, / Buðla dóttir, / heilli versto / í heim borin* «Была ты, Брюнхильд, / Будли дочка, / судьбою злою / на свет рождена» (Hlr 4). Брюнхильд отвергает это обвинение, ссылаясь на вполне реальные причины нарушения ею обетов. Очевидно, тому же реальному плану героической истории принадлежит и деятельность Брюнхильд как валькирии, и ее общение с Одним, о которых она говорит далее.

Отвергая свою сопричастность мифическим силам смерти — несмотря на то, что когда-то она «отправила в Хель» старого вождя, даровав победу юному воину — Брюнхильд подчеркивает, что ее пребывание в Хель связано с нежеланием расстаться с Сигурдом, которому она была обещана самим Одним. Ее отвращение к хтоническим существам обнаруживается в презрительных именах, которыми она наделяет великаншу: *brúðr ór steini* «каменная баба» (Hlr 3), *vitlaussi miök* «безмозглая» (Hlr 5), *gýgiarkyn* «великанш отродье» (Hlr 14). Возвращаясь к упомянутому отождествлению Брюнхильд с известной норной, можно сделать вывод, что сама она отка-

¹⁴ В данной связи становится понятной и приведенная выше форма *ossar* «из нас двоих», предполагающая сравнение Брюнхильд с великаншей, непонятное при ином истолковании.

зывается видеть себя в роли чего-то «ставшего» (*Urðr*) или «долженствующего (стать)» (*Skuld*), но скорее отводит себе роль чего-то непрерывно «становящегося» (*Verðandi*), обнаруживая способность и желание превратиться из «мстительницы» в «печальницу» и поставить загробное соединение с Сигурдом в Хель (которое уже едва ли можно назвать исполнением данного Одины обета, а скорее чистейшим своеволием) выше роли валькирии или законной жены.

Итак, «мифологизации» образа Брюнхильд, которая выявляется в речевых оценках героев, противостоит ее «деифологизация» в сознании самой героини и рассказчика, в чем нельзя не увидеть некий шаг вперед в истории «лирического я» и (литературной) личности. Мифологическая основа образа Брюнхильд¹⁵ противостоит в разобранных четырех песнях «Старшей Эдды» осознанию ею себя как индивидуальности, конфликтующей с окружающей средой. В этом кажущемся противоречии отражается движение от архаических пластов литературного сознания к его более новым пластам, обнаруживающимся в некоей рефлексии героини по поводу себя. Разумеется, в «Эдде» это движение намечено весьма схематично, и в тех же монологах Брюнхильд можно найти и много архаических черт, указывающих на осознание ею себя как существа мифологического. Так, ее пророчества выглядят порой как магические заклятия, которые указывают на способность непосредственно формировать судьбу героев: исчезновение рода Сигурда, которое должно последовать за гибелью его дочери, представлено в ее предсмертной речи как телеологически направленное на причинение большего горя ее сопернице Гудрун, в чем нельзя не увидеть и воздействия ее собственной субъективной воли на смерть Сванхильд (Sg 64). Тем не менее героический цикл «Старшей Эдды», который являет собой уникальный образец сохранения мифологического и героического сознания в контексте новой эпохи, много пострадал бы в своей художественной глубине без учета рассмотренных выше нарративных особенностей создания образа.

И все же наиболее сложным и богатым оттенками женским образом героического цикла «Старшей Эдды» остается Гудрун, хотя при появлении на эпической сцене она уступает Брюнхильд по яркости самовыражения. Завязке ее конфликта с Атли, вызванного убийством братьев, Гуннара и Хегни, посвящен «третий акт» цикла («Вторая» и «Третья Песнь о Гудрун» и «Плач Оддрун»); его разрешению (убийству Атли) — «четвертый акт» («Гренландская Песнь об Атли» и «Гренландские Речи Атли»); своеобразным «эпилогом» ко всему циклу, как и к судьбе Гудрун, служит последний,

¹⁵ На мифологическую основу сюжетов и образов героического цикла «Старшей Эдды» указывает вслед за рядом других исследователей А. Я. Гуревич [Гуревич 1979].

пятый акт трагедии («Подстрекательство Гудрун» и «Речи Хамдира»), где Гудрун лишается всех своих детей (в очередной расправе погибают ее сыновья от Йонакра и дочь от Сигурда).

Образ Гудрун во «втором акте», как указывалось выше, уступает по силе Брюнхильд, несмотря на то, что Гудрун остается центральным персонажем «Первой Песни о Гудрун». Разумеется, «скорбь Гудрун по Сигурду превосходит скорбь, испытываемую женщинами в ее положении» [Стеблин-Каменский 1984, 154], однако трудно усмотреть в этом что-то сверхъестественное. Ее скорбь по Сигурду выражается в плаче и проклятиях в адрес братьев и соперницы, но не в поступках. Конечно, чувство скорби не отделено в ее речах от чувства гнева, вызванного нанесенным оскорблением: «плакальщица» готова превратиться в «мстительницу»¹⁶. Однако совершается это превращение по другому поводу и даже не в «третьем», а только в «четвертом» акте, когда она осуществляет чудовищную месть мужу (поднося ему блюдо из плоти собственных сыновей, убивая его затем в постели и предавая огню его владения). «Сверхъестественный» характер этой мести просматривается не только в ее масштабах: сам язык «Песни об Атли» и «Речей Атли» (первой больше, чем второй) изобилует мифологическими аллюзиями¹⁷.

«Третий» же акт лишь подготавливает мифологизацию образа Гудрун через появление двух других мифологизованных образов — Гримхильд и Оддрун¹⁸. Гримхильд, «кознями» устроившая брак дочери с Сигурдом, появляется во «Второй Песни о Гудрун» как устроительница ее второго брака с Атли, которого она добивается с помощью «напитка забвения» (Gðr II 21–23). Подробный перечень магических компонентов и свойств этого напитка не оставляет сомнений в его колдовской силе (кстати, мифологизованным двойником Гримхильд выступает в «Плаче Оддрун» мать Атли, которая в образе змеи (Od. 32) нанесла смертельный укус Гуннару). Гримхильд, через которую устраивается брак Гудрун с Атли, провоцирующий целый ряд смертей, предстает как носитель злого магического начала. По линии *злое* — *благое* ей противостоит Оддрун, которая благими заклätьями облегчает родовые муки Боргну, дочери Хейдрека. Оддрун занимает особое место в пантеоне эдических женских персонажей: она представляет одновременно и «земной антипод» своей сестры Брюнхильд

¹⁶ Подробнее о выражении эмоциональных состояний в героических элегиях «Старшей Эдды» см. [Гвоздецкая 1991].

¹⁷ О смысловой многослойности языка «Песни об Атли» см. [Смирницкая 1989, Гвоздецкая 1989].

¹⁸ Особняком стоит в этом отношении «Третья Песнь о Гудрун», женские образы которой — Гудрун и ее обвинительница Херкья — не обнаруживают никаких параллелей мифологического плана.

(«женщина в рядовой жизненной ситуации», оставленная своим возлюбленным), и «существо, наделенное сверхчеловеческими качествами»¹⁹.

Ассоциации с валькирией появляются у Гудрун в последующих песнях («четвертый и пятый акты») и сопровождаются ее превращением в ярую мстительницу, в которой классика валькирического мифа теснейшим образом переплетается с архаикой. Проиллюстрируем вначале развитие мотива мести.

Уже в монологе героини в «Первой Песни о Гудрун» за величанием Сигурда и оплакиванием его потери (Gǫr I 18–19) следует цепь обвинений, которые сосредоточены на поисках зачинщика всех зол. «Полилог» женщин напоминает тяжбу на тинге, цель которой — установить виновного ради выполнения того долга, который неумолимо висел над членами родового общества, долга кровавой мести или возмещения за причиненный ущерб.

Усиление мотива мести сопровождается нагнетанием в рассказе слов (в том числе постоянных эпитетов), способных одновременно служить наименованиями скорби, гнева и боевого духа. О ярлах, собравшиеся вокруг Гудрун, сказано, что они ...*harðz hugar / hana löttö* «...[буквально] твердый дух / ее облегчали» (Gǫr I 2). Трудно сказать, какие оттенки душевных переживаний скрываются за прилагательным *harðr* ‘жесткий, твердый’, до сих пор сохраняющим широкий спектр переносных смыслов [Cleasby 1957] (‘суровый, упрямый, резкий, решительный, мужественный’): окаменение горя, жестокая обида на братьев или решимость мщения? Ясно одно — это тяжелое, непереносимое состояние, что находит выражение в ярком зрительном образе: *mundi hon springa* «[букв.] она могла бы лопнуть» (Gǫr I 2). Неслучайность подобной обрисовки состояния Гудрун подтверждается другими, повторными наименованиями того же рода, из которых складывается своеобразный рефрен песни: *Þeygi Guðrún / gráta mátti; / svá var hon móðug / at mög dauðan / oc harðhugið / um hrer fylkis* «И все же Гудрун / не разрыдалась; / душой возмутилась / по мертвому мужу, / ожесточилась / по смерти вождя» (Gǫr I 11). *Móðug* — эпитет широкого семантического спектра (1. Fierce, wrathful. 2. Courageous. 3. Filled with grief), расчленение смыслов в котором не всегда возможно.

Еще нагляднее обнаруживается эта особенность в «Подстрекательстве Гудрун» (где та отправляет сыновей отомстить за смерть их сестры) — песни, которую, как и «Первую Песнь о Гудрун», традиционно относят к разряду героических элегий, ибо ее вторая часть представляет обзор прошлого в форме монолога героини. Однако между первой и второй частью поэмы («подстрекательством» и «жалобой») нет резкого различия эмоционального тона. Так, в начале песни эпитет Гудрун *harðhugið* может быть истол-

¹⁹ Подробнее о двойственной природе Оддрун см. [Стеблин-Каменский 1984, 153–154].

кован и как «отважная» (ибо *hvatti at vígi* «звала на бой»), и как «гневная» или «скорбная» (в той же строфе речи ее получают двоякую характеристику: с одной стороны — *senno slíðrfengligsta* «яростные нападки», *grimmom orðom* «жестокие слова», с другой стороны — *trauð mál talið / af trega stórom* «рассказ, неспешный / от горя большого»). Далее, *móðug spiöll*, которую плача рассказывает «влажнощекая» Гудрун (Gðr I.9) — это, разумеется, «печальная повесть». Нельзя, однако, исключить и толкование «гневная повесть», ведь в ее центре оказывается не рефлексия по поводу пережитых бед, а скрупулезный подсчет обид и оскорблений, на чем и построена вся вторая часть песни. Характерно, что и глагол *telia*, способный совмещать значения ‘рассказывать’ и ‘перечислять’, вводит здесь именно перечень несчастливых замужеств героини, а в конце песни уже и не может быть истолкован иначе как ‘пересчитывать’ — *at þetta tregróf / um talið væri* «чтоб этот ряд бед / был перечтен» (Gðr I 21). В рассказе Гудрун на первый план выступают детали возмездия, а не оттенки чувств, сравни такое высказывание как *máttigac bölvu / bætr um vinna, / áðr ec hnóf höfuð / af Hniflungom* «не могла за ущерб я / расплату свершить, / не снеся голов / у Хнифлунгов» (Ghv 12).

«Языком распри» описаны и страдания Гудрун после гибели детей. В попытке самоубийства она как бы отвергает примирение с богинями судьбы, т.е. возможность пережить столь непомерное горе: *Gecc ec til strandar, / gröm varc normom, / vilda ec hrinda / stríð grið þeira* «К берегу вышла, / на норн осерчав, / пожелала нарушить / перемирие в распре» (Ghv 13). *Stríð* — слово широкой семантики (‘распря, горе, боль’), но одновременно и термин древнескандинавского права, ср. глагол *stríða* в значении ‘причинять ущерб’.

В подобном контексте существительное *harmr* (в глоссарии ‘печаль’), начинающее еще один перечень несчастий Гудрун (Ghv 16–17), приобретает смысл «ущерб в распре, обида». Подтверждением тому служит форма множественного числа, ибо мера психических состояний — это скорее их сила, а не число. Характерно, что в обобщающей этот перечень фразе *Fiöld man ec bölvu* «Много помню я бед» несчастья Гудрун именуется словом, которое толкуется в глоссарии только через имена событий, а не чувств (*böl* ‘несчастье, беда, зло’). Данное существительное как бы объективирует несчастья Гудрун, выводя их за пределы сферы индивидуальных субъективных переживаний.

Нерасчлененность понятийных сфер воинственности, гнева и печали — типическая особенность древнегерманского словаря (эти понятия регулярно совмещаются в ряде лексем), восходящая к той эпохе, когда понятие чувства как события внутреннего мира человека существовало лишь на правах семантической периферии тех слов, ядром значения которых оставалось ключевое для эпохи варварства понятие борьбы, вражды и распри; сравни высказывание по этому поводу Ф. Маурера: «Восприятие страда-

ния в современном смысле, т. е. как душевной боли безотносительно к ее причинам... чуждо языческому миру» [Mauger 1951, 29].

Образ героини, страдающей от многочисленных несчастий и испытывающей аффекты гнева и скорби, встречается в преданиях разных народов — достаточно вспомнить знаменитую Ниобу, все дети которой были убиты богами. Однако трактовка переживаний Ниобы в древнегреческой традиции отлична от трактовки переживаний Гудрун в «Старшей Эдде». Ниоба в гнев и Ниоба в скорби — это два разных образа, последовательно сменяющих друг друга в повествовании (после убийства сыновей Ниоба яростно проклинала богов — после убийства дочерей она лишилась дара речи и окаменела). Ниоба, обращенная в источающий слезы камень — это идеальное воплощение чувства, отторгнутого от породивших его обстоятельств, благодаря чему этот образ и стал в европейской культуре символом чистой печали. Гудрун, воплотившаяся в способной соперничать с каменными изваяниями строке аллитерационного стиха (*Guðrún grátandi, / Giúca dóttir* «Гудрун скорбящая, / Гьюки дочь») — не символ, а отражение стихийного эпического реализма, благодаря которому в ее образе естественно сочетаются роли мстительницы и плакальщицы.

И все же Гудрун-мстительница обнаруживает сверхъестественные начала, которые проявляются в «Подстрекательстве Гудрун» и «Речах Хамдира» в каком-то превосходящем человеческое понимание неразумии ее решений: она посылает братьев на верную смерть (они именуются *feigr* «обреченные» в Hm 10), выступая по отношению к ним как существо смертоносное и провожая их в путь тем же героическим смехом, которым встретила весть об убийстве Сигурда Брюнхильд (Ghv 7).

Сама Гудрун становится в конце концов материальным воплощением всех бед так же, как Брюнхильд — их первопричиной (злой судьбой-Urðr)²⁰. Поэтому трагичен конец «Подстрекательства Гудрун» — уничтожение бед может свершиться лишь через уничтожение самой героини, и Гудрун сама

²⁰ Здесь Гудрун функционально почти отождествляется с Гримхильд, которой она противопоставлялась ранее. Тем не менее семантика образов Гудрун, Гримхильд и Брюнхильд сохраняет различия в пределах всего цикла. В истории с Сигурдом (да частично еще и с Атли) Гудрун играет пассивную роль, выступая почти что подставным лицом Гримхильд, которая таким образом превращается в истинную соперницу Брюнхильд. Однако Гримхильд не может дистанцироваться от бед, поскольку сама активно несет их окружающим — она почти отождествляется со злой судьбой, к которой сходятся все нити несчастий, и не может вызывать сочувствия. Иное — Брюнхильд, которая становится достойной восхищения героиней, несмотря на свои злоеющие черты. Зло проявляется в Брюнхильд лишь в ответ на несправедливость окружающих. Гримхильд же как бы являет собой самый материал, из которого творится зло, и в этом смысле она не психологична, а субстанциальна, как ее колдовской напиток.

сознает это, высказывая желание сгореть в пламени погребального костра (мотив, перекликающийся с саможжением Брюнхильд): *Hlaðit ér, iarlar, / eikiköstinn... / megi brenna brióst / bölvafult eldr* «Сложите же, ярлы, / костер погребальный... / пусть пламя спалит / грудь, полную бед» (Ghv 20). В обращении Гудрун к умершему Сигурду обыгрывается мотив потустороннего свидания с возлюбленным, характерный для образов Брюнхильд и Сигрун: *at þú myndir mín, / móðugr, vitia, / halr, ór helio, / enn ec þín ór heimi* «что станешь меня ты, / смельчак, навещать, / храбрец, из Хель, / тебя ж я — с этого света» (Ghv 19). Однако в этом проявлении сверхъестественной природы Гудрун трудно отчленить «архаические» и «классические» слои, равно как и собственно валькирический миф.

В большей мере прощупывается связь Гудрун с валькириями в «Песни об Атли» и «Речах Атли». Обе эти песни по-разному разрабатывают одну и ту же тему — месть Гудрун за братьев. В «Песни об Атли» ситуация трактуется в терминах магического действия, в котором нет места ни бытовым подробностям, ни переживаниям героев. Конкретный способ убийства Гуннара не указан, его казнь представлена как ритуал препровождения в *ormgardr*, буквально — «змеиное городище», т.е. обиталище мертвых Хель²¹, а пиршественный зал Атли именуется *Вальгаллой* (*Valhöll* — Akv 14). Поэтому неудивительно, что Гудрун с золоченой чашей в руках, выходящая навстречу мужу со своим страшным угощением (плотью их сыновей), напоминает валькирию, которая встречает павших воинов на пороге Вальгаллы (а она уже замыслила убийство Атли). Своих детей она именует при этом *niflfarna* «[буквально] во мрак отшедшие» (Akv 33) (*nifl* — это не только 'туман', но и первый компонент имени загробного мира *Niflheimr*, ср. его вариант *Niflhel*). Гудрун здесь — «неистовая дика» (*afkár dís*), которая «скользила» (*scævaði*) по земле, как по морю (тот же глагол упоминается далее в рассказе о ее военных походах с братьями), «выбирала» (*valði* — глагол, однокорневой с первым компонентом имени *valkyria*)²² угощение для своих «бледноносых» гостей (*nauðug neffölom* «смертоносная — бледноносым», где *nauð* — не только наименование «нужды, беды», но и руна смерти²³; а эпитет гостей употребителен также по отношению к мертвецам или жителям подземного мира, ср. Alv 2).

«Песнь об Атли» вообще ни о чем не говорит прямо: ее суггестивная вербальная ткань включает множество напластований, за героическим сю-

²¹ Ритуальная основа других чудовищных событий «Песни об Атли» представлена А. Я. Гуревичем в [Гуревич 1979]. Трактовка «змеиного городища» как языческой преисподней Хель обосновывается нами в [Гвоздецкая 1989].

²² Сравни в той же песни наименование страшного блюда Гудрун с тем же компонентом — *manna valbráðir* «человечья мертвечина» (Akv. 36).

²³ Ср. также эпитет мертвецов *nái nauðfölvá* «трупы смертно-бледные» (Akv 16).

жетом мерцают очертания мифа, но и миф не обретает свойств реальности, а лишь проглядывает сквозь легендарную историю. Скопление указанных мифопоэтических аллюзий на небольшом пространстве текста (Акв 35) подтверждает их значимость для трактовки образа Гудрун и делает закономерным появление у Гудрун эпитетов «классической» валькирии (Хервёр и Сигрдривы/Брюнхильд) — *in gaglbiarta* «лебяжьебелая» (Акв 39) и *riðr í brynio* «дева в броне» (Акв 43). Произносимый ею нид производит впечатление магического заклятия, которым она обрекает мужа на смерть. Но и сама сцена убийства Атли не лишена мифологических аллюзий: *Hon bed broddi / gaf blóð at drecca, / hendi helfússi* «Она ложу мечом / дала крови напиться, / рукою смертоносной [буквально «жаждущей Хель»] (Акв 41). Персонафикация домашнего убранства (брачной постели) служит гиперболизации мести Гудрун: страшный пир превращается в не менее страшную тризну, в которой участвуют не только люди, но и весь домашний мир. Столь же гиперболически изображена раздача ею сокровищ перед сожжением дома и домочадцев Атли — *gulli seri* «золотом сеяла...» (Акв 39) (эта сцена напоминает поведение Брюнхильд перед самоубийством). Концовка «Песни об Атли» не оставляет сомнений в гибели самой Гудрун: *hon hefir þriggia / þiókonunga / banorð borið, / biört, aðr sylti* «она троим / великим конунгам / слово смерти принесла, / краса, пред кончиною» (Акв 43). Но Гудрун не только напоила кровью брачное ложе и принесла смерть родичам: она соучаствовала в свершении приговора судьбы: *scöp lét hon vaxa* «[буквально] судьбе дала взрасти» (Акв 43).

В «Речах Атли» ей уготована не столь судьбоносная роль. В этой песни ситуация вообще отчасти снижена: вместо произнесения кратких и энергичных реплик, отвечающих образу воинственной дисы, Гудрун вступает в докучливые объяснения с мужем; вместо короткого удара мечом и предания огню всех и вся — оставляет месть сыну Хёгни и занимается устройством похорон, а ее желание умереть остается неосуществленным. Тем не менее и здесь видна воинственная дева, способная одна одолеть в схватке четырех бойцов (Ам 49–51). Столь не женская сила, как и упоминание деталей сражения (отсечение ноги), несколько «снижает» эту сцену (вплоть до комизма), делая Гудрун похожей более на великанш, нежели на служительницу одиноческого культа, чему немало способствуют также ее чисто «воинские» эпитеты, разбросанные по тексту: *ötul* «яростная» (Ам 46), *afkár* «неистовая» (Ам 71), *stórhuguð* «сильная духом» (Ам 76), *grimm* «жестокая» (Ам 85).

Однако ее рассказ о прошлом, в котором она приписывает себе участие (вместе с возлюбленным Сигурдом) в морских походах и дружинной жизни, возвращает нас к образу «классической» валькирии, которая летала по небу и морю и помогала героям. Впрочем, «классика» и «арханка» прорисованы здесь неясно, и о них остается только гадать — в конце концов, те же черты могли характеризовать и вполне земную женщину-богатырку.

Любопытно, однако, что вместе с развитием образа Гудрун-мстительницы в «Речах Хамдира» в рассказе появляется некий зловредный мифологический персонаж, словно воплощающий ненависть Гудрун: неразумный шаг, который делают два брата (Хамдир и Сёрли), убивая третьего (Эрпа, их потенциального помощника в мести конунгу Ёрмунрекку), оказывается совершенным «на радость великанше (возможно, Хель») (*at mun flagði — Nm 15*). Сквозь образ бесстрашной «высокой» воительницы опять проглядывает «архаическое» хтоническое чудовище, жаждущее смерти всех, кто с ним соприкасается.

ИСТОЧНИКИ

Сокращенные наименования песней «Старшей Эдды», использованных в статье

Vsp	— Völuspá	«Прорицание вёльвы»
Gm	— Grimismál	«Речи Гримнира»
Vkv	— Völundarqviða	«Песнь о Вёлунде»
НН I	— Helgaqviða Hundingsbana in fyrri	«Первая Песнь о Хельги убийце Хундинга»
ННv	— Helgaqviða Hiörvarðzsonar	«Песнь о Хельги сыне Хьёрварда»
НН II	— Helgaqviða Hundingsbana önnor	«Вторая Песнь о Хельги убийце Хундинга»
Grp	— Grípisspá	«Пророчество Грипира»
Rm	— Reginsmál	«Речи Регина»
Fm	— Fáfnismál	«Речи Фафнира»
Sd	— Sigdrífomál	«Речи Сигдривы»
Br	— Brot af Sigurðarqviðu	«Отрывок из Песни о Сигурде»
Gðr I	— Guðrúnarqviða in fyrsta	«Первая Песнь о Гудрун»
Sg	— Sigurðarqviða in scamma	«Краткая Песнь о Сигурде»
Hlr	— Helreið Brynhildar	«Поездка Брюнхильд в Хель»
Gðr II	— Guðrúnarqviða önnor	«Вторая Песнь о Гудрун»
Od	— Oddrúnargrátr	«Плач Оддрун»
Akv	— Atlaqviða in groenlenzca	«Гренландская Песнь об Атли»
Am	— Atlamál in groenlenzco	«Гренландские Речи Атли»
Ghv	— Guðrúnarhvöt	«Подстрекательство Гудрун»
Nm	— Hamðismál	«Речи Хамдира»
Bdr	— Baldrsdraumar	«Сны Бальдра»
Hdl	— Hyndlolióð	«Песнь о Хюндле»
Grt	— Grottasöngur	«Песнь о Гротти»
Hunn	— Hunnenschlachtlied	«Песнь о Хлёде»

ЛИТЕРАТУРА

Ганина 2000 — Ганина Н. А. Генезис и ареальная специфика образа валькирии // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре (материалы круглого стола). М., 2000.

- Гвоздецкая 1989 — *Гвоздецкая Н. Ю.* Значение древнеисландского слова *omgarðr* и контекст «Гренландской Песни об Атли» // Эпос северной Европы. Пути эволюции. М., 1989. С. 143–148.
- Гвоздецкая 1991 — *Гвоздецкая Н. Ю.* «Язык печали» или «язык мести»? (Опыт лингвостилистического анализа героических элегий «Старшей Эдды») // Скандинавская филология (*Scandinavica*). Вып. 5. Л., 1991.
- Гвоздецкая 1999а — *Гвоздецкая Н. Ю.* Семантика *hamtr* — *böðl* в «Старшей Эдде» (опыт текстоцентрического анализа) // Скандинавские языки: Диахрония и синхрония. М., 1999. Вып. 4.
- Гвоздецкая 1999б — *Гвоздецкая Н. Ю.* Семантика имени *Hel* в «Старшей Эдде» // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1999. Вып. 4.
- Гвоздецкая 2001 — *Гвоздецкая Н. Ю.* *Valkyria* в «Старшей Эдде»: имя и образ // Скандинавские языки. Диахрония и синхрония. М., 2001. Вып. 5.
- Гуревич 1979 — *Гуревич А. Я.* «Эдда» и сага. М., 1979.
- Мелетинский 1991 — *Мелетинский Е. М.* Валькирии // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М., 1991.
- Младшая Эдда 1970 — Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Смирницкая 1989 — *Смирницкая О. А.* О многозначности эпического текста. Комментарий к «Гренландской Песни об Атли» // Эпос северной Европы. Пути эволюции. М., 1989.
- Стеблин-Каменский 1984 — *Стеблин-Каменский М. И.* Реализм в героической поэзии // *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.
- Cleasby 1957 — *Cleasby R., Vigfusson G.* An Icelandic-English Dictionary. Second edition. Oxford, 1957.
- Edda 1968 — Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von Gustav Neckel. I. Text. Dritte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn. II. Kurzes Wörterbuch von Hans Kuhn. Dritte umgearbeitete Auflage des Kommentierenden Glossars. Heidelberg, 1968.
- Kroesen 1997 — *Kroesen R.* The Valkyries in the Heroic Literature of the North // *Skáldskaparmál*. 1997. Vol. 4.
- La Farge 1992 — *La Farge B., Tucker J.* Glossary to the Poetic Edda. Heidelberg, 1992.
- Maurer 1951 — *Maurer F.* Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte besonders in den grossen Epen der staufischen Zeit. Bern; München, 1951.
- Snorri — *Snorri Sturluson.* Edda / Udgiven af Finnur Jónsson. Anden udgave. København, 1926.
- de Vries 1961 — *Vries J. de.* Altnordisches Etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1961.



**II. Женский аспект
в мифопоэтической традиции кельтов и германцев**

Н. А. Ганина

**Валькирия: к генезису мифа
и специфике древнегерманских ареальных традиций**



Яркая внутренняя форма ди. *valkyrja*, да. *wælkyrge* (ср. гот., бург. *wal-* как первый компонент двучленных имен собственных, ди. *val*, да. *wæl*, двн. *wal* ‘павшие’, ‘поле брани’, гот. *kiusan*, ди. *kjōsa*, да. *cēosan*, двн. *kiusan* ‘выбирать, испытывать’), равно как и обилие надежных и показательных параллелей о/г **wal-* в индоевропейских языках (ср. хетт. *uellu* ‘луг’, ‘пастбище мертвых’, тох. А *wäl-* ‘умирать’, *walu* ‘мертвый’, *wlalune* ‘смерть’, лув. *u(wi)lant* ‘мертвый’, греч. Ἠλύσιος λεϊών, гомер. Ἠλύσιον πεδίων ‘Елисейские поля’, ‘поля мертвых’ [Puhvel 1969], валл. *gweli*, корн. *goly* ‘рана’, лит. *vèle* ‘душа умершего’, *vėles* ‘души умерших’, *Veliuonà* ‘бог мертвых’, лтш. *veļu laiks* ‘дни и обряд поминовения мертвых’, ‘пора велей’, др.-рус. *Велесь* ‘скотий бог’, ‘бог нижнего мира’ [Рокоту 1959; Иванов, Топоров 1974; Гамкрелидзе, Иванов 1984, 824]) создают иллюзию избыточности вопроса о генезисе этого мифологического персонажа. Тем не менее в концептуальном плане определение круга этимологических соответствий представляет собою скорее постановку, нежели решение проблемы. Следующий необходимый этап анализа — поиск образных корреляций внутри этого круга. И здесь обращение к индоевропейской ретроспективе важно как само по себе, так и в качестве одного из критериев интерпретации известных нам древнегерманских данных. Такие проблемы, как прослеживание внегерманских параллелей, архаических и «новейших» коннотаций образа валькирии, вопрос о первичности *collectivum* или *unicum* и соотношении с другими древнегерманскими мифологическими персонажами по принципу подчинения или равноправности, могут быть разрешены лишь при учете мифопоэтического контекста архаических индоевропейских традиций.

Как отмечает В.Н. Топоров, к и.-е. основе **wal-*, кодирующей понятия «нижний мир», «царство мертвых», «подземный луг-пастбище», восходят обозначения мифологических персонажей, интерпретируемых в контексте «основного» мифа как «противник Громовержца»: ср. др.-инд. *Varuna*, *Vṛtra*, *Vala*, лит. *Vels*, *Vielona*, *velnias*, лтш. *velns*, слав. *Veles*/*Volos*ъ, др.-исл. *Volundr*, свн. *Wieland*, *Wielant* [Топоров 1986, 49]. Исследователь подчеркивает, что в рамках латышской (и шире — балтийской) традиции засвидетельствовано «расщепление единого исходного имени с корнем **Vel-* на два имени специализированных мифологических персонажей, противопоставленных по роду», причем с каждым из имен соотносился свой фрагмент «основного» мифа: **Veln-*, м.р. — ссора и поединок с Громовержцем, **Vel-*, ж.р. — место наказания противника Громовержца, ставшее соответственно царством мертвых. Весьма примечательно, что в латышской мифопоэтической традиции (дайны) персонаж, обозначаемый посредством основы **Val-*, выступает как женщина — *Veļu māte* ‘мать велей’, ‘мертвых мать’. По мнению Топорова, этот образ реализует известную тенденцию к параллельному удвоению персонажей «основного» мифа: ср. лит. *Perkūnas*, лтш. *Pērkons*, др.-рус. *Перунъ*, др.-инд. *parjanya-* и др.-лит. *perkūnija* ‘молния’ (**Perkunija* как персонифици-

рованная гроза), др.-рус. *Перынь* (название «Перунова» урочища в Новгороде), ди. *Fjörgyn* и др., а для «противника Громовержца» — др.-инд. *Varuṇa*, др.-рус. *Волось* — др.-инд. *Varuṇāni* ‘жена Варуны’, др.-рус. *Волосыни* ‘созвездие Плеяд’; ср. также макед. *Вела* как засвидетельствованное в песенном фольклоре имя мифологического персонажа (само)вилы [Топоров 1986, 51; о *Veļu māte* см. также [Пумпур 1985, 94–95, 252].

Значение образа *Veļu māte* для уяснения генезиса образа валькирии и интерпретации германских данных исключительно велико. В латышской традиции отсутствует такое обозначение, как **Veļu tēvs* ‘отец велей’, ‘мертвых отец’; можно предполагать лишь пару **Veļu māte* (по реконструкции Топорова, < **Vela*) & *Velns* ‘противник Громовержца’, ‘хозяин локуса смерти и мертвых’ > ‘черт’ (хотя *velns* в фольклоре зачастую не столь злобен и вредоносен, как другой злой дух — *jods*; см. [Пумпур 1985, 236]). Справедливо указание на широкое распространение классифицирующего элемента *māte* в латышской мифологии [Топоров 1986, 52], ср. *Zemes māte*, *Kāpa māte*, *Vēju māte*, *Jūras māte*. Однако нельзя оставить без внимания тот факт, что в древнегерманской традиции засвидетельствовано заполняющее лауну обозначение ‘отца мертвых’ — древнеисландское имя Одина *Valfǫðr* (Háv. 1, Grm 48) < о/г **Wala-faðar*. Это лексема, структурно (а по первому компоненту и этимологически) соответствующая лтш. *Veļu māte*.

Таким образом, есть основания постулировать индоевропейскую модель **wal-* & **pə₁ter/māter*, континуанты которой представлены в балтийском («матриархальный инвариант») и германском ареалах («патриархальный инвариант»). При наличии лтш. *Velns/Veļu māte* нет оснований отрицать изначальную и естественную парность персонажей, однако следует отдавать себе отчет в том, что значение того или иного из этих персонажей в традиции определялось матриархальной или патриархальной ориентацией таковой, и в разных обстоятельствах на первый план могли выступать то «мать мертвых», то «отец мертвых» (ср. ниже о древнескандинавской традиции). Примечательно, что при всей широте как этимологических параллелей первого компонента композита, так и концептуальных соответствий образа, изоглосса реконструируется только для балто-германского ареала. Что касается кельтского, необходимо отметить, что др.-валл. *-wal-atr*, валл. (g)*wal-adr*, др.-брет. *-wual-art* ‘глава, правитель’ (‘chef, regulateur, ordonnateur’), привлекаемое Ж. Лотом и отмеченное у В. Лемана в качестве параллели ди. *Valfǫðr* [Loth 1894; Lehmann 1986, 101], представляют собою суффиксальные производные от и.-е. **wel-* ‘власть’ (на орудийный суффикс **-tr-*, определяя его как «de suffixe des noms d’agent»), указывает сам Ж. Лот [Loth 1894, 224]) и не могут быть рассматриваемы как кельтские континуанты и.-е. **wal-* & **pə₁ter*.

Соотнося лтш. *Velu māte* и ди. *Valfǫðr*, можно заключить, что предполагаемая В.Н. Топоровым «вторичность» обозначения *Veļu māte* ‘мать мертвых’ по сравнению с реконструируемым исходным **Vela* ‘жена Громовержца; бо-

гиня смерти; ее локус и подданные' сама оказывается соотнесенной с глубокой архаикой, и здесь было бы уместнее говорить не столько о «поздней переделке» исходного **Vela*, сколько о статусе одного из вариантов наименования (исследователь предлагает обе характеристики соотношения **Vela* — *Veļu māte* — ср. [Топоров 1986, 52]). Можно предположить, что разные варианты обозначений повелителей мертвых связаны с разными аспектами мифоритуальной сферы и тем самым прагматики подразумеваемого ритуального текста. Персонаж, выступающий в космогоническом мифе как **Vela* ж.р. (*Veln-* м.р.), в текстах погребального обряда, ориентированных на социум и соотнесенных с его структурой, мог именоваться как **Vel- & māter* (*pə₁ter*).

Реликты представлений о паре мифологических персонажей **Val- & māter* / **Val- & pə₁ter* могут быть прослежены в древнескандинавской традиции, в данном случае, несомненно, коррелирующей с общегерманской (о проблематике соотношения традиций см. [Стеблин-Каменский 1970, 199]). В «Старшей Эдде» содержится известное, но не получившее должного осмысления в индоевропейской ретроспективе свидетельство о парных персонажах типа «повелители умерших», а именно контекст «Речей Гримнира» (Grim 14): *Folkvangr er inn níundi, enn þar Freya ræðr // sessa kǫstom i sal; // halfan val hon kyss hverjan dag, // enn halfan Óðinn á* «Фолькванг — девятый, // где Фрейя правит // сидений выбором в зале; // половину нави (павших) она избирает каждый день, // половиной Один владеет» (пер. Н. Г.). Обозначение **Valmōðir* в эддических текстах не представлено. В приведенном контексте для характеристики повелительницы мертвых использованы производные от основ **wal-* & **keus-/kuz-*: ср. *sessa kǫstom*, *val [hon] kyss*. В таком случае изначально о/г **wala-kuzjōn-* — не что иное, как эпитет основного женского мифологического персонажа, передающий представление об одной из его функций. Статус эпитета для производного от указанных основ подтверждается не только характерной описательно-эвфемистической семантикой композита, но и бытованием да. *wælceasig* (Exod 164), выступающего в качестве эпитета ворона (ср. [de Vries 1937, 177]).

То, что в древнескандинавской традиции эпитет *valkyrja* изначально был закреплен именно за Фрейей, подтверждает древнеанглийская глосса *gydene, wælcyrge = Ueneris* [Bosworth, Toller 1976, 740] (о связи ди. *Folkvangr* и гот. *waggs* к греч. παράδεισος 'рай' и понятийном комплексе, связанном с континуантами и.-е. **wel-* и **wen-*, см. [Ганина 2001]). В синхронии эддических текстов Фрейя — не жена Одина, однако есть основания рассматривать образы Фрейи и Фригг как концептуальные дублиеты, ср. сообщение Снорри о том, что Фрейю почитают наравне с Фригг [МЭ 1970, 53], одинаковые обвинения Фригг и Фрейи в распутстве (Ls 26, 30; ср. также упоминание о супружеской неверности Фригг у Саксона Грамматика [de Vries 1937, 188]), указание на то, что Фригг приветствует павших в своих палатах (*en Frigg um grét i Fensqlum // vá Valhallar* (Vsp 33), и наконец, даже

тот факт, что ожерелье Брисингов считается собственностью Фрейи или Фригг. Я. де Фрис закономерно делает вывод об идентичности Фригг и Фрейи (разумеется, вне «ванических» коннотаций последней) [de Vries 1937, 326].

Итак, для древнескандинавской традиции актуально обозначение четы повелителей мертвых как *Valfrøðr* (= *Óðinn*) & *Valkyrja* (= *Freya/Frigg*). В данном случае сама частичная парность композитов, объединенных лишь первым компонентом, может свидетельствовать о «перераспределении власти». Однако нельзя упускать из виду, что о/г **wala-kuzjōn* (ж.р.) способно иметь лексему-коррелят **wala-kuzjan* (м.р.) согласно модели образования существительных от глагольных основ с суффиксом *nomina agentis -jōn-* или *-jan-* (о данных основообразующих суффиксах см. [Осипова 1980, 32, 63]), и наименование посредством производного о/г **wala-kuz-* отнюдь не исключает парности персонажей. В связи с этим следует указать на весьма примечательный эддический композит — имя Одина *Valfrøgnir* при *Valfrøgn* (в синхронии — имя одной из валькирий). Основа *frøgn* возводится исследователями к о/г **pagino-*, производному от слабого глагола **pagjan(an)* ‘поглощать, уничтожать’ — ср. да. *ofsecgan*. Производящей основой является о/г **peg(j)-* — ср. ди. *biggia* (снгл.) ‘брать, принимать’, да. *þicgan* ‘принимать’, дс. *thiggian* ‘принимать’, ‘умолять’, двн. *dicken, diggen* ‘просить’, нисл. *biggja*, фарер. *tiggja*, ннорв., ншв., ндат. *tigge* ‘побираться’. Данная основа сопоставляется с др.-ирл. *ateoch* (< **ad-teko*) ‘прошу’, *techtaim* ‘имею’, лит. *tenki, tèkti* ‘простирается, достигать’ [de Vries 1962, 610]. Парные наименования *Valfrøgnir/Valfrøgn* < **wala-pagin-* ‘мертвых поглощающий/-ая, принимающий/-ая’ расширяют поле обозначений пары повелителей мертвых, уточняя сведения о модели их наименования: **wal+* (‘мать/отец’), **wal+* (‘выбирать, испытывать’), **wal+* (‘принимать’). К тому же ряду обозначений должны быть отнесены такие наименования Фрейи и Фригг, как ди. *Valfryya*, фар. *Valfrýgv* (ср. [Grimm 1968, I, 348]).

Рассмотренные данные позволяют сделать вывод, что композит *valkyrja* не является неким уникальным семантическим образованием, но представляет собой одну из единиц некогда обширной и способной к пополнению лексико-семантической группы — обозначений пары повелителей мертвых¹.

Что касается внутренней формы наименования **wala-kuzjōn-*, то семантика первого компонента композита подробно охарактеризована исследователями (по ареальным коннотациям ди. *val-*, да. *wæl-* см. [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 824; Топоров 1986; Смирницкая 1994, 406]), тогда как семантический объем основы **keus-/kuz-* в применении к обозначению женского

¹ Именно в свете представлений о чете повелителей мертвых получает надлежащее объяснение факт дублирования известного образа «дикой охоты» (*Wütendes Heer/Wilde Jagd*) — войска или вихря мертвых, в одном случае предводительствуемого «диким охотником»-Воданом, в другом — Хольдой (ср. о/г **holþon-* ‘благосклонная’ — эпитете основного женского мифологического персонажа).

мифологического персонажа во многом остается невыясненным. Существенно подчеркнуть, что одной из основных линий развития семантики данной основы является значение ‘отбирать, испытывать’: ср. гот. *kiusan** (снгл. 2) (Гал. 6, 4; 2 Кор. 8, 8), *gakiusan* (Рим. 12, 2) при греч. δοκιμάζειν ‘испытывать’, *kausjan* (сгл. 1) при γεύεσθαι ‘испытывать’ (Лк. 14, 19), *kustus** (м.р. -u) (2 Кор. 2, 9), *gakusts** (ж.р. -i) при δοκιμή ‘испытание’. Дс., двн. *coron, gikoron* имеют значения ‘испытывать’, ‘пробовать’, а ди. *kor* и да. *gecor* — ‘выбор’, ‘решение, определение’ [Lehmann 1986, 219]. Как указывают исследователи, континуанты и.-е. **gews-/ *gus-* ‘пробовать’, ‘наслаждаться’ (ср. др.-инд. *juṣáte, jóṣati* ‘наслаждаться’, *jóṣas* ‘удовольствие’, авест. *zaoš-* ‘быть довольным’, греч. γεύομαι, лат. *gusto* ‘пробовать’) развивают значения ‘испытывать’, ‘отбирать’ лишь в кельтских и германских языках: ср. др.-ирл. *toġu* ‘выбирать’, *dorōġu* ‘избранный’, *Oen-gus, Fer-gus* (* < *gustu-* ‘выбор’), причем такое развитие семантики в германском позволяет предполагать влияние кельтского [Porzig 1954, 122–123]. Не случайно **keus-* в женском теониме появляется именно в кельто-германском ареале: ср. *Vagdaverkustis* и *Vergustae* в эпиграфике культа матрон [de Vries 1935, 208–209; Scardigli 1989, 151]. Еще А.А.Потебня обратил внимание на то, что лексика, описывающая избрание валькириями павших воинов, соотносима с лексикой, обозначающей жертвоприношение, и принадлежит ритуальной сфере [Потебня 1865, 166, прим. 148]. Роль валькирии в инициации — испытании, избрании, посвящении героя (ср. особ. «Песнь о Хельги Сыне Хьёрварда», проза) — детально проанализирована в трудах О.Хёфлера [Höfler 1992]; следует, однако, подчеркнуть, что внутренняя форма слова *valkyrja* предполагает уже не прижизненную, а посмертную инициацию — посвящение в смерть, аналогичное посвящению в жизнь. Мотив поднесения валькирией или валькириями ритуального питья (ср. «Речи Гримрира» (Gm 36) и датируемые IX–X вв. изображения женских фигур с рогом для питья — камень из Ченгvide (Алскуп, Готланд), серебряная фигурка из Эланд) передает ритуальную схему этой посмертной инициации — встречи героя хозяйкой иного мира, в последовательно «одиночной» системе координат подчиненной *Valföðr* — Одину.

Согласно общей тенденции, отмеченной Ж. Дюмезилем для древнегерманской языческой традиции («вторая функция — нужды и мораль войны — глубоко проникла в первую, верховную» [Дюмезиль 1986, 137]), германские континуанты и.-е. *wel-* ‘иной/нижний мир’ соотносятся с понятийной сферой войны. Обозначение эпитетом **wala-kuzjon-* повелительницы, госпожи мертвых (ср. ди. *Valfreyra*, фар. *Valfrygv*), эквивалентной лит. *Veļu mātė*, следствие того же концептуального перелома.

Эддические тексты, как правило, изображают валькирий как *collectivum* (Gm 36 и др.) — множество, членимое лишь посредством указания имен (ср. [Стеблин-Каменский 1978, 157]). Валькирия, являющаяся действующим лицом эпического предания (ср. НН I, ННv) выступает как член названного

(НН I, 15–17) или подразумеваемого множества *valkyrjor*, а не как уникальная *Valkyrja* (хотя, возможно, и мыслится как проекция таковой). Наличие таких славянских мифологических персонажей, как *Волосьни* и *Вела/влашичи* [Топоров 1986], снимает в данном случае вопрос о первичности *unicum* или *collectivum*: архаическое мышление допускает подобное равноправие уникальности и множественности (более того, славянские данные свидетельствуют и о возможности соответствующего множества мужских персонажей). Однако для отраженного в текстах «Эдды» этапа традиции и для слова *valkyrja* в его традиционном употреблении следует констатировать своего рода «вторичную уникализацию» мифологического персонажа. Хотя есть определенные основания считать **wala-kuzjōn* — богиню/жрицу (ср. ди. *gyđja* ‘жрица’, ‘богиня’, особ. в контекстах *Ynglingasaga* IV, VII, а также приведенную выше древнеанглийскую глоссу «*gydene, waelcutge*»), чьей функцией является по-смертная инициация павших, общегерманским мифологическим персонажем, далеко не по всем ареалам имеются равно обширные и репрезентативные лексические и текстовые данные. Так, для восточногерманского можно лишь констатировать употребление основы **wal-* в именах собственных: ср. остгот. *Walamir*, бург. *Wallimeriz* при двн. *Walamar* ‘павшими славный’, остгот. *Walaris* при двн. *Walarad* ‘павших совет’, остгот. *Walaravans* при ди. *Valraffn*, да. *Waelhraefn*, дс. *Vualrammus*, двн. *Walahrann* ‘павших ворон’. Поэтому о/г **wala-kuzjōn* как обозначение мифологического персонажа по данным текстов представляет собою скандинаво-западногерманскую (точнее — скандинаво-ингвеонскую) изоглоссу. В древневерхненемецкой традиции можно проследить реликты, а иногда и существенные черты «валькирического» мифа, однако лексема-соответствие ди. *valkyrja* в текстах отсутствует.

Нет сомнений в том, что в поэтическом и концептуальном поле эддической традиции внутренняя форма лексем *valkyrja/valkyrjor* остается прозрачной или, по крайней мере, различимой; об этом свидетельствует и употребленное в «*Gylfaginning*» по отношению к валькириям выражение *kjōsa feigð* ‘избирать обреченных смерти’. И напротив, при разрыве традиции, вне соответствующего поэтического и образно-понятийного контекста внутренняя форма обозначения мифологического персонажа затемняется: ср. древнеанглийскую глоссу *walcrigge = Herinis* [sic] [Bosworth, Toller 1976, 1153]. Основные лексические константы характеристики валькирий в «Старшей» и «Младшей Эдде» — имена собственные — обозначения битвы и ее реалий (Vsp 30, Grm 36), соотнесение с лексикой предметной сферы войны (*skjōldr* ‘щит’, *geirr* ‘копье’, *hjalmr* ‘шлем’ — Vsp 30, НН I 15–17), эпитетами типа *hvitr* ‘белый, блестящий’, *bjart* ‘яркий, блестящий’, глаголами *riða* ‘мчаться’, ‘скакать верхом’ (*gorvar at riða* ‘готовые мчаться’ — Vsp 30; *riða lopt oc loğ* ‘носиться по воздуху и морю’ — ННv, проза; ср. также *riða vit nu sculom...* ‘помнимся мы теперь...» в «*Nakonarmál*» в продолжение эддической традиции), *ráða* ‘решать, судить’ (*ráða vígum* ‘решать в битве», *ráða sigri* ‘судить победу’ — «*Gylfa-*

ginning») и *bera* ‘подносить’ (*bera horn/ol* «подносить рог/пиво» — Gtm 36) — сами по себе вполне наглядны; определенные трудности для интерпретации создает лишь проблема соотнесения валькирий и норн, могущая быть названной «проблемой Скульд» (по контексту Vsp 30 и комментарию Gtm 36 в «Gylfaginning») — ср. [de Vries 1937, 385]. Между тем образ валькирии в западногерманской традиции, затмеваемый для нас эддической, имеет, при фактически идентичных, но не объединенных в рамках одного текста лексических константах, вполне специфическую образно-понятийную характеристику, которая и должна быть раскрыта ниже.

Да. *wælcryri(g)e* (*uualcyrge* и др.) засвидетельствовано прежде всего в глоссах, где эта лексема употребляется для передачи представлений о различных персонажах античной мифологии. Помимо приведенных выше глосс *gydene*, *wælcyrge* = *Ueneris* и *walcrigge* = *Herinis*, следует указать на такие примеры, как *uualcyrge* = *Tisifone*, *Eurynis* [sic], *wælcyrge* = *Bellona*, *waelcyrige* = *Allecto*, *waelcyrrie* = *Tisiphona*, а также перевод лат. *hae bestie oculos habent Gorgoneos* «у тех зверей очи Горгоны» посредством да. *þā dēor habbað wælkryrian ēāgan* [Bosworth, Toller 1976, 1153]. Можно видеть, что семантический объем да. *wælcryri(g)e* допускает сопоставление этого персонажа не только с воплощением войны — Беллоной или приравненной к Фрейе Венерой, но и с такими существами, как Эриния, фурии (Алекто, Тизифона) и даже Горгона Медуза. Разумеется, глоссатор был христианином, но в данном случае он, в отличие от Вульфстана, упоминающего *wælcyrge* в ряду негативно оцениваемых персонажей [Wulfst. 298, 18; 165, 34], вряд ли видел свою задачу в «развенчании валькирий», так как глоссирование предполагает пояснение посредством очевидной аналогии. Закономерно возникает вопрос о том, насколько такое представление о *wælcryri(g)e* соответствует западногерманской языческой традиции.

Упоминаемые в древнеанглийском заговоре «От внезапного колотья» *mihtigan wif* «могучие жены» — без сомнения, валькирии, так как эвфемистически обозначенные персонажи заговора характеризуются посредством лексических констант «(мета)текста валькирий» (см. выше): *hlūde wæran hy, lā, hlūde, þā hy ofer þone hlæw rīdan, / wæran anmōde, þā hy ofer land rīdan / <...> / Stōd under linde, under lēohtum scylde, / þær þy mihtigan wif hyra mægen beræddon / and hy gyllende gāras sændon / <...> / «громкими были они, ох, громкими, когда они скакали через холм, / были яростными, когда они по земле скакали / <...> / Стоял под липовым щитом², под светлым щитом, / где могучие жены испытывали свою силу/ и посылали звенящие копья» (Ms. Harley 585) [Топорова 1996, 149–150]. Эти «гневные жены», откровен-*

² Возможно и толкование «под липой» — ср. роль липы в древнегерманской традиции как дерева, под которым происходили встречи, заключались брачные договоры и т. п.

но враждебные человеку, вполне могут быть сравнены с фуриями и т. п. Как отмечает Т. В. Топорова, в заговорах «нейтральному „человеку, мужчине“ противостоит отрицательно маркированная „женщина“ — могучая, воинственная валькирия или колдунья» [Топорова 1996, 86].

Обращение к щавелю в «Заговоре девяти трав» также содержит упоминание неких «мчащихся жен»: *ond þu, wegbræde, wyrta mōdor, / ēāstan openo, innan mihtigu, / ofer þe crætu curran, ofer þe cwene rēodan, / ofer þe bryde bryodedun, ofer þe fearras fneardon. / Eallum þu þon wiðstōde and wiðstunedest* «и ты, щавель, мать трав, / с востока открытый, внутренне могучий, / через тебя телеги громыхали, через тебя жены скакали, / над тобой девы причитали, / над тобой быки фыркали. / Всем ты [тогда. — Н. Г.] противостояла и всех поразила» (Ms. Harley 585) [Топорова 1996, 143–144]. Помимо значимого глагола *geodan*, следует отметить также представление о противостоянии-борьбе-испытании (щавель переезжают, топчут, оплакивают), являющемся условием приобретения особых свойств, — т. е. фактически об инициации. Показательно и словосочетание *ēastan openo* ‘на восток / к востоку / с востока открытый’ — ср. упоминание в «Речах Сигдривы» рун исцеления, наносимых на восточную сторону березы или иного дерева (Sd 11). Сопоставление указанных контекстов позволяет восстановить связь «валькирии — магические действия (нанесение рун или проезд-переступание) — растение, обращенное на восток» и пронаблюдать разные воплощения одного образно-понятийного комплекса в метатексте древнегерманской традиции.

Магические действия безымянных дев — «*idisi*» Первого Мерзбургского заговора (ср. [Топорова 1996, 127–128] — налагание уз, оков, пут (*figura etymologica* «*hapt heptidun*» — ср. ди. *hopt* ‘оковы’ как одно из обозначений сверхъестественных сил, «*clubodun suoniuuidi*», «*haptbandun*» — ср. ди. *þond* ‘узы’ в употреблении, аналогичном *hopt*) и тем самым ослабление (вражеского) войска, поворот его вспять («*heri lezidun*») сопоставимы с эддическим именем валькирии *Herfjotur* ‘пути войска’; подробно тема *Herfjotur* как мифологического имени и персонажа рассмотрена Р. Ониансом [Onians 1954, 353–362; Онианс 1999, 343–347]. Важно отметить еще одну характеристику «*idisi*»: магические действия (решение исхода сражения, судьбы войска) они совершают сидя (*sāzun* ‘сели’). Двн. *sizzan*, да. *sittan* употребляется в древнегерманских заговорах, во-первых, по отношению к существу, совершающему магические действия (ср. *sæt smið, slōh seax lytel..., syx smiðas sætan, wælspera worhtan* «сидел кузнец, ковал клинок [букв. ‘ножичек’. — Н. Г.]..., шесть кузнецов сидели, ковали боевые [гибельные. — Н. Г.] стрелы» в «Заговоре от внезапного колотья» [Топорова 1996, 149–150] и, во-вторых, по отношению к пчелам: ср. двн. *sizi, sizi, bīna* «сиди, сиди, пчела» («Лоршское заклинание пчел») и да. *Sitte ge, sigewif, sigap to eorþan! / Næfre ge wilde to wuda flēogan* «садитесь, жены победы, опускайтесь на землю! / Никогда вы, дикие, не летите в лес» [Топорова 1996, 134, 155]. «*Sigewif*» в последнем

примере не обозначает валькирий (интерпретация, справедливо отклоняемая Т.В. Топоровой [Топорова 1996, 156, сн. 90]), но тем не менее соединяет рой пчел и *collectivum* («рой») валькирий.

Примечательным образом западногерманский вариант «метатекста валькирий» сохранен в «Песни о Нибелунгах». Рассмотрим контексты, описывающие Брюнхильду. Первое упоминание ее в «Песни»: *was... gesezzen über sê* «правила (букв. сидела) за морем» (326)³. Глагол *sitzen* в значении «править, иметь резиденцию» (ср. др.-рус. *сидети, сести* о князьях) вполне оправдан по отношению к королеве (*küneginne*), однако этот глагол не открывает повествования о бургундских королях (ср. *ze Wormze bi dem Rîne si wonden mit ir kraft* «в Вормсе на Рейне правили они» (букв. «жили со своей силой [дружиной]» — 6)) Зигмунде, Шильбунге и Нибелунге и даже Этцеле. Представляется, что глагол «*sitzen*» в применении к «могучей жене» (*vil michel was ir kraft* «весьма велика была ее сила» — 326), бросающей копьё (*si schoz mit snellen degenen... den schaft* «она метала с отважными воинами... копьё» — 326), приобретает коннотации, подобные отмеченным выше для заговоров («сидение» — ритуально/магически значимое положение). Разумеется, упоминание моря («заморья») характеризует Брюнхильду как существо иного мира (ср. [Гуревич 1978]), однако необходимо подчеркнуть, что в данном случае владычица, «сидящая» за/над морем, сопоставима даже не столько с валькириями, мчащимися *lopt oc loğ* «по воздуху и морю», сколько с архаической *Veļu māte* — владычицей иного мира, также связанной с «заморьем». Проведение аллитерации (*gesezzen über sê, schoz... den schaft*)⁴ также свидетельствует об укоренности этой характеристики «могучей владычицы иного мира» в эпической традиции.

Брюнхильда одета в белую/блистающую одежду (*in snêwîzer wæte* «в белоснежной одежде» (392)); ср. далее *in sabenwîzem hemedede* «в белой сорочке тонкого полотна» (632), а перед состязанием с Гунтером облачается в броню червонного золота (*ein prûnie rôtes goldes*) (428). Богатырская сила Брюнхильды постоянно подчеркивается посредством указания на огромные размеры ее щита (*der schilt... von drier spannen dicke* «щит... в три ладони толщиной» (437 и след.)), копья (*swære unde grôz... einen gêr vil scharpfen... starc und ungefüege, michel unde breit* «тяжелое и большое... копьё весьма острое..., крепкое и грубое⁵, огромное и широкое» (441 и след.)), камня для метания (*einen swæren stein, / grôz und ungefüege*... «тяжелый камень, огром-

³ При цитировании «Песни» арабскими цифрами обозначены номера строф согласно рукописи В в издании Э.Зиверса [Der Nibelunge Not. Kudrun 1955]. Подстрочный перевод Н.Г.

⁴ Ср., между прочим, *ze Wormze... si wonden* (6).

⁵ Свн. *ungefüege* лишь приблизительно можно передать как «безобразный», «неуклюжий», «грубый», «непомерный».

ный и грубый/непомерный» (449)); огромные камни бросают великанши-валькирии Фенья и Менья (Gr̥t). В применении к рассматриваемой теме весьма важен контекст строф 456–461 (состязание в метании копья): «великолепная дева» (*diu herliche meit* — 456) бросает копье в Гунтера так, что удар высекает искры из его кольчуги, а у Зигфрида, защищающего друга, из уст выступает кровь. Зигфрид совершает ответный бросок, повернув копье древком к Брюнхильде (*er kert des gēres snīde hindern rücke sīn* — 459). Можно видеть, что в эпизоде метания копья воспроизведена модель, аналогичная представленной в заговоре «От внезапного колотья»: «могучая жена» бросает в «человека/мужчину» копье и наносит ему рану, человек же совершает ответный бросок, повернув копье древком к врагу (магическое переворачивание предмета). Последний автор удачно объясняет действия Зигфрида соображениями вежества: *er dāhte: «ich wil niht schiezen daz schoene magedin»* «он подумал: „Я не раню прекрасную девицу“» (459), однако не подлежит сомнению, что исконная мотивировка такого броска была иной.

И, наконец, сама роль Брюнхильды в «Песни о Нибелунгах» совпадает с ролью Дриды (*Drida, Quendrida* < да. *Fryd, cwen[e] Fryd*; ср. ди. *Frūdr* ‘сила’ как имя валькирии) в «Vita Offae secundi» (см. [Grimm 1968, I, 351]. Красавицу Дриду, приговоренную во Франции за злодеяния к смерти, сажают в челн и пускают в открытое море; волны прибывают челн к берегам Мерсии, где Дриду находит король Оффа. Их брак влечет за собою трагические события. В «Песни о Нибелунгах» ссору королев начинает Кримхильда (к анализу коллизии см. [Ганина 2000]), однако роковыми оказываются именно неразрешенные сомнения Брюнхильды (*nu gedāht ouch alle zīte daz Guntheres wīp* «вот и думала все время жена Гунтера» — 724). Эпизод спора открывается описанием могущественных королей, сидящих вместе, взвешивающих на турнир и думающих о двух достохвальных витязях (*zesamene dō gesāzen die küneginne rīch, / sie gedāhten zweier recken, die wāren lobelīch* — 815), где в применении к Брюнхильде вновь появляется значимый глагол «sitzen». Вне куртуазного флера перед нами все те же «idisi», определяющие судьбу воинов и исход сражения, и не случайно слова Кримхильды над убитым Зигфридом *ez hāt gerāten Prūnhilt, daz ez hāt Hagene getān* «это Брюнхильда посоветовала/судила, чтобы это сделал Хаген» (1010) содержат глагол «валькирического метатекста» — *rāten* (ди. *rāða*).

Рассмотренный материал позволяет сделать вывод, что образ валькирии в западногерманской традиции отличается глубоко архаическими чертами, отступившими или элиминированными в текстах «Эдды». Представляется, что для западногерманского ареала более актуальна связь валькирии (могучего, ужасного, непомерного, иноположенного / враждебного миру людей / человеку агенса) со смертью, нежели с положительно осознаваемым и желанным избранием-испытанием героя. По всей очевидности, западногерманский и скандинавский валькирический миф соотносятся как

архаика и классика языческой традиции. Распределение ареальных коннотаций образа валькирии полностью согласуется с различиями в семантике ди. *val-* и да. *wæl-*, которые отмечались исследователями [Стеблин-Каменский 1978, 26; Смирницкая 1994, 406]. Так, О.А. Смирницкая подчеркивает: «Древнеисландский эпитет *val-* запечатлевает смерть в ее возвышенном, героическом аспекте, в то время как древнеанглийский эпитет *wæl-*, принадлежащий другой культуре⁶, скорее означает ‘пагубный, жуткий’» [Смирницкая 1994, 406]. Но значит ли это, что до принятия англосаксами христианства субстантивный эпитет *wael-* обладал теми же возвышенными коннотациями, что ди. *val-* в контексте эддической (одинической) традиции? Отмеченные выше черты западногерманского образа валькирии свидетельствуют о глубокой укорененности «гибельных» коннотаций да. *wael-*, причем в координатах языческой архаики такие определения, как «гибельный», «ужасный», могут не иметь естественных для нас негативных коннотаций (логическим завершением этой «вне-негативности» является семантическая нагруженность субстантивного эпитета *val-* в эддических текстах). И, наконец, есть все основания полагать, что архаичностью западногерманского образа валькирии объясняется также отсутствие романтических, возвышенных черт у Брюнхильды «Песни о Нибелунгах» в отличие от героической (но не менее «гибельной») Брюнхильд «Эдды» и «Саги о Вэльсунгах».

ЛИТЕРАТУРА

Источники

- МЭ — Младшая Эдда / Изд. подг. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. (Репр.: М., 1994.)
- Пумпур 1985 — Пумпур А. Лачплесис. Л., 1985.
- Старшая Эдда: Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна, ред., вступ. ст., коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.
- The Anglo-Saxon minor poems / Ed. by E. van K. Dobbie. N. Y., 1942.
- Braune 1979 — Braune W. Althochdeutsches Lesebuch. 16. Aufl. / Bearb. von E. A. Ebbinghaus. Tübingen, 1979.
- Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. Heidelberg, 1927. Bd. I. Texte; Bd. II. Glossar.
- Der Nibelunge Not. Kudrun / Hrsg. von E. Sievers. Leipzig, 1955.
- Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung / Hrsg., übersetzt und mit einem Anhang versehen von H. Brackert. Berlin, 1997. Bd. I–II.

⁶ Древнеанглийские сложные слова с первым компонентом *wæl-* хорошо представлены в словнике христианских эпических поэм (ср. *wælwong* ‘луг гибели’ — поэма «Андрей» и др.).

- Snorri Sturluson. Edda / Úðg. af Finnur Jónsson. 2. úðg. København, 1926.*
Snorri Sturluson. Heimskringla. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út, 1–3. Reykjavík, 1941–1951. («Íslenszk fornrit», 26–28).

Научная литература, словари

- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. В 2-х кн. Тбилиси, 1984.
- Ганина 2000 — *Ганина Н. А.* Спор королей («Песнь о Нибелунгах», XIV авентюра): генезис коллизии и синхрония текста // *Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. 5. М., 2000.*
- Ганина 2001 — *Ганина Н. А.* Готская языческая лексика. М., 2001.
- Гуревич 1978 — *Гуревич А. Я.* Пространственно-временной континуум «Песни о нибелунгах» // *Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 112–127.*
- Дюмезиль 1986 — *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Мифы народов мира — *Мифы народов мира. Энциклопедия. Изд. 2-е. М., 1987–1988. Т. I–II.*
- Онианс 1999 — *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки индоевропейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999.
- Осипова 1980 — *Осипова О. А.* Отражение категории одушевленности/неодушевленности в парадигме склонения существительных в древнегерманских языках. Томск, 1980.
- Потебня 1865 — *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
- Смирницкая 1994 — *Смирницкая О. А.* Стих и язык древнегерманской поэзии. М., 1994.
- Стеблин-Каменский 1970 — *Стеблин-Каменский М. И.* Снорри Стурлусон и его «Эдда» // *Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. (Репринт: М., 1994). С. 183–219.*
- Стеблин-Каменский 1978 — *Стеблин-Каменский М. И.* Историческая поэтика. Л., 1978.
- Стеблин-Каменский 1984 — *Стеблин-Каменский М. И.* Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.
- Топоров 1986 — *Топоров В. Н.* К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «*Latvju dainas*» (к 150-летию со дня рождения Кр. Барона) // *Балто-славянские исследования 1984. М., 1986. С. 29–59.*
- Топорова 1996 — *Топорова Т. В.* Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.
- Bosworth, Toller 1976 — *An Anglo-Saxon Dictionary based on the Manuscript Collections of Joseph Bosworth / Ed. and enlarged by T. N. Toller. Oxford, 1976.*

- Cleasby 1957 — *An Icelandic-English Dictionary / Initiated by R. Cleasby; revised, enlarged and completed by Gudbrand Vigfusson. Oxford, 1957.*
- Grimm 1854 — *Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen, 1854. Bd. I–II. [Rpt.: Graz, 1968].*
- Höfler 1992 — *Höfler O. Kleine Schriften. Hamburg, 1992.*
- Lehmann 1986 — *Lehmann W. P. A Gothic Etymological Dictionary. Leiden, 1986.*
- Loth 1894 — *Loth J. M. Walatr, valfaðir // Revue Celtique. V. 15. 1894. P. 224–227.*
- Onians 1954 — *Onians R. B. The Origins of Indo-European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. Cambridge, 1954.*
- Scardigli 1989 — *Scardigli P. Sprache im Umkreis der Matroneninschriften // Germanische Rest- und Trümmersprachen / Hrsg. von H. Beck. Berlin; N. Y., 1989. S. 143–155.*
- Pokorny 1959 — *Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.*
- Porzig 1954 — *Porzig W. Die Gliederung des indogermanischen Sprachgebiets. Heidelberg, 1954.*
- Puhvel 1969 — *Puhvel J. «Meadow of the Otherworld» in Indo-European tradition // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. (Tübingen), 1969. Bd. 83. H. 1. S. 64–68.*
- de Vries 1935–1937 — *Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte 1. Aufl. Berlin; Leipzig, 1935–1937. Bd. I–II.*
- de Vries 1962 — *Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1962.*

Сокращения

Тексты Нового Завета

- Рим. — Послание к Римлянам святого Апостола Павла
 2 Кор. — Второе Послание к Коринфянам
 Гал. — Послание к Галатам

Древнеисландские памятники

- | | | |
|------|----------------------------|---|
| Vsp | — Vǫluspá | «Прорицание вёльвы» |
| Háv. | — Hávamál | «Речи Высокого» |
| Grm | — Grímnismál | «Речи Гримнира» |
| НН I | — Helgakviða Hundingsbana | «Первая Песнь о Хельги Убийце Хундинга» |
| ННv | — Helgakviða Hjörvarzsonar | «Песнь о Хельги Сыне Хьёрварда» |
| Ls | — Lokasenna | «Перебранка Локи» |
| Sd | — Sigdrífomál | «Речи Сигдривы» |
| Grт. | — Grottasǫngur | «Песнь о Гротти» |

Древнеанглийские памятники

- | | | |
|---------|------------|-------------|
| Exod | — Exodus | «Исход» |
| Wulfst. | — Wulfstan | «Вульфстан» |



**II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ
В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

В. П. Калыгин

Ирландская Бригита и галльская Бригантия



В первой половине VII в. в долине реки Лиффи, протекающей на востоке Ирландии, в Лейнстере, возник монастырь Cell Dara ‘дубовая церковь’ (совр. Kildare), одна часть которого была женской, другая — мужской. Как полагается по традиции, под алтарем находились останки основательницы монастыря Бригиты, самой почитаемой святой в Ирландии и Шотландии, умершей в 524 г. В середине VII в. монастырская община обратилась к некому Когитосу (лат. Cogitosus) с просьбой написать житие основательницы.

Житие, написанное Когитосом, представляет собой набор чудесных историй, за ним не стоит сколько-нибудь серьезная историческая традиция, как в случае с житиями св. Патрика и св. Колума Килле (Coluim Chille). Когитос, по-видимому, использовал рассказы, бытовавшие в среде монастырской братии. В то же время текст Когитоса содержит структурные элементы, присущие древнеирландским сагам. Бригита — одна из тех ирландских святых, чья связь с языческим божеством практически не подвергается сомнению. Историчность Бригиты затемнена сходством с языческой богиней, общекеельтской Бригантией. О языческой богине осталось мало сведений, многие ее черты реконструируются на основе того, что известно о св. Бригите из христианской литературы и фольклора. Получается замкнутый круг: о языческой богине мы судим по жизнеописаниям святой и, наоборот, о святой — по чертам, приписываемым языческой богине. Поэтому будет оправданным небольшой экскурс в ирландскую житийную литературу.

До нас дошли три жития св. Бригиты, сохранившиеся в большом количестве рукописей и вариантах. Два жития написаны на латинском языке, которые принято называть Vita I, или Vita Prima, и Vita II. Третье житие написано на древнеирландском — Vita III, или Bethu Brigde (BB). Все эти тексты имеют сложную рукописную традицию. Первое житие (Vita I) было написано между 650 и 725 гг. Эта датировка основана на следующем фрагменте:

...Respondit Brigita: In urbe Romana iuxta Petri & Pauli corpora audivi Missas, & nimis desidero, ut ad me istius ordo & universa regula deferatur a Roma. Tunc misit Brigida viros sapientes, & detulerunt inde Missas & regulam
«...Ответила Бригита: в городе Рима, возле тел Петра и Павла, слышала мессы и очень захотелось мне, чтобы эти чины и все правила были бы перенесены из Рима. Тогда отправила Бригита ученых мужей и принесли они мессы и правила» [Bethu Brigte 1978, XXIV].

Это сообщение рассматривается как первое упоминание о служении папской литургии к северу от Альп [Bethu Brigte 1978, XXIV]. Первое житие, по мнению медиевистов, не является самым древним. По своему стилю и трактуемым темам оно типично для ирландской житийной литературы VIII и последующих веков. Второе житие (Vita II), меньшее по объему, является одним из четырех произведений житийной литературы VII в., кото-

рые имеют автора¹. Автором второго латинского жития Бригиты был упоминавшийся уже Когитос. Vita I в большой степени зависит от текста Когитоса. Дошедший до нас текст Vita I представляет собой компиляцию начала IX в., которая основывается на сочинении Когитоса и неизвестном тексте, легшим в основу ирландского жития Бригиты [Sharpe 1982, 82; McCone 1982, 108; Bethu Brigitte 1978, XXIV]. Протограф ирландского жития по языковым признакам датируется началом VIII в.; возможно, частично этот текст был переведен с латыни [Bethu Brigitte 1978, XXVI–XXVII].

Когда создавались первые версии жития Бригиты, в ирландской словесности жанр жизнеописания христианских святых еще только складывался, и сколько-нибудь устоявшиеся правила построения такого рода текстов отсутствовали. В таких условиях составители жизнеописаний святых обращались к сагам, хорошо им известному традиционному жанру ирландской словесности. Саги, действительно, давали некую модель, поскольку в них довольно хорошо были разработаны темы прославления героя и описания его подвигов (чудес). Этой модели и следовал Когитос (и другие авторы житийной литературы). Понятно, что деяния св. Бригиты надлежало излагать сообразно христианскому пониманию святости, поэтому каких-нибудь явных заимствований из языческих текстов нет. Получался своеобразный синтез старой формы и нового, христианского содержания.

Бригита — незаконная дочь аристократа и рабыни, рожденная утром, на восходе солнца, на пороге дома. Генеалогия выдержана вполне в христианском духе, а рождение следует старой схеме — порог дома и восход солнца явно воспринимались древнеирландской аудиторией как приуроченность к лиминальным зонам: порог — граница между освоенным и неосвоенным мирами, восход солнца — временная граница. Сочетание этих локусов было многообещающим, предвещало необычную судьбу. Друид, получивший при рождении Бригиты знамения, принимает участие в ее воспитании, сознавая при этом свою принадлежность к ложной вере:

Когда пришло время отнимать ее от груди, друид стал беспокоиться. Однажды он дал ей немного поесть, и ее вырвало... «Я знаю, — сказал друид, — что беспокоит девочку: это то, что я нечист (*immundus*)». Тогда была назначена для ее содержания белая корова с красными ушами и была [девочка] здорова [Bethu Brigitte 1978, § 5].

Белая корова с красными ушами в ирландской традиции — признак принадлежности к иному миру. Родилась Бригита в доме друида и, согласно ирландским обычаям, отправлена на воспитание в другую провинцию, в

¹ Три других жития — это Житие св. Патрика, написанное около 665 г. Тиреханом, Житие св. Патрика, написанное до 700 г. Муйрху, и Житие св. Колумбы Адомнана (ок. 704 г.).

Мунстер. Бригита прославляется не только своими чудесами, но и своей добротой и милосердием: она раздает еду бедным, исцеляет больных, никому не отказывая в помощи. Некоторые сюжеты, очевидно, являются вариациями евангельских сюжетов. Так, история с превращением воды в молоко явно следует схеме евангельского рассказа о чуде в Кане Галилейской:

Бригита позвала другую девушку и сказала: «Принеси мою кружку, из которой я пила, полную воды. Но так, чтобы никто не видел». Когда та принесла кружку, она благословила ее и вода в ней стала свежим парным молоком, а девушка тотчас полностью выздоровела, как только его отведала. Так одновременно свершилось два чуда — вода была обращена в молоко и больная исцелилась [Bethu Brigitte 1978, § 24].

В руках Бригиты мясо, масло, угощение для гостей [§ 7, 12, 21] практически не иссякает, еды и питья хватает на всех. Эти сюжеты перекликаются с евангельским чудом с пятью хлебами и рыбами, с одной стороны, и со свойствами языческой богини плодородия. Чтобы молока хватило всем гостям, ее коровы доятся три раза в день. Но главный ее талант — пивоварение:

Это произошло перед Пасхой: «Что нам делать? — спросила Бригита у своих девушек. — У нас есть мешок солода. Нам надо поставить его бродить, ибо не можем мы остаться без пива на Пасху. В Маг Талах есть восемнадцать церквей. Как дать пива им на Пасху, праздник в честь Господа, чтоб это было питьем, а не едой? К тому же у нас нет сосудов». Это было правдой. В доме были только одна кадка и две бадьи. «Хорошо. Давайте готовить». Вот что было сделано: в одной бадье было приготовлено сусло, в другую его поместили бродить; и то, что было положено во вторую бадью бродить, и из него наполняли кадку и относили в каждую церковь по очереди и возвращались обратно, но, хотя они возвращались быстро, кадка успевала наполняться пивом. Восемнадцать полных бадей было вычерпано из кадки, и этого хватило на Пасху. И ни в одной церкви не было недостатка на праздниках от Пасхи до Фомина воскресенья, благодаря трудам Бригиты [Bethu Brigitte 1978, § 21].

Эта широта и щедрость — от богини плодородия. Чудеса св. Бригиты можно истолковать и как деяния кельтской Богини-матери. Существенными чертами св. Бригиты, унаследованными от языческой богини являются, по мнению Дж. Кенни [Кеннеу 1966, 367], следующие:

- родилась на восходе солнца;
- омыта в молоке;
- ее дыхание оживляет мертвых;
- дом, в котором она останавливается, загорается;

- коровий навоз загорается перед ней;
- масло льется ей на голову;
- она питается молоком белой коровы с красными ушами;
- огненный столб подымается над ее головой;
- солнечные лучи поддерживают ее платье;
- она остается девой.

Едва ли можно считать «прототипом» св. Бригиты героиню ирландских саг царицу Медб [Врай 1987]. Это сближение основано целиком на произвольном отождествлении.

Медб в ирландской мифологии — богиня верховной власти, олицетворение земли, с которой царь вступает в символический брак. В саге о Ниалле Девяти Заложников она появляется у источника в образе старухи. Когда Ниалл, нуждающийся в воде, соглашается сойтись с ней, она превращается в прекрасную деву, дающую ему царство. В житиях красота св. Бригиты не отрицается, но когда ее сводный брат упрекает ее в отказе выйти замуж, она вырывает у себя глаз: делая себя уродливой, она демонстрирует намерение принадлежать церкви. Затем, когда союз с Богом таким образом утвержден, она исцеляет свой глаз в источнике. Но Бригита не подчиняет своей власти героя, как Медб, она сама герой, но герой христианский, доказывающий свою веру и отдающий себя Богу. В христианском контексте мотив умышленного нанесения себе физического ущерба имеет другие коннотации: испортив свою красоту, Бригита удаляет от себя соблазн плотского греха.

В ирландской мифологии союз с богиней часто символизируется угощением напитком: имя Медб означает «опьяняющая», т. е. та, которая дает напиток царю. Пивоварение Бригиты приобретает другой оттенок: она готовит опьяняющий напиток в Пасху, когда возобновляется союз с Богом, утверждается вера. Как и вино в Кане, ее пасхальное пиво служит знаком гостеприимства и доброты. Эти фрагменты жития могут служить образчиком, как складывалась новая традиция.

Умершая в 524 г. св. Бригита со временем стала одной из самых почитаемых святых в Ирландии и Шотландии. Упоминавшийся уже монастырь Cill Dare (букв. ‘дубовая церковь’; совр. Kildare) располагался на месте старого языческого святилища. Связи Бригиты с языческой богиней Brigit этим не исчерпываются.

Христианская святая унаследовала и дату праздника начала весны, посвященного языческой предшественнице, — 1 февраля, носившего название *Imbolc*, которое толкуется иногда как сложение усилительного префикса *imb-* (букв. ‘вокруг’) и производного от глагола *folgaid* ‘мыть’, т. е. что-то вроде ‘омовение’, а иногда как сложение того же префикса с *bolg* ‘набухание’. Первое представляется более соответствующим характеру праздника, во время которого производилось ритуальное омовение рук, ног и головы.

Другим его названием было *ómelc*, которое со времен древнеирландского филолога, царя и филида Кормака объясняется как композит *oi* 'овца' и *melc* 'молоко' [DIL s.v. *imbolc*; Olmsted 1994, 124; Vendryes 1924].

Функционально св. Бригита была связана с плодородием, охраной посевов и скота, ее призывали в помощь при родах, она обеспечивала благоприятную погоду. Языческая богиня Бригита (др.-ирл. Brigit) была охранительницей домашних животных: в «Книге взятия Ирландии» говорится о том, что она владела двумя замечательными быками; с плодородием был связан упомянутый праздник, приуроченный к началу лактации у овец. Большинство дошедших до нас материалов о Бригите-богине претерпело различные метаморфозы. В частности, вполне оправдано предположение, что в саге «Вторая битва при Маг Туред» Бригита оказывается женой царя Бреса в результате «упорядочивания» родственных отношений между персонажами, входящими в состав Народа богини Дану, компиляторами средневековых генеалогий и псевдоисторических трактатов [O'hOgain 1991, 60]. Едва ли есть основания говорить о едином и строго канонизированном образе Бригиты и в более древние времена. Как неоднократно было показано историками и археологами, характер культа и иконография кельтских богов на континенте и на островах часто имела серьезные локальные различия [Ross 1967]. Поэтому, если ставить себе задачей реконструировать историю и/или происхождение Бригиты, то следует быть готовым к тому, что в результате мы не получим какую-то одну «пра-Бригиту», но, скорее всего, несколько схожих (функционально и иконографически) персонажей или, что тоже возможно, некий набор функциональных характеристик и некую совокупность лексем, их обозначающих.

Вернемся в ирландской Бригите. В Глоссарии Кормака она представлена в трех ипостасях:

Brigit .i. banfile ingen in Dagdae. Isi insin Brigit bé n-éxe .i. bandéa no adratís filid. Ar ba romór 7 ba roán a frithgnam. Ideo eam deam uocant poetarum. Cuius sorores erant Brigit bé legis 7 Brigit bé goibne ingena in Dagda... «Бригит, т. е. поэтесса дочь Дагды. И эта Бригит — женщина мудрости, т. е. богиня, которую обожают поэты. Вот почему ее зовут богиней поэтов. Ее покровительство очень велико и очень великолепно. Ее сестрами были Бригит-целительница и Бригит кузнечного дела, дочери Дагды...» [Meyer 1912, 6 § 150].

Троичность богов у кельтов хорошо известна. О мужских персонажах, выступающих в трех ипостасях, в свое время писал Ж. Вандриес [Vendryes 1952, 233–246]. Для женской части кельтского пантеона троичность не менее характерна; ограничимся упоминаем трех Мах [O'hOgain 1991, 283–285]. В случае с Махой все три персонажа носят одно имя, но в то же время Маха входит в триаду «взаимозаменяемых» богинь войны с Бодб и Морри-

ган. Триады, насколько можно судить, представляют собой более поздний этап организации кельтского пантеона по сравнению с многочисленными культурами локальных Богинь-Матерей, засвидетельствованными в Галлии.

С формальной точки зрения теоним *Brigit* может быть возведен к **bhrghnti* 'высокая, возвеличенная', от и.-е. **bhergh-* 'высокий, гора' [Pokorny 1953, 139]; в ведийском ей соответствует *brhati* 'высокая, величественная', эпитет богинь [Королев 1993]. В Авесте *bārāzant-*, ж. р. *bārāzanti* 'высокий, -ая' также употребляются в качестве эпитетов к богам, в частности *Mithrām ahurām bārāzantəm* и *Arādvim Sutam Anahitam* [Bartholomae 1904, стб. 960]. Реконструируемая форма **bhrghnti* имеет точное соответствие в германском ономастиконе — *Burgund*, *Burgundiones* и *Purgunt*. В галло-бриттских надписях римского времени неоднократно встречается форма *Brigantia*, которую обычно рассматривают как латинизированную, хотя есть предложение видеть в ней «расширенный» вариант *-ia* *i*-основы [Olmsted 1994, 359].

Бригита была племенной богиней: этноним *Brigantes* отмечен как на островах, так и на континенте. В Британии соответствующее племя локализуется в современном Йоркшире; на материке с ней связаны многочисленные топонимы: *Lacus Brigantinus*, совр. *Бодензее*, притоки Дуная *Brigach* и *Brege*, совр. населенные пункты *Briançon*, *Bregenz*, *Breisach*, а также Ля Корунья, в античности носившая название *Brigantium*, на северо-западной оконечности Иберийского полуострова и др. В Ирландии, согласно сообщению Птолемея, *Brigantes* занимали территорию в районе современного Уотерфорда; позднее в этой местности фиксируется племя *Ui Brigti* (т.е. «потомки Бригиты») < гойд. **Brigeddii* < **Brigant*. Бригита ассоциируется с Лейнстером и Десси (в историческое время вассальное королевство [Rees 1961, 161]): *Da ingen Celtchair .i. Brigit dia tat Hui Brigten na nDeisse...* «Две дочери [было] у Келтхайра — [одна из них] Бригита, от которой потомки Бригиты [в] Десси...» [O'Brien 1976, 130 b 7; ср.: Pokorny 1953, 105].

Интерпретация и.-е. **bhrghnti* как причастия, может быть, не совсем правомерна, принимая во внимание замечание Т. Барроу о том, что имена *brhant-* 'высокий', *mahant-* 'большой' и *rhant-* 'малый', имеющие ударение на суффиксе, являются пригательными, а не причастиями [Барроу 1976, 119]. *Brigantii* следует толковать как '[люди] Бригиты'; весьма показательное множественное число в ряде кельтских названий племен, образованных от теонимов: *Dumnonii*, *Albiones* и др. К этому можно добавить, что глаголы, образованные от **bhergh-*, либо явно позднего происхождения, либо ареально ограничены [Pokorny 1953, 140–141]. Видеть здесь суффикс *-elo-nt-*, переводящий имена неактивного класса в активные (хетт. *uttar* 'слово', *uddanant* 'слово как активное начало') [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 302 сл.], во всяком случае для общекельтского, нет достаточных оснований. А. Мейе отмечал, что «формы с нулевой ступенью корня обозначали само действие, выраженное данным корнем, и в древнейшие времена, по-видимому, саму

внутреннюю силу, присущую этому действию; такого рода слова могли иметь культовую значимость» [Мейе 1938, 268].

В некоторых текстах, в частности во «Второй битве при Маг Туиред» [Stokes 1891, Gray 1982, 119], встречается вариант имени интересующей нас богини — *Brig*, сопоставимый с бессуфиксальной хеттской формой *Par-ga* (*brga*), приводимой А.А.Королевым в указанной работе. Ирландская форма предполагает **brigi-s* < **brgi-s* (**brga* дало бы **Breg*). Отражение «краткого» варианта имени можно видеть в эпиграфическом материале с континента [CIL 1863, 6328]: MATRIBUS BRIGEACIS (Pecalba de Castro), где *-eac-*, вероятно, передает суффикс *-iaco-*, а также в этнониме Brigiani (племя, жившее в Альпийской Галлии и имевшего бога DEO BRIGANTU (dat. sg. от **Brigantos*)² и поселение *Brigantion* > совр. *Briançon-sur-Durance*) и гидрониме *Braye* (приток Луары) < **Brigia*.

В этой связи возникает вопрос об отношении *Brig/Brigit/Brigantia* к группе лексем со значением ‘холм, возвышенность’ — др.-ирл. *brí*, вал. *bre*, гал. *-briga* < **briga* < **bhrgha*, которые широко распространены в кельтской топонимике. Представляется, что исходная мотивировка ‘высокий, -ая, возвышенный, -ая’ вполне соответствует локусу и функциям богини. Бригита ассоциируется с возвышенностями, огнем, светом и (термальными) водами [Ross 1967, 289]. В прошлом веке в Шотландии праздник Бригиты назывался *La Bride nam brig ban* ‘день Бригиты белых холмов’, во время которого девушки, одетые в белое, пели песни, посвященные *Bride bhoild-heach oigh nam mile beus* «прекрасной Бригите, деве тысячи заклинаний» [Carmichael 1928, 166, 169; Olmsted 1994, 165].

Наличие среди атрибутов Бригиты таких признаков, как белый и высокий, позволяет характеризовать ее с космологической точки зрения как причастную к светлой части дуального универсума (светлый/верхний — темный/нижний), реликты (или элементы) которого реконструируются для кельтской и некоторых других индоевропейских традиций [Калыгин 1996]. Оба признака, т.е. светлый и верхний/высокий, выражались в индоевропейском фонетически близкими корнями **bherāg-/bhreg-* и **bheregh-* соотв. [Ро-

² Этому этнониму, возможно, есть ирландское соответствие *Bregon* (*Bregan(d)*); этот персонаж в канонизированной псевдонсторической традиции, в частности в «Книге взятия Ирландии», является одним из предков ирландцев, основавший в Испании город *Brigantia* и построивший в нем башню, с которой его потомок *Im* (*Ith*) однажды зимним вечером увидел Ирландию. *Bregon* фигурирует и в «доисторической» части лейнстерских генеалогий в соседстве с неким *Brige: Nema, Briga, Bregain, ...* и *Nemáin, Brige Bregain, ...* [O’Brien 1976, 115 b 44; 116 b 10], которые К. Майер далеко не бесспорно истолковал как *nem brige Bregon* «Himmel an Macht (ist Bregon)» [Meyer 1913, 29, 42]. Ср. в генеалогическом списке: *mac Miled mac Bile mac Nemain mac Brige mac Bregain...* [Ibid., 117 g 44].

korpu 1953, 139, 140], производные от которых в пракельтском в силу звукового сходства могли если не контаминировать, то вступать в паронимастические связи. Действительно, наряду с теонимами **Brighti*, **Brigonos*, **Brigis* восстанавливаются **briga* ‘возвышенность, укрепление’, **brigs* ‘холм’, которые вполне надежно связываются с общекельтской основой **brg-* < и.-е. **bhereg-* ‘высокий’; с этим рядом можно сблизить др.-ирл. *bricht* ‘магическое заклинание’ < **brigtu-* < **bhrgtu-* от и.-е. **bherāg-* ‘светлый, блестящий’ (к семантике ср. др.-инд. *arkah* ‘луч’ и ‘песнь’, *arcati* ‘освещает’, ‘поет’ [LEIA, В-89]). Этот корень дал в галльском имя богини *Brixta* и существительные *briictia* (инструменталис от **brixta?*), *briictom* (acc. sg.), в ирландском глагол *brigaid* ‘показывает’, а в германской мифологии имя персонажа, связанного с плодородием, *Ber(ch)talPerhta*. Высказанное Ю. С. Степановым предположение о связи последней с Бригитой и хеттской Паргой тем самым получает поддержку [Степанов 1997, 92–94] в рамках концепта светлый/темный мир. В общекельтском, таким образом, сложилась весьма благоприятная ситуация для установления паронимастических связей этих двух сфер концепта мир в поэтических и мифологических целях. Создается впечатление, что обе сферы активно взаимодействовали и, поддерживая друг друга, просуществовали довольно долго. Сказанное может реабилитировать др.-ирл. *bri*, которое означает не только ‘холм’, но и ‘слово’, встречающееся у глоссаторов как поэтизм, и которому многие современные лингвисты отказывают в существовании, считая его выдумкой средневековых эрудитов [DIL, s. v.].

И еще одно замечание по поводу взаимодействия этих концептуальных сфер. В исторические времена в том районе Ирландии, который, согласно описанию Птолемея, был населен племенем бригантов, фиксируется этноним *Ui Bairrche* < **auī Barrekion*, в котором последнее является генитивом от **Barreka* (ж.р.) или **Barrekos* (м.р.); согласно генеалогическим преданиям, предком этого племени был *Dáire Barrach* [O’Brien 1976, 117 b 1] (*Dáire* < **dhario-* ‘осеменяющий’ (часто о быке)³. В Британии на территории бригантов (Карлайл) найдена посвятельная надпись M(ARTI) BARRECI, что позволяет говорить о наличии, по меньшей мере, теонима, синонимичного (в рамках данного концепта) *Brigantia*/**Brigonos*, поскольку др.-ирл. *Barrach* и соответствующее бриттское слово восходят к **brs-eko-*, связанному с др.-ирл. *barr*, вал. *bar*, гал. *barro-* ‘вершина’ (и.-е. **bhar-/bhor-* ‘острие’) [Bernardo Stempel 1987, 82].

Можно высказать предположение, что с культом «Высокой» богини были связаны славянские *берегини* и почитавшаяся на части территории Кельтики богиня *Arduenna/Arduinna* ‘высокая’, о которых практически ничего не известно. Этимологически *Arduenna*, давшая название Арденнам,

³ В саре об «Изгнании Десси» фигурирует друид с примечательным именем *Bri mac Baircheda*.

иногда сопологается с иранской богиней рек и плодородия *Arādvī* (иран. *ārādvā*- ‘высокий’, лат. *arduius* ‘то же’), хотя возможна и другая интерпретация иранского теонима: и.-е. **ered-* ‘текущий, мокрый’ (*Arādvī* является также названием мифической реки [Bartholomae 1904, стб. 195]. *Brigit* во многом близка *Boand*, *Bo(f)ind*, богине-эпониму реки *Бойн*. Этот гидроним отмечен у Птолемея Βοοινύδα < **bouo-uinda* ‘белая корова’. *Боинн/Боанн* трактуется как *корова, дающая мудрость*; выпивший воды из этой реки становился поэтом-провидцем [O’hOgain 1991, 49]. С ней связан культ *Find’a*, персонифицирующего мудрость и поэзию (ср. легендарного филида *Find File*, судьи *Morand’a* < **mor-find* и другие эманации этого персонажа). В приведенном выше фрагменте из Глоссария Кормака особо подчеркивается связь Бригиты с поэзией и поэтами-носителями сокровенного знания. Британские бриганты поклонялись некой богине *Verbeia*, имя которой находит соответствия в др.-ирл. *ferb*, трактуемое словарями как три омонима — ‘слово’, ‘корова’ и ‘прыщ (как результат заклинания)’. Вероятно, *Verbeia* — это один из эпитетов Бригиты. Др.-ирл. *fiss* ‘мудрость, знание’ и *find* ‘белый’ этимологически родственны и восходят к и.-е. **yeid-* ‘видеть, знать’ (**uid-tu-* и **ui-n-do-* соответственно), но на древнеирландском уровне эта связь совсем не очевидна и, если она действительно существовала и на ее основе возник мифологический мотив, датировать ее следует весьма ранним временем. Первоначально, по-видимому, имена **Brignti* и **Bououinda* относились к одной богине, различные ипостаси которой позднее обособились.

В заключение можно сформулировать несколько соображений общего порядка. Первоначально Бригита, включая ее различные ипостаси, была богиней светлой части космоса и обеспечивала в этом качестве плодородие и покровительство ремеслам, в том числе поэтическому ремеслу, и была хранительницей сокровенного знания, исходящего из светлой части универсума. Ее приуроченность к священным источникам (опосредованно к источнику *Típrais Segsa*, дававшему поэтическое вдохновение и сакральное знание) и возвышенностям указывает на связь Бригиты с божеством верхнего/светлого мира, носившего — в зависимости от места и времени — имена со значением ‘белый’ — *Albios*, *Vindos*, *Findbennach* и т. п. Этот круг божеств и связанных с ними атрибутов и представлений противопоставлялся темному/нижнему миру, кодировавшемуся производными от корней **dheu-*, **dub(no)-*, **wel-* и некоторыми другими. Прототип Бригиты может быть датирован индоевропейским временем, исходя из соответствий в других родственных языках, прежде всего в германских и хеттском. В индо-иранских традициях соответствующая лексема осталась в употреблении в качестве эпитета богов, а в качестве теонима и соответствующего персонажа с сопоставимыми функциями в индийской традиции функционирует *Вач* (*Vac*).

ЛИТЕРАТУРА

- Барроу 1976 — *Barrou T.* Санскрит. М., 1976.
- Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
- Герценберг 1972 — *Герценберг Л. Г.* Морфологическая структура слова в древних индоарийских языках. Л., 1972.
- Калыгин 1996 — *Калыгин В. П.* Выражение понятия «мир» у кельтов // Известия РАН. Сер. литературы и языка. 1996. Т. 55. № 2.
- Королев 1993 — *Королев А. А.* Brigit — древнейшая богиня индоевропейцев? // Язык и культура кельтов. Материалы 2-го colloquiuma. СПб., 1993.
- Мейе 1938 — *Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М., 1938.
- Степанов 1997 — *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. М., 1997.
- Bartholomae 1904 — *Bartholomae C.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904.
- Bethu Brigitte 1978 — *Bethu Brigitte / Ed. D. Ó hAodha.* Dublin, 1978.
- Bernardo Stempel 1987 — *Bernardo Stempel P. de.* Die Vertretung der indogermanischen liquiden und nasalen Sonanten im Keltischen. Innsbruck, 1987.
- Bray 1987 — *Bray D. A.* The Image of St. Brigit in the early Irish Church // EC. 1987. Vol. 24. P. 209–215.
- Carmichael 1928 — *Carmichael A.* Carmina Gadelica. Edinburgh, 1928. Vol. 1.
- CIL 1863 — *Corpus Inscriptionum Latinarum.* Berlin, 1863.
- Dictionary of the Irish language 1990 — *Dictionary of the Irish language. Compact edition.* Dublin, 1990 (DIL).
- Gray 1982 — *Gray E.* Cath Maige Tuired. The seconde battle of Mag Tuired. Naas, 1982.
- Hamp 1979/1980 — *Hamp E. P.* Imbolc, óimelc // *Studia celtica.* 1979/1980. 14/15.
- Kenney 1966 — *Kenney J. F.* The sources of the early history of Ireland: ecclesiastical. An introduction and guide. N. Y., 1966.
- LEIA — *Lexique étymologique de l'irlandais ancien / Ed. J. Vendryes.* B. Paris, 1981.
- McCone 1982 — *McCone K.* Brigit in the seventh century: a saint with three Lives? // *Peritia.* 1982. Vol. 1.
- Meyer 1912 — *Meyer K.* Sanas Cormaic edited from the copy in the Yellow Book of Lecan. Halle, 1912.
- Meyer 1913 — *Meyer K.* Über die älteste irische Dichtung. I // *Abhandlungen der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Classe.* Berlin, 1913. № 6.
- O'Brien 1976 — *O'Brien M.* Corpus genealogiarum Hiberniae. Dublin, 1976. Vol. 1.
- O'hOgain 1991 — *O'hOgain Dr. D.* Myth, legend and romance. An encyclopaedia of the Irish folk tradion. New York; London, 1991.

- Olmsted 1994 — *Olmsted G. S.* The gods of the Celts and the Indo-Europeans. Budapest, 1994.
- Pokorny 1953 — *Pokorny J.* Die geographie Irlands bei Ptolemaios // *Zeitschrift für celtische Philologie.* 1953. Bd. 24.
- Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.
- Rees 1961 — *Rees A. B.* Celtic Heritage. London, 1961.
- Ross 1967 — *Ross A.* Pagan Celtic Britain. London, 1967 [1993].
- Sharp 1982 — *Sharp R.* Vitae Brigitae: the oldest texts // *Peritia.* 1982. Vol. 1.
- Stokes 1891 — *Stokes W.* The seconde battle of Moytura // *Revue celtique.* 1891. Vol. 12.
- Vendryes 1924 — *Vendryes J.* Imbolc // *Revue celtique.* 1924. Vol. 41. P. 241–244.
- Vendryes 1952 — *Vendryes J.* L'unité en trois personnes chez les Celtes // *Choix d'études linguistiques et celtiques.* Paris, 1952.
- Vendryes 1959 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. Dublin; Paris, 1959–.

Работа выполнена в рамках проекта РФФИ 00-04-000-59а «Мифологема женщины-судьбы у кельтов и германцев».



**II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ
В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Н. А. Ганина

**СПОР КОРОЛЕВ («ПЕСНЬ О НИБЕЛУНГАХ», XIV АВЕНТЮРА):
ГЕНЕЗИС КОЛЛИЗИИ И СИНХРОНИЯ ТЕКСТА**



Одна из констант нибелунговского эпического фонда — коллизия спора королей — имеет историческую параллель, а возможно, и исторический импульс в событиях 540–541 гг. (эпоха войны Восточной Римской империи с готами в Италии), описанных Прокопием Кесарийским. По сообщению византийского историка, между готскими военачальниками Урайей и Ильдибадом «...произошло столкновение по следующей причине. Жена Урайи отличалась и богатством и телесной красотой, занимая, безусловно, первое место среди всех женщин в кругу тогдашних варваров. Как-то она пошла в баню, одетая в блестящие одеяния с удивительными украшениями, сопровождаемая большой свитой. Увидав там жену Ильдибада, одетую в простые одежды, она не только не приветствовала ее как супругу короля, но даже, взглянув на нее с презрением, нанесла ей оскорбление. Действительно, Ильдибад жил очень бедно, не прикасаясь к государственным деньгам. Очень обиженная бессмысленностью нанесенного оскорбления, жена Ильдибада пришла в слезах к мужу и просила защиты, как потерпевшая со стороны жены Урайи нестерпимое оскорбление. Из-за этого Ильдибад прежде всего оклеветал Урайю перед варварами, будто он хочет стать перебежчиком (на сторону римлян), а немного спустя убил его. Этим поступком он вызвал против себя ненависть готов; они менее всего сочувствовали убийству Урайи без суда и следствия» (*Bell. Goth.* VII [III], 1, § 37–49)¹.

Данный контекст обсуждался рядом исследователей². Тем не менее общая оценка этого сходства — довольно сдержанная³, а то и негативная⁴. Исследователи с сожалением указывают на несходство имен сообщения Прокопия и героев нибелунговского цикла, а также на безымянность героинь⁵. Разумеется, это не главное основание для отказа от прослеживания аналогий. Более существенно указание на то, что «нибелунговский» образ Зигфрида, сложившийся во франкской традиции, на Рейне⁶ вобрал в себя множество слагаемых («исторических ассоциативных возможностей»⁷; ср.

¹ Здесь и далее цит. по изд.: *Прокопий Кесарийский. Война с готами*. М., 1950.

² *Heusler A. Nibelungensage und Nibelungenlied. Die Stoffgeschichte des deutschen Heldenepos dargestellt*. Dortmund, 1921 (рус. пер.: *Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах*. М., 1960); *Lintzel M. Der historische Kern der Siegfriedsage*. Berlin, 1934; *Nagel B. Das Nibelungenlied. Stoff, Form, Ethos*. Frankfurt a. M., 1965; *Hansen W. Die Spur der Helden. Die Gestalten des Nibelungenliedes in Sage und Geschichte*. Bergisch Gladbach, 1993.

³ *Nagel B. Das Nibelungenlied*. S. 26.

⁴ *Hansen W. Die Spur der Helden*. S. 61–63.

⁵ *Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах*. М., 1960. С. 58.

⁶ *Жирмунский В. М. Примечания редактора // Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах*. М., 1960.

⁷ *Nagel B. Das Nibelungenlied*. S. 26.

аналогичное положение для *Илиады*⁸). Тем не менее эти замечания не умаляют ценности сообщения Прокопия при исследовании отдельных аспектов складывания нибелунговского эпического фонда.

При всей несопоставимости Зигфрида как центрального героя эпоса и даже эпосов и Урайи как одного из упомянутых Прокопием готских вождей нельзя упускать из виду, что «нибелунговское» в конфликте Урайи и Ильдибада не ограничивается роковым спором их жен. Ильдибад — человек знатного рода, бывший начальником гарнизона в Вероне» (*Bell. Goth.* VI [II], 29, 41). Урайя, которого отличает «энергичный образ мыслей» (*Bell. Goth.* VI [II], 30, 5), — племянник вождя готов Витигиса. Урайю уговаривают принять власть, но он отказывается в пользу Ильдибада. Ильдибада облачают в порфиру и провозглашают королем готов. Фактически Урайя своим отказом возводит Ильдибада на престол. Ильдибад, обязанный Урайе властью, предает боевого товарища, подстрекаемый к тому оскорбленной женой. Урайя гибнет не в бою, что вызывает возмущение готов. Аналогии с взаимоотношениями центральных героев нибелунговского эпического фонда очевидны. Это не означает, однако, что Урайя представляет собою «прото-Зигфрида», а Ильдибад — «прото-Гунтера»; можно видеть лишь поразительную сохранность трагического конфликта в предании.

Присутствие в тексте Прокопия практически всех элементов одной из германских эпических коллизий до сих пор не получило исчерпывающей интерпретации. Так, представляется уместным поставить вопрос: характерно ли такое повествование для Прокопия, соответствует ли оно принятому в *Войне с готами* осмыслению исторических событий и нашему понятию о «свидетельстве историка»?

Выделяя у Прокопия сообщения о событиях, происходивших в среде варварских народов, в частности германцев, необходимо отметить, что историк нередко следует совершенно иным моделям осмысления исторической действительности, нежели обычно принятые у него. Одна из коллизий такого рода была рассмотрена выше. Она имеет не менее яркое разрешение: гибель убийцы Урайи — Ильдибада. Многие из готов, «собравшись между собой, бранили Ильдибада за незаконный поступок. Но отомстить ему... никто не хотел. <...> В их числе был некто Велас, родом гепид, удостоенный звания царского телохранителя. Он был женихом очень красивой женщины и любил ее безумно. <...> Когда он был послан на врагов, Ильдибад по неведению или руководясь каким-либо другим основанием, выдал замуж его невесту за кого-то другого... Велас... не перенес такого оскорбления и решил убить Ильдибада, думая, что этим он сделает приятное всем готам. Дождавшись дня, когда Ильдибад пировал с знатнейшими из

⁸ Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996.

готов, он решил выполнить свой замысел... Когда Ильдибад, протянув руку за кушаньем, склонился с ложа над столом, Велас неожиданно ударил его мечом по шее, так что пальцы Ильдибада держали еще пищу, а голова его упала на стол...» (*Bell. Goth.* VII [III], 1, § 43–48). Вполне возможно, что все было именно так; тем не менее весьма характерно, что Ильдибада, согласно этому сообщению, убивает не наемный убийца или безвестный отравитель, а обиженный королем воин, осуществляющий задуманную месть. К двум рассмотренным эпизодам вполне применимы слова Хойслера об осмыслении истории в германском эпосе: «Господствуют идеи личного характера... взаимные обязанности и приязнь... воинская честь определяет поведение отдельного лица, ее оскорбление накладывает клеймо позора...»⁹. Прокопий не мог быть очевидцем этих событий и, судя по всему, следовал здесь, как и во многих подобных случаях, версии информантов. Ср. упоминание о деяниях варварских королей — гота Торисина и лангобарда Альбоина, устранивших своих врагов коварством и хитростью с характерным уточнением: «Каким образом они это сделали, я не буду передавать: рассказы об этом не согласуются друг с другом, но сильно различаются, как это и понятно в деле, столь скрытом» (*Bell. Goth.* VIII [IV], 26, § 29).

Прокопий весьма чуток к живому преданию разных народов, хранимым традицией трагическим и драматическим коллизиям. Так, например, рассказ о героях племени варнов, обитавших по соседству с франками, — Гермегискле, его сыне Радигисе и оскорбленной невесте Радигиса, мстящей своему жениху (*Bell. Goth.* VIII [IV], 20, § 11–41), — крупный вставной эпизод, никак не связанный с обстоятельствами войны с готами в Италии. Внимание Прокопия привлекают не только предания германских племен: так, касаясь в *Войне с персами* взаимоотношений персов и армян, историк сообщает о жившем задолго до ирано-византийской войны 527–531 гг. армянском царе Аршаке, заключенном в «Замке забвения» и покончившем с собой; Прокопий уточняет, что следует «армянскому повествованию» (*Bell. Pers.* I, 6, § 30–40)¹⁰. Повествуя о необыкновенной жемчужине персидского царя Пероза (Фируза), Прокопий указывает: «Вот история этой жемчужины, как рассказывают ее персы, а я передал» (*Bell. Pers.* I, IV, 17–31). Примечательно, что некоторые расхождения Прокопия с другими источниками (*Bell. Pers.* I, IV, 32 и I, V, 2) определяются как следование иной повествовательной традиции, а не как ошибки, вызванные неосведомленностью или небрежностью¹¹.

⁹ Хойслер А. Германский героический эпос. С. 351.

¹⁰ Здесь и далее цит. по изд.: Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., коммент. А. А. Чекаловой. М., 1993.

¹¹ Christensen A. Le regne du roi Kawadh I et le communisme mazdakite. København, 1925. P. 113. № 2; Чекалова А. А. Комментарий // Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М., 1993. С. 462.

Все это побуждает задуматься над тем, каково же истинное место и реальный вес «синкретической правды» в повествованиях Прокопия, опирающихся на сообщения информантов, т.е. на данные сложившейся или складывающейся традиции. Вне зависимости от своего отношения к концепциям «исторической школы», германисты считают подобные эпизоды у Прокопия «данными истории», не задаваясь вопросом, какое оформление могли получить известные факты еще до письменной фиксации рассказа о них у Прокопия. А. Хойслер даже называет Прокопия «свидетелем» событий¹². Это не так. Прокопий четко отделяет свои личные наблюдения и впечатления от той стихии молвы, к которой он часто и охотно обращается.

Как указывают исследователи, традиционность фабульных структур усугубляется при сравнении текстов, иногда принадлежащих к различным традициям¹³. Обращаясь к восточнославянской эпической традиции, можно обнаружить примечательные случаи мотивировки трагического конфликта именно спором-перебранкой женщин. Вводимые этой коллизией сюжеты не совпадают с германскими, однако восточнославянские данные заслуживают внимания как материал, свидетельствующий о наличии сходного эпического топоса. Укажем на представленные в Сборнике Кириши Данилова тексты *Гардей Блудович* и *Три года Добрынюшка стольничел*¹⁴. Первая былина является вариантом былины *Хотен Блудович*¹⁵. Хотя текст Кириши Данилова считается сравнительно поздним и не лучшим, он содержит показательную эпическую формулу. На пиру у князя Владимира «богатяя жены дворянския <...> промежу собой сидят за прохлад говорят»¹⁶. «За прохлад» толкуется как «не торопясь, для развлечения; от нечего делать»¹⁷. Светская беседа знатных женщин на пиру оборачивается спором о чести и влечет за собой роковые последствия: спесивая Чесова жена осердилась на Блудову жену, осмелившуюся сватать своего сына за Авдотью Чесовичну, и прилюдно оскорбила дерзкую: «Била ее по щеке, // Таскала по полу кирпичету // И при всем народе, Вдову опазорела...»¹⁸. Блудова жена жалуется своему сыну — богатырю Гардею Блудовичу; тот в отместку убивает сыновей Чесовой жены. Беседа знатных женщин на

¹² Хойслер А. Германский героический эпос. С. 58.

¹³ Гиндин Л. А., Цымбурский В. Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996. С. 13 (со ссылками на обширную литературу по вопросу).

¹⁴ Древние российские стихотворения, собранные Киришею Даниловым / Изд. подг. А. П. Евгеньева, Б. Н. Путилов. М., 1977. При цитировании сохраняется орфография указанного издания.

¹⁵ Былины: Сборник / Вступ. ст., сост., подг. текстов и примеч. Б. Н. Путилова. Л., 1986. С. 219, 441.

¹⁶ Древние российские стихотворения... С. 83.

¹⁷ Там же. С. 479.

¹⁸ Там же. С. 84.

княжеском пиру описывается и в былине *Три года Добрынюшка стольничел*: «Промежу собой разговоры говорят, // Все были речи прохладныя»¹⁹. В беседу «честных вдов» — Добрыниной матушки и молодой вдовы Анны Ивановны, Добрыниной «крестовой матушки», вяжется колдунья Марина Игнатьевна: «Неоткуль взялась тут Марина Игнатьевна... // Она больно, Марина, похваляется...» Анна Ивановна осаживает похвальбу Марины: «Я-де тебя хитрея и мудреея, // Сижу я на пиру не хвастаю, // А и хошь ли, я тебя сукой оберну...»²⁰. Коллизия спора-состязания двух колдуний далее не реализована (что нередко в текстах Сборника Кирши Данилова). Ясно, однако, что приведенный у Кирши Данилова вариант былины *Добрыня и Маринка* (ср.²¹) полагает в качестве отправной точки развития событий именно обиду, нанесенную Маринкой.

Нельзя исключить, что информант Прокопия Кесарийского моделировал свое сообщение об указанных исторических событиях середины VI в. по привычным германским эпическим образцам; более того, сами лица разыгравшейся драмы могли строить свои взаимоотношения согласно системе координат традиции, встраивая себя в значимую эпическую перспективу. Какой эта перспектива была в VI в., установить невозможно; ясно лишь, что, формально будучи «донибелунговской», она соблюдала те же принципы осмысления жизни и истории. Яркий пример креативного воздействия традиционных образов и образцов как на последующую традицию, так и на саму жизнь носителей традиции дают исландские саги. Е. М. Мелетинский указывает, например, что коллизия «спор знатных женщин» определенным образом воплощается в сагах — ср. ссору Гудрун и Хревны из-за почетного места и платка (*Сага о людях из Лососьей Долины*), а также ссору Халльгерд и Бергторы из-за почетного места (*Сага о Ньяле*). По мнению исследователя, это следует считать архетипическим откликом на модели песен о Сигурде²².

Рассмотрим воплощение и трансформацию коллизии «спора знатных женщин» в засвидетельствованных памятниках нибелунговского эпического фонда. Эти тексты делятся по месту своего происхождения на две группы: скандинавские и немецкие, причем в качестве основного источника традиций обеих групп исследователи постулируют «древние континентально-германские песни... в первую очередь франкские и готские»²³. Как

¹⁹ Там же. С. 45.

²⁰ Там же. С. 45–46.

²¹ Былины... С. 85.

²² Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986. С. 115–116.

²³ Адмони В. Г. «Песнь о нибелунгах» — ее истоки и художественная структура // Песнь о нибелунгах / Изд. подг. В. Г. Адмони, В. М. Жирмунский, Ю. Б. Корнеев, Н. А. Сигал. Л., 1972. С. 315.

показано А. Хойслером, скандинавская версия или скандинавская ветвь нибелунговского эпического предания «отличалась особыми, присущими именно ей... чертами»²⁴. Известная нам традиция в полном соответствии своей системе координат выдвигает на первый план Брюнхильд. Именно она выступает как зачинщица ссоры: *Þat var eitt sinn, at Brynhildr ok Guðrún gengu til vats, at bleikja hadda sína. Þá er þær komu til árinna, þá óð Brynhildr út á ána frá landi ok mælti, at hon vildi eigi bera í h fuð sér þar vatn, er rynnir ór hári Guðrúnu, þvíat hon átti búanda hugaðan betr <...> Þá þagnaði Brynhildr ok gekk heim* «Раз случилось, что Брюнхильд и Гудрун пошли к реке мыть волосы. И когда они подошли к реке, Брюнхильд вошла с берега в воду и сказала, что не желает мыть голову тою водой, что стекает с волос Гудрун, ибо у ее мужа больше отваги. <...> Промолчала Брюнхильд и пошла домой» (*Skáldskaparmál* 39 ff); *Þat er einn dag, er þér gengu til árinna saman at þvá sér, þá óþ Brynhildr lengra út á ána. Guþrún spyrr, hví þat gegndi. Brynhildr segir: «Hví skal ek um þetta jafnaz við þik» <...> Þá f lnar hon, sem hon dauþ veri <...> fór heim ok melti ekki orþ um kveldit* «В некий день, когда поехали они обе на реку купаться, зашла тут Брюнхильд дальше в воду. Гудрун спросила, как ей это удалось. Брюнхильд говорит: „Почему мне в этом равняться с тобою“ <...> Тут побледнела она, словно мертвая <...> Пошла домой и весь вечер не проронила ни слова» (*Vls* 30)²⁵.

В самых общих чертах модель спора по немецкой версии, легкой в основу XIV авентюры «Песни о Нибелунгах», соответствует изложению коллизии у Прокопия: активным лицом спора (и номинальной зачинщицей) является Кримхильда, знатная и красивая жена богатого и знатного героя, не облеченного *hic et nunc* верховной властью: *Zesamene dô gesazen die küneginne rîch. / sie gedâhten zweier recken, die wâren lobelîch. / dô sprach diu schæne Kriemhilt: «ich hân einen man, / daz elliu disiu rîche zuo sînen handen solden stân»* «Тогда сидели вместе две могущественные королевы. Они думали о двух достохвальных витязях. Тогда сказала прекрасная Кримхильда: „Такой у меня муж, что все эти державы должны под руку его покориться“» (815)²⁶.

²⁴ Хойслер А. Германский героический эпос. С. 54; ср. также с. 66–68.

²⁵ Цит. по изд.: Snorri Sturluson. Edda / Udg. af Finnur Jónsson. 2. udg. København, 1926; Die V Isungasaga / Nach Bugges Text mit Einl. u. Glossar hrsg. von W. Ranisch. Berlin, 1891. Пер. по изд.: Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирицкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970; Сага о Волсуингах / Пер. Б. Ярхо // Кори Иггдрасиля. М., 1997 (при цитировании сохранена принятая в переводах транскрипция имен собственных).

²⁶ Здесь и далее цит. по изд.: Der Nibelunge Not. Kudrun / Hrsg. von E. Sievers. Leipzig, 1955. Арабскими цифрами обозначаются номера строк «Песни о Нибелунгах» согласно рукописи В. Подстрочный перевод автора статьи.

Предметом последующего спора является не романтический конфликт, а вопрос о статусе и чести. Жена «образцового героя» оскорбляет жену короля, торжествуя над ней в споре, и толкает ее на месть, осуществляемую чужими руками. Любопытно, что экзотическое «парадное посещение общественных бань» сохраняется позднейшей традицией, но расходится по линиям: купание — в скандинавской версии, общественное значение (статус) — в герминонской. Это закономерно, так как увязано с ролью того или иного действующего лица конфликта.

Трудно согласиться с А. Хойслером, оценивающим публичное разрывание спора как новшество (ср.: «Вот почему спор женщин должен был отныне происходить на многолюдной сцене...»²⁷). Если уже в VI в. Прокопий по чьему-то рассказу описывает прилюдный спор королев из-за оказания почестей, обоснованного первенством мужа (посещение бань в поздне-римскую эпоху было одним из выходов «на общественную сцену»), нельзя считать эту версию поздней.

Рассмотрим теперь, как старая эпическая коллизия осмыслена и воплощена в «Песни о Нибелунгах» поэтом конца XII — начала XIII в.

XIV авентюра открывается указанием точного времени (*vor der vesperzîte* ‘перед вечерней’) и обстоятельств действия: турнир *ûf dem hove* — зрелище, достойное внимания (*dô liefen dar durch schouwen vil manic wîp unde man* «тогда сбежалось туда поглядеть множество народу» (814)). О том, откуда именно наблюдают за турниром Кримхильда и Брюнхильда, определенно не говорится. Однако они сидят вместе и мысленно оценивают воинов: *sie gedâhten zweier recken, die wâren lobelîch* (815). Как отмечалось выше, первой высказывается Кримхильда. Между тем ответ Брюнхильды (вторая реплика спора) едва ли не дословно соответствует словам обиженной Гудрун в *Sage o Volsungax*, также представляющим собой вторую реплику спора. Ср.: *Dô sprach diu vrouwe Prûnhilt: «Wie mohte daz gesîn?»* «Тут сказала госпожа Брюнхильда: „Как могло это быть?“» (816) // *Guþrún spruþ, hví þat gegndi (Vls 28)*. Однако изображение начала спора в «Песни» имеет существенные отличия от старой эпической концепции. Интерпретируя сцену зачина ссоры, такой исследователь, как К. Бишоф, отмечает: своими на первый взгляд высокомерными словами Кримхильда не желает оскорбить Брюнхильду, так как не предполагает подобного их действия. Кримхильда искренно любит Зигфридом, не выражая каких-либо притязаний на власть²⁸. По мнению исследователя, это подтверждается лирической хвалой Кримхильды Зигфриду: *...Nu sihstu wie er stât, / wie rehte*

²⁷ Хойслер А. Германский героический эпос. С. 76.

²⁸ Bischoff K. Die 14. Aventure von Nibelungenlied. Zur Frage des Dichters und der dichterischen Gestaltung // Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1970. № 8. S. 1–23.

herliche er vor den recken gât, / alsam der liehte mâne vor den sternen tuot? / des muoz ich von schulden tragen vrælichen muot «Ты же видишь, как он выступает, как поистине величественно идет он пред витязями, словно ясный месяц перед звездами? Оттого поистине могу я радоваться» (817), являющейся вариацией строфы 283 (*Sam der liehte mâne vor den sternen stât, / der schîn so lûterliche ab den wolken gât, / dem stuont si nu geliche...* «Словно ясный месяц пред звездами выступает, чье сиянье так светло исходит из облаков, тому подобно она стояла...») из V авентюры «Wie Sifrit Kriemhilt erste gesach». Брюнхильда же, давно озадаченная тем, что вассалу, более того — холопу ее мужа оказывается честь, как она считает, не по чину, находит в этих словах Кримхильды повод к разрешению своих недоумений. Брюнхильда искренно заблуждается, а Кримхильда искренно не понимает ее — и обе еще не сознают, чем обернется для них эта беседа. Исследователь подчеркивает, что воля Брюнхильды к выяснению отношений — отнюдь не модернизирующая интерпретация, так как XIV авентюра подготовлена предыдущей и более того — начало сомнений Брюнхильды описано еще в X авентюре²⁹.

Напомним, что на свадебном пиру Брюнхильды и Гунтера в Вормсе (ср. X, 618–624) Брюнхильда заливается слезами, увидев Кримхильду подле Зигфрида, которого она считает зависимым от Гунтера (никто не опроверг ее утверждения в VII авентюре: *Ist er [Gunther] dîn herre und bistu sîn man...* (423) ‘Коль он [Гунтер] твой господин, а ты его дружинник/вассал [букв.: «человек, муж»]’). Гордость Брюнхильды задета тем, что ее золовка — жена холопа. Гунтер дает Брюнхильде пристойное, на его взгляд, объяснение (Зигфрид — могущественный король, владеющий многими городами и т. д.), но она не удовлетворяется этим, тем более что Гунтер пообещал рассказать все когда-нибудь потом: *ze andern zîten disiu mære sagen* (621) ‘в иное время рассказать эту повесть’. Это «*ze andern zîten*» повисает в воздухе и заполняет его своими колебаниями: *Nu gedâht ouch alle zîte daz Guntheres wîp: / «wie treit ez alsô hôhe vrou Kriemhilt den lîp? / nu ist doch unser eigen Sifrit ir man: / er hât uns nu vil lange lûtzel dienste getân* (724) ‘Вот и думала все время жена Гунтера: «что это так заносится госпожа Кримхильда? Все же ведь наш холоп — Зигфрид, ее муж; а уж давно он нам не служил» [букв.: «мало службы сослужил»]’.

В полном соответствии со стилистикой «Песни» мина заложена прямо посреди дороги задолго до того, как по дороге кто-нибудь пройдет, и читателям всех эпох остается с трепетом наблюдать за развитием событий. Столь значимое для XIV авентюры слово *eigen(holde)* ‘холоп’ в применении к Зигфриду впервые употреблено Брюнхильдой (при попусшении Гунтера) в X авентюре (620) и повторено «внутренней речью» Брюнхильды в пер-

²⁹ Ibid. S. 7.

вой строфе XII авентюры. И не случайно в описании сидящих рядом королев автор употребляет не глагол *видеть*, а глагол *думать*: Sie gedächten (а не *gesâhen) zweier recken, die wâren lobelîch: спор уже мысленно начат.

Аналогичным образом (модель «трагического недоразумения» или «непонимания») построен разговор Кримхильды и Хагена, выспрашивающего у нее об уязвимом месте Зигфрида (XV, 891–905). Автор считает нужным (даже если он следует более раннему тексту) живописать, подчеркнуть и разъяснить коварный умысел Хагена, представить разговор ничего не подозревающей женщины и врага, притворяющегося другом, во всем смысловом накале. Каждая новая реплика Кримхильды, имеющая целью обеспечить безопасность Зигфрида, ложится новой ступенью к его гибели. На уровне текста это воплощено с присущей «Песни» неуклонностью — немолимостью линейного разворачивания.

При этом важно отметить одно существенное отличие: в споре королев, в отличие от явно злонамеренного Хагена (что отмечает и сам автор: Хаген — der vîl ungetriuwe man ‘весьма неверный дружинник / вассал / человек’ 911), действует искренно уверенная в своей правоте и возмущенная мнимой дерзостью невестки Брюнхильда. Виновна ли Кримхильда в том, что своей похвалой Зигфриду она номинально открывает спор? Разумеется, нет. Но и Брюнхильда невиновна в том, что ее недоумения не разрешены. Итак, спор королев в «Песни о Нибелунгах», как и все коллизии «Песни», — трагедия рока, где нет виновных. Споры в «Песни» не затеваются без особых оснований: более того, именно такие спонтанные вспышки наиболее безопасны (ср. спор Зигфрида и Гунтера по прибытии Зигфрида ко двору короля бургундов). Значимый, чреватый последствиями спор не выносятся вовне до тех пор, пока не исполнится некая мера рока. Потому для поэты «Песни» с его «искусством фуги» тесна традиционная схема, по которой спор королев — дело столкновения в дверях общественно значимого здания.

Указание К. Бишофа на то обстоятельство, что спор королев в «Песни» открывается хвалой Кримхильды Зигфриду, весьма важно и, как кажется, позволяет сделать некоторые выводы. Прежде всего, параллелизм 817 (сравнение героя с месяцем среди звезд) и 283 (сравнение героини с выступающей из-за облаков луной среди звезд) свидетельствует о наличии некоего топоса, по своему характеру — лирического. Этот топос связан с темой «первой встречи» и тем самым — с лейтмотивом необыкновенной, небывалой любви Кримхильды и Зигфрида. Согласно трактовке последнего автора «Песни», именно эта любовь приводит к гибели Зигфрида (Зигфрид берет кольцо и пояс Брюнхильды, чтобы подарить жене; ср. 680). «Niuwe site» причудливым образом проникает в эпический мир и пытается растворить в себе старые конфликты и повороты сюжета. Именем «первой встречи» Кримхильда невольно начинает спор — и не случайно месть Хагену в финальных строфах XXXIX авентюры также совершается именем «первой

встречи»: *Si sprach: «so hâbt ir übele geltes mir gewert. / sô wil ich doch behalten daz Sîfrides swert. / daz truoc mîn holder vriedel dô ich in jungest sach»* «Она сказала: „Раз вы мне долг плохо платили, то хочу я сохранить меч Зигфрида, что носил мой милый, когда я его впервые увидела“» (2372) — и это последние слова Кримхильды в поэме.

В любом случае не следует искать в «Песни» импрессионистической зыбкости. Коль скоро последний автор обратился к нибелунговскому эпическому фонду, традиционный конфликт требовал реализации вне зависимости от той или иной новой трактовки. К. Бишоф справедливо говорит о «неосторожности» Кримхильды, но важно подчеркнуть: «осторожности» здесь быть и не могло. Вся царственная статья, весь *hôher muot* Кримхильды оправданы ее прирожденно высоким положением и равным браком с Зигфридом. И именно этот *hôher muot*, выражающийся в слове, заставляет Брюнхильду отринуть этикетную приязнь.

Брюнхильда произносит роковое слово *eigen* (*des hân ich in [Sîfriden] für eigen* «потому я его [Зигфрида] держу за холопа» (821, 3)), но Кримхильда настолько чужда такому взгляду на вещи, что даже не гневается на Брюнхильду и «весьма приязненно» (*vil vriuntlichen*) просит невестку держаться в рамках приличий, т. е. этикетной приязни: *...daz du die rede lâzest durch mich mit gûetlichen siten* «чтоб ты эту речь оставила по-доброму» (822, 4). К. Бишоф считает, что Кримхильда намерена прервать разговор с Брюнхильдой³⁰. Для 822, 4 это так, однако ситуация стремительно меняется. Брюнхильда настаивает на своем (*in mac ir niht gelâzen* «я не могу этого оставить» (823, 1)), она пытается тут же, не сходя с места, выяснить истину, определив положение в правовых терминах: *zwiu solde ich verkiesen sô maneges ritters lip, / der uns mit dem degene dienstlich ist undertân* «почему я должна отказываться от столь многих рыцарей, что нам с тем витязем подчинены, будучи обязаны службой» (823, 3). И только после этих слов Кримхильда начинает гневаться: *Kriemhilt diu vil schæne vil sêre zürnen began* «прекрасная Кримхильда весьма разгневалась». Контексты «Песни» свидетельствуют о том, что глагол *zürnen*, существительное *zorn*, словосочетание *zornes gemuot* вводят тему боевого гнева героя; ср., например, *daz was dem helde zorn* (2284) о Фолькере, видящем истекающего кровью врага (следствие этого гнева — не отказ от схватки, а решающий удар Фолькера). Потому строка 823, 4 должна быть истолкована следующим образом: Кримхильда готова дать достойный отпор обидчице.

Именно эта строка (именно такая реакция Кримхильды) призвана обозначить перерастание скрытого спора в явный, обмена репликами — в перебранку. Кримхильду совершенно не занимает, почему и с каких пор Брюнхильда считает Зигфрида вассалом или холопом. С прежним спокойным

³⁰ Ibid. S. 15.

высокомерием Кримхильда объявляет, что Брюнхильда должна отказаться от мысли о каких-либо вассальных обязанностях Зигфрида (*du muost in verkiesen, daz er dir iemer bî / wone deheiner dienste...* — 824, 1–2), так как он по своему положению даже выше Гунтера (*er ist tiurer danne sî / Gunther mîn bruoder, der vil edel man* — 824, 3). Кримхильда оканчивает строфу 824 холодной репликой: *Du solt mich des erlâzen, daz ich von dir vernomen hân* «Придется тебе избавить меня от того, что я от тебя услышала» (824, 4). Если бы это завершало ее ответ Брюнхильде, можно было бы согласиться с мнением К. Бишофа о том, что Кримхильда стремится окончить разговор. Но нет — Кримхильда стремится торжествовать, она ядовито осведомляется: *Unde nimt mich iemer wunder, sît er dîn eigen ist, / unt daz du über uns beidiu sô gewaltec bist, / daz er dir sô lange den zins versezzen hât* «И я диву даюсь, коль он твой холоп и ты над нами обеими столь властна, что он тебе так долго задерживал дань» (825). Брюнхильда не более миролюбива. Не отвечая на вопрос о дани, ибо Кримхильда впервые открыто преступила границы этикета, Брюнхильда бросает вызов: *«Du ziuhest dich ze hôhe», sprach des küniges wîp. / «nu wil ich sehen gerne, op man den dînen lip / habe ze solhen êren sô man den mînen tuot»* «„Ты чересчур высоко занозишься“, — сказала жена короля, — „теперь хочу я видеть, чтят ли тебя так, как меня“» (826, 1–3). В четвертой строке этой строфы автор поясняет, что ссоры уже не избежать: *die vrouwen wurden beide vil sêre zornec genuot* «обе дамы пришли в большой гнев» (826, 4).

Кримхильда немедленно принимает вызов, точнее — прилагает неопределенное пожелание Брюнхильды (*nu wil ich gerne sehen...*) к вполне конкретной ситуации: *Dô sprach diu frouwe Kriemhilt: «daz muoz et nu geschehen / sît du mînes mannes für eigen hâst verjehen, / nu müezen hiute kiesen der beide künige man, / op ich vor küniges wîbe ze kirchen turre gegân»* «Тогда сказала госпожа Кримхильда: „пусть же это случится теперь. Коль ты моего мужа признала холопом, пусть сегодня увидят люди обоих королей, дерзну ли я прежде жены короля войти в церковь“» (827). Весьма важно, что Кримхильда четко сознает и определяет предмет спора: *Du muost daz hiute schouwen, daz ich bin adelvrî, / und daz mîn man ist tiurer dan der dîne sî* «Тебе придется сегодня увидеть, что я свободнорожденная и что мой муж благороднее/ выше твоего» (828). Выдвижение этого *ich bin adelvrî* как основного тезиса спора показывает, что изначальная позиция Кримхильды в споре — защита. Однако защита быстро переходит в контратаку. Последнее слово — полное торжествующего, не знающего границ высокомерия (*übermüete*) — остается за Кримхильдой: *ich wil selbe wesen tiurer danne... / deheine küneginne diu krône ie hêr getruoc* «я сама буду благороднее... / выше, чем любая из королев, что носила корону» (829, 2–3). И автор заключает: *dô huop sich undern vrouwen des grôzen nîdes genuoc* «тут разгорелась меж дамами великая вражда», — отныне распря неумирима.

К. Бишоф не уделяет внимания описанию сборов Кримхильды к вечерне и ее появления перед собором. На первый взгляд эти «Kleiderstrophen» могут показаться данью новому времени, незначачей вставкой, средством расширить повествование. Между тем они существенно дополняют характеристику Кримхильды, рисуя тот образ «блестящей жены блестящего героя», который отражен еще у Прокопия («жена Урайи одета в блестящие одежды с удивительными украшениями и сопровождается многочисленной свитой»). «Kleiderstrophen» XIV авентюры (832–833) сообщают только о Кримхильде, будто Брюнхильда и не облачалась перед торжественным выходом. Ср. далее о Кримхильде: *Dô kom diu frouwe Kriemhilt mit maniger herlichen schar* «Тогда явилась госпожа Кримхильда с огромной великолепной свитой» (835, 4); *swaz kleider ie getruogen edeler ritter kint, / wider ir gesinde daz was gar ein wint. / sî was sô rich des guotes, daz drîzec künige wîp / ez möhten niht erziugen daz tete Kriemhildes lip* «каких бы одежд ни носили отпрыски благородных рыцарей, пред ее свитой было то ничем. Она так была богата добром, что тридцать королев не смогли бы явить того, что Кримхильда» (836). О Брюнхильде перед собором сухо сообщается: *Hie stuont vor dem münster des Guntheres wîp* «там стояла перед собором жена Гунтера» (835, 1), что выглядит как простая констатация факта появления протагониста на сцене. Здесь, как и во многих других случаях, «Песнь о Нибелунгах» поражает глубокой архаикой того, что на первый взгляд кажется отражением «niuwe site».

Поскольку для «Песни» специфично «растягивание» конфликта, его продление во времени, знаменитый спор у входа в собор (в старой версии — единственное столкновение героинь) представляет собою продолжение и разрешение ссоры, вспыхнувшей *vor der vesperzîte*. Характерно осмысление этой ссоры — розни именно в пространственных категориях: *Die liute nam des wunder, wâ von daz geschach, / daz man diu küneginne alsô gescheiden sach, / daz sî bî ein ander niht giengen alsam ê* «Люди диву дались, отчего так случилось, что видели королев врозь, что шли они не рядом, как прежде» (834). Королевы со своими свитами подходят к собору уже «в состоянии войны», незримо разделенные спором и зримо отделенные друг от друга пространством. И поскольку четвертая строка нибелунговской строфы — молния зловещего предчувствия, 834, 4 заключает: *dâ von wart manigem degene sît vil sorclîchen wê* «оттого потом многим витязям приключилось великое горе».

В споре у дверей собора фактически первой поднимает голос Брюнхильда: *ja sol vor küniges wibe niht eigen diu gegân* «не должно же перед королевской женой холопке входить» (838, 4). По сути же это только запоздалый (и единственный) ответ Брюнхильды на вызов, брошенный Кримхильдой перед вечерней («ja» в начале этой строки и показывает, что спор продолжается). Убедившись, что Брюнхильда не отказалась от своего на-

мерения публично «поставить на место зарвавшуюся особу», Кримхильда предъявляет главный аргумент в споре: *du hâst geschendet selbe den dînen schænen lîp. wie möhte mannes kebse iemer werden küniges wîp?* «Ты сама себя опозорила. Как можно наложнице дружинника/вассала быть женою короля?» (839, 3–4).

Нельзя не отметить, что этот аргумент, до предела обостряющий ситуацию и задевающий достоинство не только царственной особы, но любой женщины, осмотрительно прибережен Кримхильдой (вернее, автором) именно для публичного поединка (не случайно в первой сцене спора Кримхильда ни намеком не проговаривается об этом). Эта строка — взрыв, тем более потрясающий, чем больше тому свидетелей. Обвинение: *...den dînen schænen lîp, / den minnet erste Sifrit, der mîn vil lieber man: / jan waz ez niht mîn bruoder der dir den magtuom an gewan* «твоей красотой первым наслаждался Зигфрид, милый мой муж: то не брат мой победил твою девичью честь» (840, 2–4), позорное для Брюнхильды само по себе, приобретает еще больший вес, будучи высказано прилюдно. Вряд ли нужно искать романтический подтекст в том, что Брюнхильда «Песни» смертельно оскорблена словами Кримхильды. Психологическая подоплека конфликта здесь иная, нежели в скандинавской версии. Думая об обнаружении тайных чувств и переживаний, следует обратиться к словам Кримхильды: «Ты сама себя опозорила». Укрощение Брюнхильды происходило явно против воли строптивой невесты, и, как «известно», ее опозорил Зигфрид. Возможны разные толкования этой строки: либо Кримхильда ревнует Зигфрида к Брюнхильде и не может простить ему мнимого проступка (в X авентюре сказано лишь о том, что Зигфрид отдал жене кольцо и пояс Брюнхильды, «неизвестно зачем снятые»), либо считает, что Брюнхильда нарочно одолела Гунтера, дабы завлечь на свое ложе сильнейшего — Зигфрида. Не исключена и простейшая трактовка: Кримхильда не способна обвинить Зигфрида в бесчестном поступке и перелагает всю вину на Брюнхильду, не желая разбираться в деталях.

Брюнхильда не находит слов, кроме *Entriuwen... daz wil ich Gunthere sagen* «Поистине... я скажу это Гунтеру» (841), и плачет, а Кримхильда поступает, как обещала: *...Kriemhilt niht langer lie, / vor des küniges wîbe inz münster sî dô gie* «Кримхильда более не медлила, прежде жены короля она в собор вошла» (843, 1–2), причем автор не забывает отметить: *mit ir ingesinde* «со своею свитой» (843, 3), и это уточнение, данное как enjambement, еще ярче рисует намеренно, вызывающе церемониальный вход Кримхильды в собор.

По окончании службы в соборе разыгрывается третий, заключительный этап спора. Брюнхильда требует у выходящей со свитой Кримхильды доказательств, подчеркнуто отчужденно обращаясь к ней на «вы» (ср.³¹):

³¹ Ibid. S. 17.

dô sprach diu frouwe Prünhilt: «ir sult noch stille stân. / ir jahet mîn ze kebsen. daz sult ir lâzen sehen» «тогда сказала госпожа Брюнхильда: „Придется вам помедлить. Вы объявили меня наложницей: это вы должны доказать“» (846, 2–3). Кримхильда немедленно подхватывает это обращение на «вы», предьявляет, не сходя с места, кольцо и пояс (847–650), и в итоге все выяснение истины оборачивается для Брюнхильды куда большей двусмысленностью, ибо прежде она считала, что зазорно иметь золовку — жену холопа, а теперь приходится опровергать обвинение в том, что она сама — любовница (*kebse*) или даже жена (*wîp*) Зигфрида (851).

Виртуозность поэтического оформления спора королей в XIV авентюре «Песни о Нибелунгах» очевидна. Будучи подготовлен всем ходом повествования, конфликт представлен не как случайная размолвка, а как исполнение судьбы, наступление рокового часа. Спор построен в соответствии с общей стилистикой «Песни»: он разделен на три значимых «периода», расположенных по нарастающей.

Структура XIV авентюры, точнее, «строф спора» («*Streitstrophen*», ср. «*Kleiderstrophen*») имеет одну важную особенность, до сих пор не получившую должного осмысления. В полной мере виртуозность построения «строф спора» XIV авентюры становится очевидной, если учитывать роль 4-й строки в нибелунговской строфе. Представляется, что к данному случаю как нельзя более применимы общие указания В. Г. Адмони: «Нацеленность на финал, постоянное сопряжение изображаемого момента с моментом грядущим выражается в определенном лиризме поэмы, а также находит отражение в самом ее стихотворном строе... В целом вторые полустишия четвертого стиха производят явственное впечатление более длительной стиховой единицы, чем вторые полустишия первых стихов, а в ряде случаев, благодаря тенденции к довольно большому количеству неударенных слогов, и — чем первое полустишие четвертого стиха. Таким образом, последний стих строфы, а в нем второе полустишие, оказывается особо выделенным и «размашистым», представляет собой если и не «девятый», то хотя бы «четвертый вал» на каждом строфическом отрезке в движении стиха, создавая тем самым в каждой строфе ту же интонацию неотвратимого движения вперед, к некоей — здесь ритмической — развязке, которая в сюжетно-эмоциональном плане характерна для всей поэмы в целом»³².

Какая же ритмическая и смысловая развязка характерна для «строф спора»? Рассматривая строфы 814–851 с этой точки зрения, нельзя не убедиться, что автор по-разному распределяет роли между протагонистами — Кримхильдой и Брюнхильдой. Речи Кримхильды занимают большее количество строф, чем речи Брюнхильды. При этом Кримхильда всегда стремится оставить за собой последнее слово. Иначе говоря, автор оформляет

³² Адмони В. Г. «Песнь о нибелунгах»... С. 332.

речь Кримхильды в виде полных стрóf с ритмически весомой 4-й строкой (ср. 819, 824–825 и др.), а в других случаях выводит ее слова в 4-ю строку (ср. 821, 830 и др.) или заполняет 4-ю строку «голосом автора» (829). Брюнхильде же отнюдь не всегда удается закончить свою речь полной строфой или перебить Кримхильду, заняв значимую 4-ю строку.

Наиболее показательные примеры стрóf, где слова Кримхильды занимают ударную позицию: 1) ...«*Und dâ er mîne minne sô ritterlich gewan, / dô jach der selbe Sifrit, er wære sküineges man. / dô hân ich in für eigen, sût ichs in horte jehen*». / *dô sprach diu schœne Kriemhilt: «sô wær mir übele geschehen»* «„И когда он мою любовь столь рыцарски завоевал, тогда свидетельствовал сам Зигфрид, что он дружинник/вассал короля. Потому и держу я его за холопа, что слышала, как сам он об этом свидетельствует“. Тогда сказала прекрасная Кримхильда: „Плохо бы мне было“» (821); 2) *Dô sprach aber Prünhilt: «wiltu niht eigen sîn, / sô muostu dich scheiden mit den vrouwen dîn / von mînem ingesinde, dâ wir zem münster gân*». / *des antwurte Kriemhilt: «entriuwen, des sol sîn getân»* «Но тогда сказала Брюнхильда: „А не хочешь быть холопкой, так придется тебе с твоими дамами отделиться от моей свиты, когда пойдем мы в собор“. Отвечала на то Кримхильда: „Поистине, так тому и быть“» (830); 3) приведенная выше строфа 840.

Итак, речи Кримхильды в споре занимают в общей сложности 13 стрóf (всего, включая полустушия, 52 строки), речи Брюнхильды — неполных 9 стрóf (всего 35 строк, считая внутреннюю речь — 845, 2–4; 33 строки вслух). Слова Кримхильды заключают строфу 15 раз, тогда как слова Брюнхильды — 8. Кримхильда «перехватывает» у Брюнхильды 4-ю строку строфы трижды (см. примеры), Брюнхильда у Кримхильды — один раз (841, в позиции, поворотной для дальнейшего действия, чреватой вовлечением других персонажей: *Daz wil ich Gunthere sagen*). «Последнее слово» отнято у Кримхильды 3 раза (841 — строфу завершает Брюнхильда, 829, 847 — рассказчик), у Брюнхильды — 6 (821, 830, 840 — строфу завершает Кримхильда, 823, 826, 848 — рассказчик). Строфы, отведенные чистому повествованию (832–838 — *Kleiderstrophen*) Кримхильды, 843–845 — тягостная пауза во время службы в соборе, затишье перед новым взрывом), вводятся автором после того, как слово дважды (830–831 и 842) осталось за Кримхильдой. По сути, последнее слово (*daz ich niht enliuge: ja wart mîn Sifrit dîn man* «что я не лгу: был же мой Зигфрид твоим мужем» (849, 4)) и окончательная победа (предъявление пояса) остается за Кримхильдой, так как номинально завершающие спор королев слова Брюнхильды *sî [Kriemhilt] sagt hie offenliche, ich sî Sifrides wîp* «она [Кримхильда] говорит здесь открыто, что я-де жена Зигфрида» (851, 4) — всего лишь повторенные косвенной речью королевы слова самой Кримхильды, эхо ее финальной реплики (ср. 849, 4).

Является ли эта структура результатом сознательного построения автора? Рукописи «Песни» представляют собой сплошной текст, в котором

отсутствует не только разбивка на строки, но и разбивка на строфы. Тем не менее «нибелунговская строфа» — не условное, а реальное единство, она существует как основная структурная единица стихотворного текста благодаря особой выделенности четвертой строки (ср.³³). Этими возможностями строфы и строки мастерски раскрывает последний поэт *Нибелунгов*, выстраивая спор как узор — переплетение — противоборство голосов.

Из этого явствует, что активным лицом спора является Кримхильда. Недаром она определена как *daz wortræze wîp* «острая на язык [букв.: на слово] женщина» (845), причем это качество отмечено внутренней речью соперницы — Брюнхильды. Прекрасно владея словом, Кримхильда не теряется, немедленно переводит защиту в контратаку, стремится перехватить инициативу у Брюнхильды и преуспевает в этом. Последняя же явно не обладает такими бойцовскими (или же великосветскими) достоинствами. Все аргументы Брюнхильды — беспомощные слезы (843 и 850; весьма характерно для стилистики «Песни», что Брюнхильд плачет дважды), обещание пожаловаться мужу (841) и повторение обвинения, брошенного Кримхильдой (851). Примечательно также, что внутренней речью наделена не блестящая Кримхильда, а оскорбленная протагонистка (ср.: *sî gedâhte: «mich muoz Kriemhilt mêre hæren lân»* «она подумала: „Меня Кримхильде придется больше послушать“» (845, 2–4)).

Брюнхильда «Песни» выступает в споре неким аналогом Гунтера: много задумано, да мало сделано. Растерянность и слабость этой героини значительно отличаются от суровой молчаливости Брюнхильд в версии Снорри и «Саги о Вольсунгах», где сходные реакции (молчание, бледность) свидетельствуют о силе, а не слабости духа. Брюнхильд скандинавской версии молчит, не желая выдавать своего чувства к Сигурду и истинного масштаба оскорбления, нанесенного ей; Брюнхильда «Песни» — персонаж некуртуазного, архаико-героического мира — умолкает и плачет, так как ей нечего сказать. В этом роль Брюнхильды в споре удивительным образом близка роли жены Ильдибада — оскорбленной королевы, которая «пришла в слезах к мужу и просила защиты». И напротив, сильная духом и искусная в речах Кримхильда, ничего не задумывая и ничего намеренно не добиваясь, побеждает в напряженной борьбе. Острие трагедии в том, что победа эта, мнившаяся Кримхильде торжеством Зигфрида, ведет к его смерти: *...Wie sêre er [Sifrit] des engalt, // Daz diu schæne Kriemhilt di vrouwen Prûenhilde schalt!* «...Как поплатился Зигфрид за то, // что прекрасная Кримхильда бранила госпожу Брюнхильду!» (XXIX, 1790; по изданию Э. Зиверса).

Если же рассматривать коллизию спора королев и ее воплощение в синхронии текста «Песни о Нибелунгах» предельно обобщенно — как фе-

³³ Panzer F. Das Nibelungenlied. Entstehung und Gestalt. Frankfurt a. M., 1955; Адмони В. Г. «Песнь о нибелунгах»...

номены традиции и культуры, то к этому примеру взаимодействия постоянных и переменных применимы слова Бориса Пастернака: «Я понял, что история культуры есть цепь уравнений в образах, попарно связывающих очередное неизвестное с известным, причем этим известным, постоянным для всего ряда, является легенда, заложенная в основание традиции, неизвестным же, каждый раз новым — актуальный момент текущей культуры».

Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 00-04-00059а).



**II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ
В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Т. В. Топорова

ОБ ОБРАЗЕ «ЖЕНЩИНЫ ВОД» В ГЕРМАНСКОЙ МИФОЛОГИИ



Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы эксплицировать «женскую тему» германской мифологии. Такой ракурс исследования никак нельзя считать данью моде; скорее его нужно рассматривать как вполне закономерное явление, органически вытекающее и из совокупности свидетельств самой древнегерманской мифопоэтической традиции, и из информации, исходящей от негерманских источников¹. Пребывание «в тени» женских образов германской мифологии вполне объяснимо, поскольку исследователи опираются в своих научных изысканиях преимущественно на «классическую» стадию развития мифологической системы, подразумевающую наличие сформировавшихся семантических структур, отражающих набор функций определенных персонажей, и типов отношений между ними. Если в качестве примера выбрать наиболее детально разработанную скандинавскую мифологию, то обнаруживается несколько характерных для описываемой ситуации фактов:

— пантеон возглавляет верховный бог Один; богов мужского пола неизмеримо больше, чем женского (ср. Одина, Тюра, Тора, Улля, Ньёрда, Фрейра, Бальдра, Хеймдалля, Локи и эпизодически возникающих Лодура, Хёнира, Браги, Видара, Вали, Вили, Ве, Форсети, Фьёргюна, Ода на фоне Фригг, Фрейи и гораздо реже фигурирующих в древнеисландских текстах Сигюн, Идунн, Фьёргюн, Скади²);

— специалисты располагают более подробными сведениями о семантической структуре именно богов, а не богинь.

На приводимую выше картину, наблюдаемую в синхронии, можно взглянуть и с точки зрения диахронии, и тогда нельзя не заметить ряд интересных деталей:

— репрезентированы примеры образования имен богов от имен богинь (ср. др.-исл. *Fjörgynn* < *Fjörgyn*), т. е. имена богинь первичны;

— обе богини, общегерманский характер которых не подвергается сомнению, — древнеисландские Фригг и Фрейя обнаруживают отчетливо выраженный «ванический»³ субстрат, несмотря на то, что первая в скандинавской мифологической системе относится к асам⁴, а вторая — к ванам;

¹ Ср., в частности, красноречивое высказывание Тацита: «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 проричаниями» [Тацит 1969, 357].

² Здесь не приводятся богини из списка Снорри Стурлусона [Младшая Эдда 1970, 33–35], о культе которых не сохранилось никаких данных; можно предположить, что своим появлением они обязаны потребностям в вариации, типичной для скальдической поэзии [Vries 1970, II, 326].

³ То есть имеющий отношение к скандинавским богам плодородия ванам, стадially предшествующим более поздним асам.

⁴ О ваническом характере Фригг см. [Vries 1970, II, 306].

— Фрейя интерпретируется как «типично хтоническое божество амбивалентной природы, столь часто встречаемой у божеств подобного рода, поскольку в годовом цикле вегетации так настойчиво проявляется мистерия жизни и смерти» [Vries 1970, II, 311].

Все эти наблюдения дают основания для того, чтобы осуществить ревизию германского пантеона, выдвинуть гипотезу о большей архаичности богинь по сравнению с богами и реконструировать процессы, которые привели к состоянию, зафиксированному в «классической» скандинавской мифологии.

Чтобы решить эту задачу, необходимо собрать информацию о древнейших образах богинь, представленных в различных древнегерманских мифопоэтических традициях. На наш взгляд к наиболее архаичной страте германского пантеона принадлежат не антропоморфные боги, а деифицированные «первоначала», элементы, послужившие субстанцией для создания космоса. Правомерность такой реконструкции верифицируют факты, засвидетельствованные в ряде памятников, отражающих мифопоэтическую модель мира. Достаточно сослаться на древнеанглийское «Заклинение неплодородной земли», в котором исполнитель заклинания неоднократно обращается с просьбой об урожае к «Эрке⁵, матери земли» (строка 51), «земле, матери людей» (строка 69). Другой пример подобного рода — встречающаяся в космогонических текстах обожествленная пара 'земля & верхнее небо' (ср. др.-исл. *igrð, upphiminn* (Vsp. 3), д.-в.-н. *ero, uphimil* (Wess. 2)), к которой адепт может обращаться с молитвой⁶.

На наш взгляд к числу обожествленных стихий в германской мифопоэтической модели мира следует отнести и воду. Мы надеемся, что нам удастся обосновать эту гипотезу, обратившись к детальному анализу всей совокупности древнегерманских фактов, имеющих непосредственное отношение к данной теме, а также продемонстрировать дальнейшие трансформации этого образа преимущественно в древнеанглийском эпическом памятнике «Беовульф», располагающем уникальной информацией для исследования.

Как известно, вода представляет собой одну из основных стихий мироздания. «В самых различных мифологиях вода — первоначало, исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса; <...> вода — это среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения» [МНМ 1980, 240].

⁵ Само имя — др.-англ. *Erce*, судя по всему, восходит к обозначению земли — герм. **er(d)*- (ср. др.-исл. *igrð*, др.-англ. *eorðe*, д.-в.-н. *era, erda*), дополненному уменьшительным суффиксом *-k*.

⁶ Ср. древнеанглийское «Заклинение неплодородной земли»: *bidde ic þone mæran domine <...> / eorðan ic bidde and upheofon* (строки 27–29) «молю я великого Господа, <...> / землю молю я и верхнее небо».

В одной из версий германского креативного мифа первозданные воды выступают в качестве единственного источника космогенеза: они служат материалом для создания космоса. Мотив поднятия земли из вод зафиксирован в «Прорицании вёльвы», содержащем «грандиозную и проникнутую напряженным драматизмом картину истории мира от сотворения и золотого века до его трагического конца — так называемой „гибели богов“» [Стеблин-Каменский 1963, 214]: *Áðr Burs synir biððom um yrðo* (Vsp. 4) «Пока сыновья Бури не подняли земли». Аналогичные представления отражены и в сцене возрождения земли после эсхатологического кризиса, воспроизводящей прецедент первотворения: *Sér hon upp koma qðro sinni / iqrð ór ægi, iðiagræna* (Vsp. 59) «Видит она, как во второй раз / поднимается из моря земля, снова зеленая».

В другой версии древнегерманской космогонической концепции предполагается существование двух первоначальных стихий — воды и огня, воплощенных в мифологических локусах Нифльхейме и Муспелльсхейме. Ср. повествование в «Младшей Эдде»: *...Ár þær, er kallaðar Élivágar, þá er þær váru svá langt komnar frá uppsprettum, at eitrvíka sú, er þar fylgði, harðnaði svá, sem sindr þat, er renn ór eldinum, þá varð þat íss, ok þá er sá íss gaf staðar ok rann eigi, þá hélði yfir þannung, en úr þat, er af stóð eitrinu, fraus at hrímini, ok iók hvert hrímit yfir annat alt í Ginnungagap. <...> Ginnungagap, þat er vissi til norðrættar, fýltisk með þunga ok hqfugleik íss ok hríms ok inn í frá úr ok gustr; en enn syðri hlutr Ginnungagaps léttisk móti gneistum ok síum þeim, er flugu ór Múspellzheimi. <...> Svá sem kalt stóð af Niflheimi ok allir hlutir grímmir, svá var alt þat, er vissi námunda Múspelli, heitt ok líóst, en Ginnungagap var svá hlætt sem lopt vindlaust; ok þá er mætti hríminu blær hitans, svá at braðnaði ok draup — ok af þeim kvíku-drofum kvíknáði með krapti þess, er til sendi hitann, ok varð mannz líkandi, sá nefndr Ymir, en hrímpursar kalla hann Aurgelmi, ok eru þaðan komnar ættir hrímpursa... «Когда реки, что зовутся Эливагар, настолько удалились от своего начала, что их ядовитая вода застыла подобно шлаку, бегущему из огня, и стала льдом, и когда окреп тот лед и перестал течь, яд выступил наружу росой и превратился в иней, и этот иней слой за слоем заполнил Мировую бездну. <...> Мировая бездна на севере вся заполнилась тяжестью льда и инея, южнее царили дожди и ветры, самая же южная часть Мировой бездны была свободна от них, ибо туда залетали искры из Муспелльсхейма. <...> И если из Нифльхейма шел холод и свирепая непогода, то близ Муспелльсхейма всегда царили тепло и свет. Когда же повстречались иней и теплый воздух, так что тот иней стал таять и стекать вниз, то капли ожили от теплотворной силы и приняли образ человека, и был тот человек Имир, а инеистые великаны зовут его Аургельмиром. От него-то и пошло все племя инеистых великанов...» (SnE 4). Этому же сюжету посвящена строфа «Старшей Эдды»: *Ór Élivágom stucco eitrdropar, / svá óx, unz varð ór iqtunn* «Из Бур-*

ных волн падали капли яда, / они так росли, что из них произошел великан» (Vtn. 31).

На основании приведенных фрагментов можно реконструировать древнегерманские представления об амбивалентности воды: с одной стороны, изначальные воды предшествуют творению и отождествляются с хаосом⁷, а с другой — они представляют собой *prima materia*, субстанцию для создания космоса. Ab origine вода в германской космогонии символизирует женское начало и воспринимается как аналог материнского лона. Следующий этап космогенеза связан с разделением изначальных вод на две составляющие — собственно жидкость и твердые частицы, совокупность которых образует землю, так же как и вода воплощающую женское начало (ср. мифологему подъема земли из вод в «Прорицании вэльвы»). Характерно, что мотив происхождения космоса путем *сгущения вод* отражен во многих мифопоэтических традициях, ср., например, древнеиндийскую космогоническую версию о пахтании океана [МНМ 1980, 224]; известны и случаи «олицетворения земного и водного начал в одном персонаже (ср. иран. *Ардвисуру Анахиту* и *Арматай*, скиф. *Апи* и т. п.)» [МНМ 1980, 240]). В германской космогонической концепции креативная способность первозданных вод реализуется не только в идее самопорождения (вода → земля), но и во взаимодействии женского и мужского начал, происходящих из общего «водного» источника. На основании архаичных скандинавских памятников можно реконструировать пару «земля, поднятая из вод» — «водное чудовище» (мировой змей), зафиксированную в древнеисландской формуле *ígrmungrund & ígrmungandr*, букв. 'великая земля & великая палка (кеннинг мирового змея)', и, по всей вероятности, представляющую собой реликт поэтического языка скандинавской космогонической песни⁸. Некоторые древнегерманские тексты сохранили свидетельства о конструктивной функции мирового змея, поддерживающего землю, ср., например, его номинацию как «пояса всех земель» (*umgírdr þæðan allra landa* (Нум. 22)) или образ круглой земли, окруженной мировым змеем, находящимся в море в SnE 33 (...þá kastaði hann orminum í enn dýpa sæ, sá er liggr um lǫnd ǫll, ok óx sá ormr svá, at hann liggr í miðju hafinu of lǫnd ǫll ok býr í sporð sér... «бросил он того змея в глубокое море, всю землю окружающее, и так вырос змей, что посреди мо-

⁷ Постоянная угроза от этих вод сохраняется и после космоизации вселенной. Ср. представления о наводнении, вытекании крови первого антропоморфного существа Имира в результате его принесения в жертву богами, погубившими племена инеистых великанов за исключением Бергельмира, или мотив потопа, сопровождающего эсхатологическую катастрофу.

⁸ Ср. черты поэтической организации: общий компонент *ígrmin-*, эпитет с положительно-креативной семантикой, а также одинаковый консонантный каркас *g-r-n-d*.

ря лежа, всю землю опоясал и кусает себя за хвост»). Двойственность мирового змея, соприродного хаосу и выполняющего креативную функцию поддержания земли, проявляется и на языковом уровне; ср. генетическое родство элемента *gandr* и обозначения хаоса (др.-исл. *ginnunga gap*) [Vries 1930] и использование элемента *iǫrmun* в обозначении наиболее сакрального объекта — «великого столба» (др.-сакс. *Irmin-sul*); элемент *-gandr* 'палка' в составе имени змея указывает на его изофункциональность *axis mundi* — мировому дереву, поэтому фигурирование одинаковых компонентов в названиях мирового змея (*iǫrmungandr*) и «мирового столба» (*Irminsul*) свидетельствует об общих чертах в структуре этих мифологических образов.

Итоги краткого анализа роли воды в германской космогонии можно представить в виде трех схем:

1. а) вода (жен. р.) — синкретичная первостихия
 ⇓
 (само порождение, дифференциация)
 б) вода (жен. р.) & земля (жен. р.)
2. земля, поднявшаяся из вод (жен. р.) & водное чудовище (муж. р.)
 ⇓
 (порождение, дифференциация женского и мужского начал)
3. вода (жен. р.) & огонь (муж. р.) ⇒ космизированная вселенная.

Предпримем попытку перевести схемы в языковой код, оперируя данными германской (прежде всего скандинавской эддической) космогонии, и заполним семантические ячейки лишь теми языковыми элементами, которые будут иметь актуальность в связи с конкретными целями настоящей статьи⁹:

1. а) вода (жен. р.) — синкретичная первостихия
 ⇓
 (само порождение, дифференциация)
 б) вода (жен. р.) & земля (жен. р., др.-исл. *grund*)
2. земля, поднявшаяся из вод (жен. р., др.-исл. *iǫrmungrund*) & водное чудовище (муж. р., др.-исл. *iǫrmungandr*)
 ⇓
 (порождение, дифференциация женского и мужского начал)

⁹ О совокупности всех наименований воды и земли, фигурирующих в древнегерманских космогонических описаниях, см. [Топорова 1999, 64–65].

* * *

После пространного отступления в область германской космогонии, посвященного описанию роли воды в процессе порождения космозированной вселенной, обратимся непосредственно к цели данной статьи, заключающейся в попытке дополнить предлагаемую выше парадигму космогенеза, реконструируемую на основании сведений, почерпнутых из двух скандинавских источников — поэтической «Старшей Эдды»¹⁰ и прозаической «Младшей Эдды», произведения Снорри Стурлусона 1222–1225 гг.¹¹, древнеанглийскими данными из эпоса, возникшего в конце VII — начале VIII в.), — «Беовульфа» (Codex Vitellius A XV, запись X в., 3182 строки). Речь идет о том, чтобы на основании общих языковых элементов построить мифологическую парадигму, а именно: доказать принадлежность матери Гренделя к германскому космогоническому мифу и отождествить ее с водным чудовищем, женским аналогом древнеисландского Мирового змея Йормунганда. Исключительно сильное влияние мифологии на формирование германского героического эпоса детально исследовано специалистами, пришедшими к заключению о том, что «в ряде существенных моментов граница между мифом и эпосом оказывается расплывчатой или по существу исчезает» [МНМ 1980, 290]. Не углубляясь в историю интересующего нас вопроса, отметим лишь, что мощное воздействие мифа на эпос проявляется на различных уровнях — как модели мира, аккумулирующей фундаментальные представления о макрокосме и микрокосме (ср. общее восприятие категорий времени (прежде всего отсутствие четкого разграничения между мифологическими изначальными временами и героической эпохой) и судьбы (как всецело детерминированного надличностного нача-

¹⁰ «Старшая Эдда» сохранилась в составе рукописей Codex Regius, вторая половина XIII в., AM 748, начало XIV в., Hauksbók, начало XIV в. Она включает песни мифологического и героического содержания, в течение длительного периода функционирующие в устной традиции.

¹¹ «Младшая Эдда» дошла в составе рукописей Codex Regius 2367, 1325 г., Codex Wormianus, 1350 г., Codex Uppsaliensis II, 1300–1325 г., Codex Trajectinus 1374, 1600 г., AM 748, AM 748 II, AM 757, XIV в.), она состоит из «Пролога», позднейшей интерполяции, «Видения Гюльви», изложения мифологических сведений, «Языка поэзии», поэтики скальдического искусства, и «Перечня размеров», иллюстрации метрических схем стиха. К числу наиболее дискуссионных проблем скандинавистики относятся как датировка «Старшей Эдды», варьирующая от V до XII в., и ее локализация (либо в Южной Германии, либо в Норвегии или Исландии), так и взаимоотношения обоих текстов, обнаруживающих некоторые расхождения, объясняемые утратой «Старшей Эддой» отдельных семантических элементов в ходе устной эволюции, использованием Снорри Стурлусоном несохранившихся источников, непониманием им определенных мест «Старшей Эдды», инновациями и пр.

ла)), так и в более конкретных — сюжетных, персонажных и др. (ср. участие мифологических персонажей, в частности богов, в героических сюжетах).

Глубокая архаика древнеанглийского эпоса связана главным образом с мотивом борьбы основного героя Беовульфа с Гренделем, изображаемым как хтоническое чудовище, уничтожающее космозированную вселенную, символом которой является пиршественный чертог короля данов Хродгара — Хеорот. Для интерпретации образа Гренделя обратимся к описанию его жилища (строфы 1357–1376b), одного из самых ранних германских мифологических ландшафтов. Выделим наиболее релевантные мотивы:

1) **вода**: *ðær fyrgenstrēam / under næssa genipu niþer gewīteð, / flōd under foldan. Nis þæt feor heonan / mīlgemearces, þæt sē mere standeð* «и там, где стремнина / гремит в утесах, / поток подземный, / и там, где, излившись, / он топь образует / на низких местах» (1360b–1363); *wudu wyrtrum fæst wæter oferhelmað* «[букв.] лес, корнями прочный, вода защищает» (1365); *Ðonon jōgeblond up āstīgeð* «Вздываются волны» (1374).

2) **низ**: *ðær fyrgenstrēam / under næssa genipu niþer gewīteð, / flōd under foldan* (1360b–1362), букв. «и там, где горное течение / под туманом бездны, вниз стремится / поток под землей».

3) **темнота**: *Ðonon jōgeblond up āstīgeð / won to wolcnum* (1374), «Оттуда волны вверх поднимаются / темные к облакам»; *oð þæt lyft drysmaf* (1376b) «и воздух мрачнеет».

Приводимые выше мотивы нуждаются в некоторых комментариях. Во-первых, поддается уточнению природа воды в 1360–1363 строфах «Беовульфа»: имеется в виду не «живая» вода, способная к порождению жизни, а «мертвая», гнилая, стоячая вода, болото, враждебное жизни (ср. характеристику *frēcne fengelād* (1360a) «опасная болотная тропа» или типичный предикат «стоять»: *sē mere standeð* (1363b)).

Древнеанглийские факты дают все основания для отождествления жилища Гренделя с иным миром, вариантами которого являются, например, древнеисландский подземный чертог хель Нифльхейм, ассоциирующийся с влагой и темнотой: первый элемент композита — др.-исл. *nifl-* возводится к и.-е. **enebh-*, **nebh-*, **embh-* ‘сырой, вода’ (< ‘пар, туман, облако’) [IEW 315], ср. д.-в.-н. *nebul* ‘туман’, др.-сакс. *nebal* ‘туман, темнота’, др.-исл. *niól* ‘тьма, ночь’. Особого внимания заслуживает включение Нифльхейма как нижнего водного царства в индоевропейский миф, «главным героем которого является божество по имени **Nep(o)t* <...>, ср. др.-инд. *Apām Napāt*, авест. *Apam Napāt*, лат. *Neptunus*, <...> ирл. *Nechtan*» [МНМ 1980, 531]. Древнеисландские данные позволяют отождествить Нифльхейм с подземным миром, царством смерти, ср. общий элемент *nifl-* в *Niflheimr*, букв. ‘мир тумана’ и *Niflhel*, букв. ‘Хель тумана’, обозначение загробного

мира, а также свидетельства древнеисландских текстов, например, ср. [Младшая Эдда 1970, 31]: «А великаншу Хель Один низверг в Нифльхейм и поставил ее владеть девятью мирами, дабы она давала приют у себя всем, кто к ней послан, а это люди, умершие от болезней или от старости». Представления об ином, нижнем мире, ассоциирующемся с водой, а также плодородием и жизненной силой, дублируются в древнегерманской космогонической концепции семантическими мотивировками мифологических персонажей, имеющими индоевропейские истоки:

1) герм. *Nerthus*, являющейся по определению Тацита *terra mater*, и др.-исл. *Njǫrðr*, морским богом (ср. др.-инд. *nārās* 'воды', др.-греч. *νέρτερος* 'низший, подземный' при совр.-гр. *νερό* 'вода', др.-инд. *naraka* 'подземное царство', тох. А *ñare* 'преисподняя', слав. *нора*, а также др.-греч. *Νερείη*, морской царь, его дочери *Νερείδες*, сабинск. *Neria*, хетт. *Dinnara* и др. [МНМ 1980, 530];

2) др.-исл. *Mímir*, в источнике которого был спрятан глаз Одина, отданный в залог получения магических знаний (ср. номинацию божества плодородия — италийск. *Mars, Maters, Marmar*, слав. *Мапа, Марена*, и ассоциацию мифологического имени **Mor-* со смертью (*mer-*) и морем (**mor-*)» [МНМ 1980, 531].

Описание жилища Гренделя сопровождается его оценкой: *Nis þæt hēoru stōw* «Это не милое место» (1373b) (It is a savage place [Bosworth 1954, 530]). На первый взгляд может показаться, что речь идет лишь об отрицательной характеристике данного локуса в древнеанглийской аксиологической системе координат; однако существуют убедительные доказательства принадлежности интересующей нас лексемы к древнегерманской **социальной терминологии**.

Во-первых, для прояснения семантики др.-англ. *hēore, hūre* можно привлечь родственное др.-исл. *hýrr* со словарным значением 'мягкий, милый, приятный' [Cleasby 1957, 304], несомненно реализующее не только элемент оценки, но и **социальные коннотации**, например, в «Песни о Вёлунде». Ср. Vkv. 18: *era sá hýrr, er ór holti ferr* «тот не *hýrr*, кто идет из леса» (имеется в виду Вёлунд, изгнанник, лишенный социального статуса, само имя которого — др.-исл. *Vǫlundr* — восходит к наименованию противника громовержца в индоевропейском «основном мифе»¹² — слав. *Велес, Волос*, балт. *Vels, Velnias*, др.-инд. *Vṛtra, Vala*). Представленная в Vkv. 18 антитеза 'лес' — 'не лес' (= 'чужое, враждебное пространство' — 'свое, освоенное пространство') конституирует ядро древнегерманской социальной концепции, в которой изгой ассоциируется с лесным зверем, прежде всего с волком, а «волчья» линия отчетливо прослеживается в образе Вёлунда,

¹² Сюжет «основного мифа» имеет космогоническое значение: убийство громовержцем своего противника змеиной природы приводит к освобождению жизненных благ (воды, скота, плодоносящих сил).

ср., в частности, его жилище в «Волчьих долинах» (*Úlfdalir*) на берегу «Волчьего озера» (*Úlfsjár*).

Во-вторых, с достаточной степенью надежности реконструируется этимологическая связь между др.-англ. *hēore*, *hýre*, др.-исл. *hýrr* и готским социальным термином *heiwa-frauja* 'дома повелитель' (*heiwa-* < и.-е. **kei-* 'здесь, этот', готск. *und hita* 'до сих пор' и др.), а также др.-англ. *ofer-hīgian* 'приводить к конфликту с обществом, делать изгоем' [Lehmann 1985]. В соответствии с этой гипотезой др.-англ. *hēore*, *hýre* означает 'принадлежащий своим (тем, кто здесь), полноправный член общества'. Показательно, что в древнегерманской мифопоэтической модели мира герм. **heurja-* с негативным префиксом используется для обозначения диких зверей, хтонических чудовищ. Ср. готск. *un-hiurja* — θηρι'ον (Tit. 1, 12), нем. *Un-geheuer* 'чудовище', др.-англ. *un-hiore* о змее в Beow. 2412b (*weard unhiore*¹³, / *gearo gūð-freca, / gold-māðmas heold, / eald under eorðan* «страж немилый (не принадлежащий социуму, „чудовищный“) / воин ревностный / золотые сокровища держал / старые под землей») или о матери Гренделя в Beow. 2120 (*wif unhýre* «жена-чудовище»).

В описании прибежища матери Гренделя доминируют те же мотивы низа, стоячей воды и тьмы¹⁴. На его «иномирность» недвусмысленно указывают типичные атрибуты локуса, противопоставленного «этому миру», «белому свету», в частности 'узость'¹⁵ и 'неизвестность'. Ср. Beow. 1409b–1410: *sīge nearwe, / enge ān-raðas, un-cūð gelād* «тропы узкие, / тесные одинокие дороги, / неизвестные ходы». Показательно, что в изображении жилища матери Гренделя фигурирует лексема, родственная обозначению «мира тумана» (др.-исл. *Nifl-heimr*) — *neowle næssas* (Beow. 1411) «туманные мысы»¹⁶.

¹³ Ср. словарное значение др.-англ. *un-hēore* 'fierce, savage, cruel, deadly, dire, dreadful, frightful' с отрицательными социальными коннотациями, о которых свидетельствуют латинские эквиваленты — *inobediens, nocens, criniosa* [Bosworth 1954, 1118].

¹⁴ Ср. Beow. 1404b–1405a: *gegnum for / ofer myrcan mor* «[тропа] вела / через темное болото», Beow. 1512b–1513: *Ðā se eorl ongeat / þæt he nið-sele nāt-hwylcum wæs* «Тогда воин обнаружил, / что он оказался в нижнем чертоге неизвестном».

¹⁵ Ср. типичные представления об 'узкой смерти' или об 'узости преисподней' (*Helle wisceþ, ðæs engestan eðel-rices* [Bosworth 1954, 251] «в хель посылает, в самое узкое место»).

¹⁶ О том, что данное сочетание не окказионально, а терминологично, что оно служит для характеристики определенного ландшафта и закреплено именно за обозначением нижнего мира, мира мертвых, свидетельствуют многие древнеанглийские тексты, подвергшиеся христианизации. Ср. El. 832: *Gæst ellor hwearf under neowelne næs* «Чуждый дух [дьявол] отправился вниз под туманные мысы (т.е. в

Особого внимания заслуживает тот факт, что место пребывания и самого Гренделя, и его матери называется словом, родственным имени чудовища, нападающего на пиршественный чертог Хеорот, — др.-англ. *grund* (др.-англ. *Grendel* < **grandil*, к др.-англ. *grand* ‘песок’, *grindan* ‘размалывать’ [Holthausen 1963, 136]; др.-англ. *grund* ‘основание, дно, пропасть; земля, равнина; глубина, море’ («Grund, Boden, Abgrund; Erde, Ebene; Tiefe, Meer») также к др.-англ. *grindan* ‘размалывать’ [Holthausen 1963, 139]; в семантических мотивировках рассматриваемых лексем реализуются активный и пассивный аспект одного и того же действия — ‘размалывающий’ (*Grendel*), ‘размолотая’ (*grund*)).

Приведем контексты, в которых упоминается др.-англ. *grund*:

Beow. 1367b–1368: *Nō þæs frōd leofað / gumena bearna, þæt þone grund wite* «Мудрые не живут там / дети людей, кто эту бездну знает» (о жилище Гренделя);

Beow. 1392b–1394: *nō hē <...> / ne on gyfenes grund, gā þær hē wille* «она [мать Гренделя] <...> / ни на дне моря не исчезнет»;

Beow. 1404–1405a: *Gang ofer grundas, gegnum fōr / ofer myrcan mōr* «Тропа через глубины вела, / через темное болото»;

Beow. 1550–1551a: *Hæfde dā forsīðod sunu Ecgþeowes / under gynne grund* «И сгинул бы воин, потомок Эгтеова, / в пучине зияющей»;

Beow. 1495b–1496: *dā wæs hwīl dægēs, / ær hē þone grund-wong ongytan mehte* «был переходу дневному равен / путь через бездну (букв. ‘бездны луг’)»;

Beow. 1518–1519a: *Ongeat þā se gōða grund-wyrgegne, / mere-wīf mihtig* «Нашел там добрый [герой] волчицу пучины / морскую женщину могучую».

Судя по приведенным выше примерам, можно, во-первых, определить природу др.-англ. *grund* как водной стихии, глубины, морского дна и, во-вторых, отождествить денотат, обозначаемый др.-англ. *grund*, с первоначальной бездной — др.-исл. *ginnunga gap*¹⁷ (ср. Beow. 1551a: *under*

хель») [Bosworth 1954, 707]; *Hi gedufan sceolun niðær under nessas in ðone neowlan grund* (Cd. Th. 266, 32) «Они [падшие ангелы] должны погрузиться вниз под мысы в туманную бездну» [Bosworth 1954, 707].

¹⁷ Для обозначения хаоса служит словосочетание др.-исл. *ginnunga gap* ‘зияний зияние’, зафиксированное в «Старшей Эдде» (Vsp. 3), «Младшей Эдде» (SnE 4: *Ginnungagap*) и «Церковной истории» Адама Бременского (*Ghimmendegop*). Материальное наполнение первоначальной бездны варьирует в зависимости от источников; оно ассоциируется с пустотой, водной стихией или смешением всех элементов. Неизменным остается мотив глубины, бездонности. Несмотря на то что рассматриваемый термин ограничивается скандинавским ареалом, есть веские основания постулировать его общегерманский характер; более того, можно утверждать, что речь идет об индоевропейской номинации хаоса. *Ginnunga* (род. п. мн. ч.)

gynne grund «под пучиной зияющей») — и одним из локусов космогенеза — др.-исл. *Nifl-heimr* ‘тумана мир’ (ср. *Hi gedufan sceolun niðær under nessas in ðone neowlan grund* (Cd. Th. 266, 32) «Они [падшие ангелы] должны погрузиться вниз под мысы в туманную бездну» [Bosworth 1954, 707]; *Ingong in ðæt atule hūs niðer under næssas, neole grundas* (Exon. Th. 136, 3) «Вошел в этот ужасный дом внизу под мысами, в туманные бездны» [Bosworth 1954, 707]; *Nyðer gefeallap under neowulne grund* (Ps. Th. 106, 25) «Вниз упадут под туманную бездну» [Bosworth 1954, 716]). Древнеанглийские данные убедительно свидетельствуют о том, что стихия хаоса, впоследствии послужившая субстанцией для создания *prima materia*, в «Беовульфе» называлась *grund*, букв. ‘размолотая’, и в качестве ее эпитетов выступали др.-англ. *gynn* и *neowol*, использовавшиеся в скандинавской космогонической концепции при номинации мировой бездны (др.-исл. *ginnunga gap*) и ‘мира тумана’ (др.-исл. *Nifl-heimr*).

После детального анализа места обитания Гренделя и его матери на первый план выдвигается вопрос о природе самих обитателей, к рассмотрению которого мы и переходим. В структуре образов этих персонажей попытаемся выделить различные семантические пласты и, последовательно отделяя позднейшие наслоения, дойти до их «первоосновы». Несомненно, наиболее легко обнаружить следы христианизации, проявляющейся в восприятии Гренделя и его матери как враждебных духов, «иных» существ, чуждых миру людей. Ср. Beow. 1349: *ellor-gæstas* ‘духи, живущие в другом месте (или идущие в другое место)’ *spiritus alibi degens* [Bosworth 1954, 247]; Beow. 1615a: *ellor-gæst*, Beow. 1621b: *ellor-gäst*, Beow. 1357a:

обычно сопоставляется с др.-исл. *gīna* (слаб. гл.) ‘зевать’, др.-англ. *ginian* ‘быть широко открытым’, др.-сакс. *ginon*, д.-в.-н. *ginēn*, *ginōn* ‘зевать’, *gin* ‘зев, пасть’, н.-исл. *gin* ‘отверстие, зев’, др.-англ., ср.-в.-н. *gin* ‘глубина, пропасть’, др.-исл. *gīna* ‘зевать’, др.-англ. *logīnan*, *gānian*, д.-в.-н. *geinōn* ‘зевать’ < и.-е. **ǵhéh-*, **ǵha-*, **ǵhéh-*, **ǵhī-* ‘зевать’ с назальным детерминативом [Vries 1977, 167; IEW I, 419]. Др.-исл. *gap* ‘зев, зияние, бездна’ возводится к тому же индоевропейскому корню (< **ǵhab-*), ср. др.-исл. *gapa* ‘открывать пасть, кричать’, ср.-н.-н. *gafen*, ср.-в.-н. *gaffen* ‘зевать’ [Vries 1977, 156]. Название хаоса — др.-исл. *ginnunga gap* представляет собой *figura etymologica* и имеет надежные индоевропейские параллели, например кодируемые тем же индоевропейским корнем др.-инд. *vi-hāyas* ‘пустое пространство’ (*vi-hā-* ‘зиять’), др.-греч. *χῶος* ‘хаос’ (*χῶος* ‘зияющий’), лит. *žiótyš* ‘пропасть’ (*žiójti*, *-ti* ‘открывать’, *žiótyš* ‘зевать’), русск. *зинутье* ‘то, что разверзлось, бездна’ (*зинуть* ‘разверзнуться, раскрыться’). Примечательно, что этимологические фигуры, подобные др.-исл. *ginnunga gap*, засвидетельствованы в различных индоевропейских ареалах, например индоиранском (RV 10, 129, 1: *gāhanam gabhīrām* «бездну глубокую», букв. «глубину глубокую» [Ström 1967, 183]) и славянском (ср. цитату из баллады Жуковского «Кубок»: «И брызнул поток оглушительным ревом / Извергнутый бездны зияющим зевом»).

dyrnra gāsta «из злых (скрытых, темных) духов»; Beow. 1441a: *gryrelīcne gist* «ужасного духа»; Beow. 1500a: *ælwihtra eard* «чуждых духов убежище». В данном случае мы имеем дело с фундаментальным противопоставлением 'христианский (этот)' — 'языческий (другой, иной)', причем второму члену оппозиции свойственны отрицательные коннотации, вполне естественные в рамках христианского мировоззрения. Отметим, что «инные» духи ассоциируются с миром мертвых. Ср. Beow. 1330–1331a: *Wearð him on Heorote tō hand-banan / wæl-gæst wæfre* «Стал ему в Хеороте убийцей / стремительный *навших* дух»; Beow. 1273b–1274a: *ðū hē þone feond oferwōm, / gehnægde helle-gāst* «там он врага превзошел, / согнул духа хель». Древнеанглийские контексты «Беовульфа» демонстрируют, как антиномия 'христианский (этот)' — 'языческий (другой, иной; принадлежащий миру мертвых)' постепенно преобразуется в характерную для мифопоэтической модели мира оппозицию 'относящийся к этому миру' — 'относящийся к иному миру' и далее — 'свой' — 'чужой'. Отпечаток древнегерманской социально-юридической концепции, в соответствии с которой «чужой» воспринимался как изгой, отчетливо виден в ряде контекстов. Наибольший интерес представляют собой пограничные случаи, когда христианская и языческая модели мира вступают в тесное взаимодействие. В частности, в Beow. 1261b–1267a Грендель сначала отождествляется с Каином¹⁸, отторгнутым Богом и людьми из-за своего преступления, а затем с языческим «изгнанником из круга своих (социальной общности)»: *sifðan Cain wearð / tō ecg-banan āngan brēþer, / fæderen-mæge; hē þā fæg gewāt, / morþre gemearcod man-dream fleon, / wēsten warode. Þanon wōc fela / gesceaft-gāsta; wæs þæra Grendel sum, / heoro-wearh hetelīc* «с тех пор как Каин / мечом зарезал отцово чадо, / кровного брата, а сам, заклеянный [убийством], / утратив радости рода людского, / бежал в пустыню и там породил / многих проклятых существ, подобных Гренделю, / волку враждебному». При анализе этого поэтического фрагмента особого внимания заслуживает ключевое слово — др.-англ. *heoro-wearh*, поскольку оба компонента композита допускают двоякую интерпретацию: др.-англ. *heoro-* может иметь отношение как к др.-англ. *heoru* (с фонетическими вариантами *heoro*, *hioro*) 'меч', так и к др.-англ. *hēore* 'geheuer' (Beow. 148), 'приятный, милый, хороший, надежный [принадлежащий своим]'; др.-англ. *wearh* можно истолковать и в прямом значении 'преступник, изгой' (ср. отчетливые социальные коннотации в др.-исл. *vargr*, др.-сакс. *warag*, д.-в.-н. *warg* 'человек, изгнанный из племени за преступление' [Lehmann 1986, 229]) и метафорически 'волк'. При комбинации различных значений компонентов смысл композита можно определить сле-

¹⁸ Грендель может уподобляться дьяволу, «врагу рода человеческого». Ср. Beow. 164–165: *Swa fela fyrena feond mancynnes, / atol ān-gengea, oft gefremede* «Так много злодеяний враг рода человеческого, / ужасный одинокий ходок часто совершал».

дующим образом: ‘меча изгой’ (т.е. ‘изгой, подвергшийся наказанию мечом’ (Beow. 148)), ‘меча волк’ (‘кровавый волк’ [Bosworth 1954, 531]), ‘своих изгой’ (‘общины изгой’), ‘своих волк’. Мы отдаем предпочтение третьему варианту (и четвертому, отличающемуся от него метафорой второго компонента), поскольку социальный подтекст представлен в описании жилища Гренделя и он обозначается тем же корнем (ср. Beow. 1373b: *nis þæt hēoru stōw* «это не приятное [безопасное для общины] место»), хотя мы и отдаем себе отчет в том, что в древнегерманских языках дескриптивные композиты (‘основа adj.’ & subst.), в древнеиндийской грамматической традиции именуемые *karmadhāraya*, менее продуктивны по сравнению с композитами с управлением (др.-инд. *tatpuruṣa*, ‘основа subst.’ & subst.). В пользу нашего выбора могут свидетельствовать как использование рассматриваемого нами социально-юридического термина применительно к Гренделю (ср. Beow. 132–133a: *syðþan hie þæs lāðan lāst sceawedon, / wergan gāstes* «с тех пор как они ужасного след увидели / изгнанного духа»), так и наличие очевидного социального подтекста при изображении Гренделя и его матери (ср. «одинокого ходока» (*ān-genga*) в Beow. 449a, «ужасного одинокого ходока» (*atol ān-gengea*) в Beow. 165a или «переступателей границ» (*tearc-stapan*) в Beow. 1349a).

Чтобы реконструировать «первооснову» образов Гренделя и его матери, обратимся к описанию их внешнего вида. В «Беовульфе» эти персонажи сравниваются с:

а) чудовищем, ср. Beow. 424b–426a: *ond nū wið Grendel sceal, / wið þām āglæcan, āna gehēgan / ðing þyrse* «и теперь я с Гренделем должен, / с этим чудовищем один встретиться / в единоборстве с великаном»; Beow. 732a: *atol āglæca* «ужасное чудовище»; Beow. 1258b–1259a: *Grendles mōdor / ides āglæc-wif* «мать Гренделя / женщина, чудовище-жена»;

б) волком, ср. Beow. 1506: *Bær þā seo brim-wylf, þā heo tō botme cōm* «Несла волчица прибоя, / когда она дна достигла»; Beow. 1518–1519a: *Ongeat þā se gōða grund-wyrgenne, / mere-wif mihtig* «Нашел там добрый (герой) волчицу пучин / могучую женщину моря»; Beow. 1599: *þæt hine seo brim-wylf ābreoten hæfde* «что его убила волчица прибоя»;

в) змеем, ср. Beow. 702b–703a: *Cōm on wanre niht / scrīðan sceadu-genga* «Пруполз ночью / во тьме ходок»; Beow. 726b–727: *him of eagum stōd / ligge gelicost leoht unfæger* «у него из глаз стоял / подобный пламени свет неприятный»;¹⁹ Beow. 1617a: *ǣttren ellor-gæst* «ядовитый чуждый дух»²⁰.

¹⁹ Ср. акцентирование внимания на необычных глазах змея в Rp. 34: *otul vóro augo sem yrmlingi* «ужасными были глаза, как у змееныша» или номинацию змея как смотрящего: др.-греч. δράκων ‘змея’ — δέρκομαι ‘смотреть’.

²⁰ Примечательно, что Гренделя окружают на дне морском змеи. Ср. Beow. 1425–1426: *gesāwon ðā æfter wætere wyrmcynnnes fela, / sellice sǣ-dracan sund*

Чудовище изображается как нечто противопоставленное миру людей, и в рамках древнегерманской мифопоэтической модели мира оно уподобляется великану в *Beow.* 424b–426a: как известно, скандинавский «средний мир» (др.-исл. *mið-garðr*) людей был окружен враждебным «внешним миром» (др.-исл. *Út-garðr*) великанов. В изображении Гренделя и его матери обнаруживаются отчетливые зооморфные черты, например, упоминаются их когти (ср. *Beow.* 984b–987a: *foran æghwylc wæs, / stéda nægla [geh-wylc], stýle gelīcost, / hæpenes hand-sporu [hilde]rīnces / egl unheoru* «на каждом пальце огромной лапы / воителя адского железный был коготь, / острое жало мечеподобное»; *Beow.* 1501–1502b: *Grāp bā tōgeānes, gūð-rīnc gefeng / atolan clomtum* «Схватила навстречу, поймала воина битвы / ужасными когтями»). Сравнения с волком и змеем, на наш взгляд, нельзя считать равноценными, поскольку мать Гренделя лишь называется волчицей, в то время как прямая номинация змея в тексте «Беовульфа» отсутствует, но представлена совокупность его наиболее типичных признаков («ползти», «ядовитый», «с яркими глазами»). Такое положение вещей можно попытаться объяснить, исходя из табуирования змея, являвшегося воплощением хаоса в древнегерманском космогонической концепции (ср. образ скандинавского мирового змея Йормунганда), в памятнике, подвергшемся христианизации, с одной стороны, и основываясь на широко распространенной в древнегерманской социально-юридической сфере метафоре «преступник» — «волк»²¹ — с другой.

Подводя итоги анализа семантической структуры образов Гренделя и его матери и их жилища, можно констатировать, что речь идет о первоначальной стихии воды (др.-англ. *grund*), хорошо известной в древнегерманской космогонической концепции, и об обитателях глубины, бездны (др.-англ. *Grendel*), чудовищах, обладающих некоторыми змеевидными чертами. Специфика данной ситуации заключается в том, что и локус, и его субъект кодируются одним и тем же корнем — о.-герм. **grind-* «размалывать» < и.-е. **ghren-* с той же семантикой [Vries 1977, 191]; семантическую мотивировку места можно интерпретировать как «разламывающая / размолотая», — имеется в виду двойственность исходного локуса космогенеза (хаос и креативная субстанция для сотворения космоса), — а его субъекта — как «размалывающего». Иными словами, в древнеанглийской номинации бездны совмещены оба аспекта (пассивный и активный), отражающие реальные признаки денотата (косной стихии хаоса и формирующегося космоса), а в номинации обитателей бездны маркирован активный аспект, по-видимому указывающий на их нерасторжимую связь

sinþian «увидели они в воде много из змеиного рода / морских драконов море разведывающих»; *Beow.* 1430: *wyrmas ond wildeor* «змеи и дикие звери».

²¹ Ср. также возможность обозначения в скандинавских перифрастических описаниях (кеннингах) змея как «волка ямы» (др.-исл. *graf-vitnir* [Meissner 1921, 113]).

со стихией хаоса, на их деструктивную, враждебную космозированной стихии деятельность.

Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что восходящие к общему индоевропейскому корню семантические мотивировки древнеанглийских обозначений бездны и ее обитателей обнаруживаются не только на уровне реконструкции, но и в тексте, т. е. на уровне синхронии зафиксированы случаи поэтической игры, взаимного притяжения соответствующих однокорневых лексем. Ср. Beow. 424–425: *forgrand gramum; ond nū wið Grendel sceal, / wið þām āglæcan, āna gehēgan* «я размолил яростно и теперь с Гренделем (букв. ‘размалывающим’) должен / с этим чудовищем один встретиться»; Beow. 929b–930a: *Fela ic lāþes gebād, / grynna æt Grendle* «Много я зла испытал, / горестей от Гренделя». В первом примере подчеркивается общее для Беовульфа и Гренделя наиболее релевантное свойство эпического героя — способность сокрушать, «размалывать» врага, а во втором примере репрезентировано засвидетельствованное и в скандинавской мифопоэтической модели мира представление о бедах, «намолотых» судьбой (ср. мельницу Гротти (др.-исл. *Grotti*, букв. ‘намалывающая’), на которой вещи великанши намалывают датскому королю Фроди сначала богатство и мир, а затем, недовольные тяжелыми условиями работы, — вражеское войско, или волшебную мельницу Сампо в финском эпосе).

Кодирование одним и тем же корнем локуса и его субъекта, как в др.-англ. *grund* ‘глубина, бездна’ и *Grendel*, — отнюдь не уникальное явление; его можно считать реликтом мифопоэтического менталитета. «Синкретичное значение „ограниченное место“ и „группа людей, связанных с этим местом“ типично для описания места жертвоприношения и религиозной общины. Подобная неразделенность места и связанного с ним живого существа (или живых существ) не раз встречается в гимнах Ригведы. Можно привести такие примеры, как *valá-* т. 1) пещера в горе, в которой спрятаны коровы; 2) пот. рг. демона этой пещеры или *dám-* п. 1) дом, жилище; 2) семья, живущая в доме. И это является весьма архаичной особенностью лексического значения» [Елизаренкова 1999, 70]. Аналогичные примеры типичны и для славянской мифопоэтической традиции. Ср. «**Peryni* как персонифицированное место (локус) — центр святилища, места жертвоприношения и **peryni* как „террифицированный“ мифологический персонаж женского пола <...>, жены Перуна Перыни, понимаемой как земля» [Топоров 1998, 71]. К рассматриваемому нами кругу явлений относится и «ситуация, при которой Велес и родственные ему персонажи не просто связаны с водой, но сами олицетворяют водную стихию (рядка наша. — *T. T.*), воды как таковые, особенно стоячие, загнивающие, неживые, <...> символизирующие смерть» [Топоров 1998, 85]. На редкость показательны параллели с древнеиндийским Валой и со славянским Волосом, поскольку в них речь идет о противнике Громовержца в «основном

мифе», имеющем змеиную природу²²; к тому же Волос, как и Грендель и его мать, отождествляется с водой.

Результаты, полученные при изучении древнеанглийского «Беовульфа», необходимо сравнить с наиболее полно представленными данными скандинавской мифопоэтической модели мира. Следующая таблица позволяет сопоставить древнеисландские и древнеанглийские факты:

мировая бездна (др.-исл. <i>ginnunga gap</i> 'зияний зияние')	бездна, глубина (др.-англ. <i>grund</i>) 'бездна просторная (букв. 'зияющая') (др.-англ. <i>gynne grund</i> в Beow. 1551a) ²³
'мир тумана (сырости, тьмы)' (др.-исл. <i>Nifl-heimr</i>)	'туманная бездна' (др.-англ. <i>neowolne grund</i> в 267, 1; Sat. 1: 270, 16; Sat. 446; Ps. Th. 106, 25 [Bosworth 1954, 715])
твердь, земля (др.-исл. <i>grund</i> , букв. 'размолотая') ²⁴	твердь, земля (др.-англ. <i>grund</i>)
'великая земля' (др.-исл. <i>iǫrmun-grund</i>) ²⁵	'великая земля' (др.-англ. <i>eormen-grund</i>) ²⁶
мифологема 'размалывающая судьба' (ср. волшебную мельницу Гротта, др.-исл. <i>Grotti</i> к др.-англ. <i>grindan</i> 'молоть')	'беды', букв. 'намолотые' (др.-англ. <i>gryppa</i> в Beow. 930)

²² Отношения тождества между Велесом-Волосом и змеем восстанавливаются как на основании текстов мифопоэтического характера, так и «языковых данных и речений, имеющих характер формул, ср. русск. *волос*, *волосатик* 'змеобразный червь, вызывающий болезнь волосень', русск. *волосец* 'змеевик', особый вид червей» [Топоров 1998, 81].

²³ Данное словосочетание отличается большой частотностью; оно засвидетельствовано, в частности, в Eoþ. 116a, Th. 445, 23; Dǫm. 12: 85b; Th. 321, 24; Vtđ. 51: Beo. Th. 3106; Judth. 9; Thw. 21; Jud. 2 [Bosworth 1954, 477].

²⁴ Ср. использование др.-исл. *grund* в космогоническом контексте: *sól scein sunnan á salar steina, / Þá var grund gróinn grænom lauki* (Vsp. 4) «солнце светило на каменистую почву, / тогда земля поросла зеленой травой».

²⁵ Ср. Grm. 20: *Huginn oc Muninn fliúga hverian dag / iǫrmungrund yfir* «Хугин и Муниин летают каждый день / над великой землей».

²⁶ Ср. Beow. 858–861: *...sūð ne norð bé sæm tweonum / ofer eormen-grund ððer nænig / under swegles begong selra nære, / rond-hæbbendra rices wyrðra* «...ни на юге, ни на севере / на великой земле никто другой / под солнцем / не был более достойным из имеющих щиты».

враг космизированной вселенной
Мировой змей (др.-исл. *iǫrmun-gandr*,
букв. 'великая палка')²⁷

враг Беовульфа и дружины в Хеороте
Грендель др.-англ. *Grendel*,
букв. 'размалывающий'

На основании сопоставления ключевых концептов двух древнегерманских мифопоэтических традиций можно сделать некоторые выводы:

1) При изображении первоначальной бездны и возникшей из нее космизированной вселенной в обоих ареалах используется набор одинаковых элементов, однако степень их терминологичности различна: языковые элементы, являющиеся обозначением первоначальной бездны в древнеисландской космогонической концепции и образующие тавтологическую формулу 'зияний зияние' (*ginnunga gap*), в «Беовульфе» выступают в качестве самых распространенных эпитетов бездны (ср. 'просторный', букв. 'зияющий' — др.-англ. *ginn*). Другой пример — др.-исл. *Nifl-heimr* 'мир тумана' на фоне др.-англ. *neowol* 'туманный', характеристики бездны).

2) Изучение ряда контекстов «Беовульфа» позволяет предположить более архаичную ситуацию по сравнению с древнеисландским материалом. Например, в «Беовульфе» можно констатировать наличие одного синкретичного понятия для кодирования хаоса (глубины, бездны) и возникающей из него в процессе космогенеза тверди (др.-англ. *grund*), в то время как в древнеисландской космогонической модели мира исходный локус космогенеза и земля, подымавшаяся из вод, (по одной из версий мифа творения) называются разными лексемами. Несомненно, древнеанглийская космогоническая концепция отличается большей глубиной и цельностью, поскольку все понятия (бездна, земля, противник мира людей Грендель) обозначаются одним и тем же корнем, родственным др.-англ. *grindan* 'молоть'), тем не менее синкретизм, хотя и в меньшей степени, свойствен и семантической структуре древнеисландской космогонической модели мира, поскольку можно считать доказанной этимологическую близость древнеисландского названия мировой бездны *ginnunga gap* с лексемами из магико-религиозной области, в частности с наименованием мирового змея (др.-исл. *iǫrmun-gandr*). Таким образом, и в древнеисландской, и в древнеанглийской мифопоэтических традициях первоначальный локус космогенеза и его основной субъект кодируются одним и тем же языковым элементом; сходство также распространяется на змеиную природу этого субъекта, либо выраженную эксплицитно, как в случае с Йормунгандом, либо реконструируемую на основании косвенных свидетельств, представленных в тексте «Беовульфа», как в случае с Гренделем и его матерью.

3) Исходя из древнеанглийского материала, можно предположить наличие первоначальных вод, породивших космизированную вселенную, —

²⁷ Ср. Vsp. 50: *snýz iǫrmungandr í iǫtunmóði; / ormr knýr unnir* «извивается великая палка в великанском гневе; / змей бьет волны».

др.-англ. *grund* (ж.р.) и **водных чудовищ** женского и мужского пола — матери Гренделя и самого Гренделя, имеющих некоторые **змеевидные** черты и оцениваемых однозначно отрицательно на аксиологической шкале древнеанглийского эпоса. Древнеисландские факты позволяют реконструировать формулу *ǫrmungrund & ǫrmungandr*, букв. 'великая земля & великая палка (кеннинг мирового змея, окружающего землю и поддерживающего ее)'. Таким образом, древнеисландская мифопоэтическая традиция архаичнее древнеанглийской, поскольку она сохранила на уровне синхронии (конкретных текстов) упоминания о положительной роли мирового змея, впоследствии превратившегося в однозначно отрицательный хтонический персонаж. Аналогичная ситуация может быть восстановлена для древнеанглийской мифопоэтической традиции в диахронии. «Положительный» противовес Гренделя (др.-англ. *Grendel*), собственно говоря, и не нуждается в поисках: он очевиден — это др.-англ. *grindel* 'засов, щеколда, решетка' (a bar. bolt; pl. lattice-work, hurdle; crates [Bosworth 1954, 490])²⁸. В этимологическом словаре Хольтхаузена отсутствуют прямые указания на генетическую близость др.-англ. *Grendel* (< герм. **grandil*)²⁹ и др.-англ. *grindel*, хотя имя собственное и возводится к др.-англ. *grindan* 'молоть' (причем предлагаются два варианта: непосредственная связь с глаголом или опосредованная — через др.-англ. *grandor* 'вред, зло', ср.-англ. *grindel* 'гневный', с известной долей сомнения возводимых к др.-англ. *grindan* [Holthausen 1963, 136]). В [IEW 459] родство глагольного корня с дестерминативом *-dh-* — и.-е. **ghren-dh-* 'размалывать' (к **gher-* 2; др.-англ. *grindan* 'молоть' и др.) и **ghrendh-* 'балка' (др.-англ. *grindel* 'засов, щеколда, решетка' и др.) не подвергаются сомнению. Как нам кажется, семантическую мотивировку имени — Грендель как 'размалывающий' — можно постулировать в синхронии, поскольку она актуализируется как на уровне языка (ср. этимологическую фигуру в Beow. 424: *forgrand ... Grendel*), так и на уровне текста (ср. изображение Гренделя, «размалывающего» дружину в Хеороте). Если в образе Гренделя внимание акцентируется на стихии хаоса, разрушения, то в мифопоэтической номинации засова (решетки), напротив, идея размалывания/размолотости трактуется положительно, как признак причастности космизированной вселенной, демиургической

²⁸ Ср. описание соответствующего денотата: «As far as we can judge from the drawing which accompanies the description, the *grindel* was a kind of heavy iron grating, which rather encumbered the prisoner by its weight, than fixed him in its grasp» [Bosworth 1954, 490].

²⁹ На наш взгляд, выделяемые Хольтхаузеном как две различные словарные единицы др.-англ. *Grendel 1* 'злой дух' и *Grendel 2*, гидроним («Grindle», zu nd. grand «Kies» [Holthausen 1963, 136–137]) имеют одинаковую семантическую мотивировку — 'размалывающие'.

деятельности («размалывания» бездны и ее преобразования в *prima materia*) и как важнейшее свойство творения («размолотость», наличие формы)³⁰. В др.-англ. *grindel* ‘засов, щеколда, решетка’ и родственных лексемах других древнегерманских языков (например, др.-исл. *grind* ‘корма, рама, остов, решетка, ограда’, д.-в.-н. *grintil* ‘засов, балка, жердь’) реализуется идея прочности, надежности и стабильности, свойственная и др.-англ. *grund* в значении ‘*твердь, основа*’. Судя по древнеанглийским фактам, в одной лексеме могут быть объединены энантиосемичные смыслы (ср. др.-англ. *grund* ‘глубина, бездна; твердь, земля, основа’)³¹.

Балто-славянские параллели др.-англ. *grindel*, в которых зафиксировано семантическое развитие «бревно, возвышение, отмель, грядка» [Фасмер 1986, 467], а именно русск. *гряда* ‘сухое место посреди болота, отмель, лесистая возвышенность’, а также диал. ‘шест, жердь, в том числе для одежды’, лит. *grandai* ‘планки, прутья на потолочных балках’ и др. демонстрируют реконструируемую семантическую связь между др.-англ. *grindel* и *grund*.

4) При всестороннем анализе образа Гренделя специального внимания заслуживает словообразовательная модель др.-англ. *Grendel*, а именно формант *-el-*, который, на наш взгляд, следует трактовать не как суффикс субъективной оценки (уменьшительный или ласкательный), — такая его интерпретация полностью противоречила бы отчетливо выраженным отрицательным коннотациям Гренделя в «Беовульфе», — а как архаичный полифункциональный суффикс, характеризовавшийся «известной нерасчлененностью значения и служивший одновременно созданию имен действующего лица и названий орудий труда» [СГГЯ 1963, 102]. Реконструкция образа Гренделя как *nomen agentis* и *nomen instrumenti* может отражать древнейшее состояние, имеющее аналогию в некоторых особенностях грамматической системы языка, где засвидетельствованы специфические отношения *одушевленности* — *неодушевленности*, *субъектности* — *объектности*, *активности* — *инактивности* (ср., в частности, в кетском языке группу неодушевленных существительных активного класса, обозначающих сакральные предметы, например бубен шамана). «Инструментальный» аспект образа Гренделя³² не только восстанавливается для опре-

³⁰ Ср. вероятное заимствование из германского: русск. *грядиль, гредиль, грядиль* ‘дышло у плуга’ [Фасмер 1986, 467].

³¹ Об энантиосемии как фундаментальном свойстве древнегерманской мифопоэтической модели мира см. [Топорова 1994, 143–144].

³² Значение орудийности в структуре семантического образа существа, враждебного миру людей, засвидетельствовано и в готск. *skohsl** ‘демон, злой дух, бес’, возводимом к «и.-е. *(s)kak-/skok- (Ю. Покорный: *(s)keg-/skok-) с семантикой ‘быстро, бурно двигаться, трясти, скакать’. На индоевропейском срезе возможно вычленение орудийного суффикса *-slo-» [Ганина 2001, 43].

деленной стадии развития соответствующей мифопоэтической модели мира, он актуализируется на уровне синхронии благодаря генетической связи с наименованием объекта из хозяйственно-бытовой сферы — засова, щекотки, решетки (др.-англ. *grindel* с тем же формантом *-el-*, мотивируемым принадлежностью к *nomina instrumenti*).

5) По-видимому, правомерно говорить о рефлексах общегерманского поэтического языка в обоих ареалах, ср. консонантную группу *g-r-n-d* в ключевых концептах — др.-исл. *grund* ‘земля, твердь’, *ginnunga* ‘зияний’, *gandr* ‘палка’ (змея), др.-англ. *grund* ‘бездна, глубина; земля’, *Grendel*, *nom. pr.*

6) Образ матери Гренделя как «женщины вод» (*mere-wif* в *Beow.* 1519b) имеет многочисленные типологические параллели в германском ареале. Эпизод с дочерью морского великана Хати Хримгерд из эддической «Песни о Хельги сыне Хьёрварда» привлекал внимание исследователей; не останавливаясь подробно на его анализе, отметим лишь некоторые особенности Хримгерд, обнаруживаемые также и у матери Гренделя, а именно отождествление с ведьмой³³, существом, чуждым миру людей, связь с миром мертвых³⁴ и зооморфные черты (ср., в частности, упоминание хвоста³⁵ и когтей³⁶). Если иметь в виду эволюцию образа «женщины вод» в германском фольклоре, то необходимо сослаться на русалок, обладающих даром прорицания и магическими знаниями³⁷.

7) Древнегерманские данные не изолированы, они органически встраиваются в индоевропейский контекст. Ср. многочисленные индоевропейские типологические параллели «змея глубин» (др.-исл. *iǫrmun-gandr* наряду с «Варуной, в виде мирового океана охватывающим землю, который может пониматься как своего рода Змей этого мирового океана» [Топоров 1998, 83], Ахи Будхнья, «змеем глубин» и родственными ему древнегреческим драконом Пифоном и сербохорватским бадняком [МНМ 1980, 137], а также с «поздними трансформациями <...> сказочными персонажами Водовичами — Иван Водович, Федор Водович, Михаил Водович» [Топоров 1998, 102]) или «змеи глубин» (матери Гренделя наряду с «македонской Велой, самовилой, неоднократно выступающей в сюжете „основного мифа“, имеющей змеиные связи» [Топоров 1998, 83]).

³³ Ср. обозначения Хримгерд как ведьмы в ННв. 15 (*gifr, qveldriða*), 16 (*hála, fála*).

³⁴ Ср. *hála nágráðugr* в ННв. 15.

³⁵ Ср. ННв. 20: *brettir sinn Hríngerðr hála* «поднимает Хримгерд свой хвост».

³⁶ Ср. ННв. 22: *...mér í krymmor kǫmr* «... мне в когти попадешь».

³⁷ Ср. характеристику этих существ: «Auch das Meer hat seine Geister, die gewöhnlich weiblichen Geschlechtes sind. Sehr verbreitet ist die Vorstellung des *Meerweibes*, der *Meerfrau* oder *Meerminne*, schöne nackte, mit Moos und Schilf behangene Weiber, deren menschlicher Oberleib in einen Fischeschwanz endigt» [Vries 1970, I, 263].

ИЗДАНИЯ

*Тексты цитируются по изданиям*³⁸:

- The Anglo-Saxon... — The Anglo-Saxon minor poems / Ed. by E. van K. Dobbie. N. Y., 1942.
- Beowulf — Beowulf / Hrsg. von Alfred Holder. Abdruck der Handschrift im British Museum, Cotton. Vitellius A. XV. Freiburg und Tübingen. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1881.
- Edda — Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von Gustav Neckel. I. Text. Vierte, umgearbeitete Auflage von Hans Kühn. Heidelberg, 1962.
- Die gotische Bibel — Die gotische Bibel / Hrsg. von W. Streitberg. Heidelberg, 1919, 1928. Bd. I–II.
- Schauffler — Althochdeutsche Literatur mit Grammatik / Übersetzung und Erläuterungen von Prof. Th. Schauffler. Berlin; Leipzig, 1917.
- Snorri Sturluson — *Snorri Sturluson*. Heimskringla. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. 1–3. Reykjavík, 1941–1951 («Íslenzk fornrit», 26–28).

Переводы текстов цитируются по изданиям:

- Беовульф — Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 9. М., 1975.
- Младшая Эдда — Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- Старшая Эдда — Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и коммен. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.
- Тацит — *Тацит К.* О происхождении германцев и местоположении Германии // *Тацит К.* Сочинения. В 2 т. / Изд. подг. А. С. Бобович, Я. М. Боровский. Л., 1969.

ЛИТЕРАТУРА

- Ганина 2001 — *Ганина Н. А.* Готская языческая лексика. М., 2001.
- Елизаренкова 1999 — *Елизаренкова Т. Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
- Мифы народов мира (МНМ) — *Мифы народов мира.* Энциклопедия. В 2 т. М., 1980–1982.
- СГЯ — *Сравнительная грамматика германских языков.* Т. 3. Морфология. Изд. АН СССР. М., 1963.
- Стеблин-Каменский 1963 — *Стеблин-Каменский М. И.* Комментарии // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна. Ред., вступ. ст. и коммен. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.
- Топоров 1998 — *Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян. Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998.
- Топорова 1994 — *Топорова Т. В.* Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

³⁸ Древнеанглийские памятники (кроме «Беовульфа») цитируются по [Bosworth 1954].

- Топорова 1999 — *Топорова Т. В.* Древнегерманская космогония: язык и миф // Российские исследования по мировой истории и культуре. Т. 1. Lewiston; Queenston; Lampeter, 1999.
- Фасмер 1986 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4 т. / Пер. с нем. и доп. чл.-кор. АН СССР О. Н. Трубачева. Под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина. Изд. 2. М., 1986. Т. 1.
- Bosworth 1954 — *Bosworth J.* An Anglo-Saxon dictionary / Edited and enlarged by T. N. Toller. London, 1954.
- Cleasby 1957 — *Cleasby R.* An Icelandic-English dictionary / Revised, enlarged and completed by G. Vigfusson. Second edition with a supplement by W. A. Craigie. Oxford, 1957.
- Holthausen 1963 — *Hoithamen F.* Altenglisches etymologisches Wörterbuch. Zweite, bis auf das Literaturverzeichnis unveränderte Auflage. Heidelberg, 1963.
- Lehmann 1985 — *Lehmann W. P.* PIE key-, A Problem in Etymological Research // *Studia linguistica diachronica et synchronica* (Festschr. for Werner Winter). Berlin; N. Y., 1985.
- Lehmann 1986 — *Lehmann W. P.* A Gothic etymological dictionary based on the third edition of Vergleichendes «Wörterbuch der Gotischen Sprache» by S. Feist with bibliography prepared under the direction of H. J. Hewitt / Ed. E. J. Brill. Leiden, 1986.
- Meissner 1921 — *Meissner R.* Die Kenningar der Skalden. Bonn; Leipzig, 1921.
- Pokorny 1959 (IEW) — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. 2 Bde.
- Ström 1967 — *Ström A. V.* Indogermanisches in der Völuspá // *Numen*, 1967. Bd. 14.
- Vries 1930 — *Vries J. de.* Ginnungagap // *Acta Philologica Scandinavica*. 1930. Vol. 5.
- Vries 1970 — *Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin, 1970. 2 Bde.
- Vries 1977 — *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1977.

СОКРАЩЕНИЯ

Beow.	—	Beowulf	«Беовульф»
Cd. Th.	—	Cæðmon's Metrical Paraphrase of parts of the Holy Scripture	«Гимн Кэдмона»
Dǫm.	—	Be Dǫmes Dæge	«О судном дне»
El.	—	Elene	«Елена»
Exon. Th.	—	Codex Exoniensis	
Grm.	—	Grímnismál	«Речи Гримнира»
ННв.	—	Helgaqviða Hiǰrvǫroz sonar	«Песнь о Хельги сыне Хьёрварда»
Нум.	—	Hymisqviða	«Песня о Хюмире»
Jud.	—	The Anglo-Saxon version of the book of Judges	Древнеанглийская версия «Книги судей»

Judth.	—	The poem of Judith	«Юдифь»
Ps. Th.	—	Libri Psalmorum versio antiqua Latina	«Книга псалмов»
Rþ.	—	Rígsþula	«Песня о Риге»
Thw.	—	Heptateuchus, Liber Job, et Evan- gelium Nicodemi An Titus	«Послание к Титу»
Hepl. Tit.			
Vid.	—	Widsith	«Видсид»
Vkv.	—	Vǫlundarqvíða	«Песнь о Вёлунде»
Vm.	—	Vafþrúðni smál	«Речи Вафтруднира»
Vsp.	—	Vǫluspá	«Прорицание вёльвы»
Wess.	—	Wessobrunner Gebet	«Вессобруннская молитва»

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 00-04-00059а).



**II. ЖЕНСКИЙ АСПЕКТ
В МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Ж. Борч

**ПРЕДЗНАМЕНОВАНИЯ, ПРЕДСКАЗАНИЯ И ИСПЫТАНИЯ:
ДЕМОНЫ И ОРУЖИЕ В ДРЕВНЕИРЛАНДСКИХ ТЕКСТАХ**



Пытаясь проникнуть в тайны будущего или непознанного с помощью «сверхъестественных», или «метафизических», методов, люди используют несколько типов гадания. Наблюдая некоторые явления реального мира, они истолковывают их как послания мира сверхъестественного о будущем или о том, что скрыто от человека. Так называемый «ритуал мечей», описанный в саге «Болезнь Кухулина» [SCC], связан с прорицанием, поскольку касается заявлений о событиях прошлого, правдивость которых, очевидно, не может быть проверена обычным способом (т. е. с помощью пяти чувств). Поэтому силы призваны подтвердить или же опровергнуть правдивость сказанного.

В этой статье делается попытка реконструировать некоторые религиозные представления, на которых, возможно, основывалось описание ритуала мечей. В первой части анализируются отрывки, где изображается сам ритуал. Они рассматриваются в контексте схожих явлений, описанных в древнеирландской литературе, которые также связаны с испытаниями, предсказаниями и предзнаменованиями. Во второй и третьей частях исследуется происхождение и история сверхъестественных существ, упомянутых в этих отрывках. Вторая часть сосредоточивает внимание на сверхъестественных существах битвы; в третьей части затрагиваются некоторые аспекты образа богини войны.

I. Ритуал мечей: испытания и предсказания

Сага «Болезнь Кухулина» начинается с описания празднеств, посвященных Самайну (§ 1). В этот период улады обычно заявляли о своих победах (§ 2). В качестве доказательств они приносили языки убитых врагов. Некоторые, чтобы увеличить количество трофеев, приносили коровьи языки. Воины хвастались по очереди, «с мечами на бедрах», что объясняется в тексте следующим образом:

Ar imsoitís a claidib friú in tan dognítis gúchomram. Deithbir ón, ar no labraitís demna friú dia n-armaib conid de batir comarchi forro a n-airm [SCC, § 2, 14].

Ибо их мечи оборачивались против них, если возвещали они о ложных победах. Это правильно, потому что демоны говорили с их оружия, так что служило оружие их гарантией.

Складывается впечатление, что в этом отрывке говорят два голоса. В первом предложении описывается обычный ход событий, а второе предложение его комментирует. Мы полагаем, что здесь представлены две различные системы верований, которые мы разберем по отдельности.

Меч оборачивается против своего владельца, если тот не говорит правду о деяниях, совершенных этим мечем. Первое предложение следует рас-

смагивать в свете концепции *fir* («истина», «правда»), религиозно-этической нормы раннеирландской литературы. Человек, делающий заявление, не соответствующее истине или справедливости, рискует навлечь на себя возмездие сверхъестественных сил (см. [Borsje 1996, 73–75]). Эта идея широко представлена в текстах: короли, произносящие несправедливое суждение, навлекают на свою страну неурожай и разрыв социальных связей. Провидцы на *tarbfeis* («сон быка», «праздник быка»), сказавшие неправду о том, что видели во сне, умирают. Таким образом, меч солгавшего о своих деяниях не мог больше приносить победу своему владельцу.

Положительный аспект реализации этой идеи выражен в среднеирландской поэме, адресованной мечу Кербалла мак Муирекана, короля Лейнстера:

*Ní rabadais lá madma
ac Cerball na cáemgarda
nir athuig lugi n-éthig,
ni tháinic dar a bréthir.*

Ты не был в день поражения
С Кербаллом прекрасных садов.
Он не принес ложной клятвы,
Не нарушил своего слова.

[Meyer 1899, 12, § 7]

Король Кербалл не потерпел никаких поражений, поскольку не совершал клятвопреступления и держал слово.

В этом случае речь идет не просто о лжи, но касается публичных заявлений, социально значимых в той или иной степени (провидец на празднике быка объявляет нового короля, король выносит важное для народа суждение). Таким образом, представляется логичным интерпретировать хвастающихся воинов с мечами на бедрах как приносящих клятву на оружии.

В ирландских сагах есть много примеров подобных клятв (см. [Ó hUiginn 1989, 333 (8), 335 (16), 336 (22)]). Одну из них можно найти в «Похищении коров Фроэха», где Фроэх говорит: *Do-tung-se tarmo sciath ocus tarmo chlaideb ocus tarmo threlam* («Я клянусь на моем щите, и на моем мече, и на моем оружии») [TBF, 150].

Смысл первого предложения, где речь идет о ритуале меча в отрывке из саги «Боллезнь Кухулина», ясен. Фальшивая клятва вызывает кару сверхъестественных сил. Меч, как гарантия правдивости, является инструментом, с помощью которого эта кара будет осуществлена. Здесь есть аллюзия на испытание битвой: солгавший хвостун будет повержен в следующем же сражении, так как его меч откажется ему служить.

Второе предложение в отрывке из «Болезни Кухулина» могло бы быть интерпретировано как христианское переосмысление. Автор или компилятор, не поняв, что мечи, которые оборачиваются против своих хозяев, проявляют себя в ближайшей битве, мог истолковать их буквально — «говорящие мечи», которые тут же отзываются на ложь. Затем автор мог приписать эту речь демонам, поскольку, вероятно, считалось, что говорящих предметов не бывает.

Как бы то ни было, данный подход неприемлем как чересчур упрощенный. Во-первых, автор или компилятор, даже будучи христианином, должен был знать о таком типе испытания, в котором исход битвы решают сверхъестественные силы. Хороший (в нравственном отношении) воин, должен был победить, плохой — в нашем случае лжец — проиграть. Сверхъестественная сила может быть названа Богом или судьбой — здесь это не столь важно. Описание этого испытания из «Болезни Кухулина» не позволяет нам сделать заключение о его религиозной принадлежности: оно может иметь как христианские, так и языческие корни. Во-вторых, упоминание демонов, которые вещают с мечей, не является особенностью только данного текста. В древнеирландской литературе можно найти еще примеры говорящего оружия, с демонами или без них. Складывается впечатление, что это более позднее представление вытеснило связь с испытанием в сознании автора или компилятора.

В саге «Битва при Маг Туиред» можно найти пример такого «живого» или демонического оружия, который отчасти напоминает рассмотренный нами отрывок из «Болезни Кухулина»:

Isan cath-sin didiu fúair Oghma trénfer Ornai, claidiomh Tet[h]ra ri Fomore. Tofosslaicc Oghma in claideb 7 glanais hé. Is and sin roindis an claideb nach ndernad de, ar [ba] béss do claidbib an tan-sin dotorsilcitis doadhbadis na gnimha dogniúthea dib in tan-sin. Conid de sin dlegaid claidme cíos a nglantai iarna tosluc-cad. Is de dano forcométar brechda hi cloidbib ó sin amach. Is aire immorro nolabraidis demna d'armaib isan aimsir-sin ar noadraidis airm ó dainib isin ré-sin 7 ba do comaircib na haimsire-sin na hairm [CMT, 68–69, § 162].

В той битве воитель Огма нашел меч Тетры, короля фоморов, и назывался тот меч Орна. Обнажил Огма меч и обтер его, и тогда он поведал о всех совершенных с ним подвигах, ибо, по обычаям тех времен, обнаженные мечи говорили о славных деяниях. Оттого воистину по праву протирают их, вынув из ножен. И еще в ту пору держали в мечах талисманы, а с клинков вешали демоны, и все потому, что тогда люди поклонялись оружию, и было оно их защитой (Перевод С. Шкунаева).

Как и отрывок из «Болезни Кухулина», данный текст, по-видимому, также состоит из нарративной части и комментария. Этот комментарий одновременно объясняет и создает дистанцию (между первой частью приведенного отрывка и автором-составителем). В комментарии протирающие мечей интерпретируются как дань уважения, которую люди платят мечам за их откровения. В дальнейшем этот ритуал истолковывается как почитание. Говорение мечей в конечном счете приписывается демонам, что может быть основано на поклонении оружию. Комментарий дистанцируется от описываемых действий, по крайней мере пять раз напоминая, что они проис-

ходили в другое время. Таким образом, текст подтверждает некоторые положения из «Болезни Кухулина»: оружие является гарантией правдивости рассказов о ратных подвигах. Мечи знают, что именно было совершено с их помощью, и либо они, либо демоны могут об этом сообщить.

В литературе можно также встретить примеры оружия, которое является «живым» несколько по-иному. В «Смерти Мазлодрана сына Димма Кронь» есть следующее описание копья: *cech oén ná fácbad ni lee, nolinged fothib co-cuired a n-ár* («[и если] кто не оставлял ничего с ним [с копьем] — оно выпрыгивало между них и учиняло резню») [Meyer 1894, 78, § 6].

Таким образом, копье вступает в битву по собственному почину. Более того, оно ожидает дани. Интересно, что в версии той же саги из Rawlinson В 502 копье получает помощь демонов: *Nach oen arthiagdais secce meni facbaitis ni lee, nosluaded demun 7 nolinged foitheib co cuired a n-ar* («Когда кто-нибудь, проходя мимо, не оставлял около него что-либо, демон приводил его в движение и оно выпрыгивало между ними и учиняло резню») [Meyer 1894, 78, 80].

Представление о том, что демоны «оживляют» копья, является неотъемлемой частью нарратива в данном манускрипте, а не комментарием к этому нарративу. В двух версиях текста представления расходятся: в первом манускрипте копье двигается само по себе, во втором им управляет демон.

В древнеирландских сагах встречаются и другие предметы оружия, которые являются в той или иной степени «живыми» без участия демонов. В саге «Опьянение уладов» есть место, где совершает прыжки не только Кухулин, но и его оружие: *forróebliḡ a gaisced forsind aurdrochut* («его оружие перепрыгнуло на/через передний мост») [MU, 911–912]. Следующий пример из саги «Разрушение Дома Да Дерга», где мы находим относительно «живое» копье по имени Луйн («копье»), которое описывается в тексте в терминах, применимых к живому существу [TBDD, § 128–129]. Когда ему приходит пора пролить кровь врагов, его необходимо закалить в котле с ядом. Это чрезвычайно опасное копье, используемое почти в каждой битве. В том же тексте оружие три раза падает на землю и производит *grith* «шум, крик» [Ibid., § 55, 109, 110]. В старом переводе орудия издают крик [Stokes 1901, 54, 286–287], в более поздних переводах — звон (грохот). В оригинале неясно: когда оружие производит некий шум, под ним можно понять и грохот, и крик.

Если применить эти данные к отрывку из «Болезни Кухулина», возникают две линии рассуждения. Одна из них отталкивается от первого предложения: оружие здесь — инструмент сверхъестественных сил для испытания правдивости воинов. Результатом его является четкий (несмотря на свою невербализованность) ответ. Второе предложение меняет смысл: в фокусе оказывается не испытание, а предсказание. Орудия, гарантирующие правдивость, сверхъестественным способом произносят вербальное

сообщение. В тексте сверхъестественная сила прямо называется «демонами». Кем или чем они являются?

II. Демоны и существа битвы

Демоны упоминаются еще раз в конце «Болезни Кухулина». Когда основная история уже рассказана, текст завершается следующим образом:

Вот видение разрушения холма, показанное Кухулину народом волшебных холмов (*áes síde*). Ибо велика была власть демонов до прихода истинной веры, так велика, что демоны во плоти боролись с людьми и показывали им наслаждения и тайные места, как если бы они были вечными. И таким образом им верили. И вот эти видения зовутся невежественными людьми «волшебные холмы» (*side*) или «народ волшебных холмов» (*áes síde*) [SCC, 844–849, § 49].

Этот финальный кусок, очевидно, является комментарием к рассказанной перед этим истории. Первое предложение — это, видимо, встроенное в текст заглавие нарратива (см. [Ó Cathasaigh 1994, 89]). Затем следует комментарий, который одновременно интерпретирует сказанное и дистанцируется от него. Интерпретирующая часть, которая вводится союзом *ar* «ибо», позволяет автору дистанцироваться, с одной стороны, от событий языческого прошлого, а с другой — от невежественных современников, которым следовало бы уяснить, что с приходом христианства такие сверхъестественные видения следует называть не *áes síde*, а *demna*. Примечательно, что текст только что был завершён «заглавием», в котором используется заглавный ранее термин *áes síde*.

Тем не менее комментарий тесно связан с предшествующим нарративом. В нем сообщается, сколь велика была сила демонов в дохристианский период. Слово «власть», *cumachta(e)*, встречается до этого в тексте еще раз. Кухулин хочет поймать двух птиц, соединенных золотыми цепочками, которые появились над озером. Его предостерегают: *ar itá nách cumachta fora cúl na n-én sa* «ибо есть некая сила за этими птицами» [SCC, § 7: 62]. К этому моменту читатель уже знает, что «птицы, наделенные силой» являются женщинами-сидами. Таким образом, *áes síde* искусно приравниваются к демонам. Затем комментарий обращается к битвам, которые были одним из занятий Кухулина в ином мире. «Удовольствием» называется второй тип его занятий. В саге описываются несколько путешествий Кухулина в иной мир, и нам представляется, что именно они подразумеваются под показыванием «тайных мест». Из текста можно понять, что Лаэг и Кухулин при путешествиях в иной мир должны были иметь каких-либо сопровождающих родом из иного мира [SCC, § 14, 32, 35]. Последнее предложение опять относится и к месту (*side*), и к народу (*áes síde*) иного мира, основным темам предыдущего нарратива.

Этот финальный комментарий (особенно использование слова «демоны») наводит на мысль, что автор или составитель должен был испытывать двойственные чувства по отношению к повествованию. Джон Кэри предполагает, что автор мог вставить в текст два упоминания демонов, с тем чтобы «отвести упреки в чрезмерном интересе к иному миру, который прочитывается в тексте, или даже искупить его» [Carey 1994, 78]. В свою очередь, Томас О'Кахасы видит здесь «умелое обоснование нарратива» [Ó Cathasaigh 1994, 89]. Он указывает, что упреки были адресованы современникам, использовавшим неправильный с религиозной точки зрения язык. События, о которых повествуется в саге, остаются достоверными: они были созданы не рассказчиком, а демонами во времена, когда те еще были могущественны.

Подобное двойственное отношение характерно и для того, как они изображаются в саге. Демоны в «Болезни Кухулина» не являются такими уж отрицательными, как, например, демоны в «Житии Святого Колума Килле» Адамнана [Anderson 1961]. В ритуале мечей демоны в конечном счете служат истине, а в заключительном комментарии они уравниваются с *áes síde*.

Основные представители *áes síde* в нарративе также имеют двойственные характеристики. Роль двух женщин достаточно двусмысленна, так как они едва не убивают Кухулина, в то время как их целью является приглашение его в иной мир для любви и битвы. Называются они нейтральными терминами: *mná* «женщины», *ingena* «девушки, дочери». Более определенно текст высказывается о них в пяти случаях. Во-первых, Кухулин называет их *mná síde* «женщины волшебных холмов» [SCC, § 28, 313], что указывает на их сверхъестественный характер, но не сообщает нам, добрые они или злые. Во-вторых, в том же разделе Лаэг называет их *genaiti* [Ivid., 318]. По-видимому, обычно этим термином именуются опасные существа битвы. Тем не менее глосса к тексту объясняет *genaiti* через нейтральный термин *mná* [Ivid., note a]. В-третьих, после визита в иной мир Лаэг высказывается о них однозначно положительно: они «безгрешное племя отца Адама» [Ivid., § 34, 558] (перевод А.А.Смирнова). В-четвертых, влюбленная женщина называет себя нейтральным термином *sidaige* «обитательница сида» [Ivid., § 45, 800]. В конце повествования отношение к ним вновь становится негативным, и они вновь обозначаются термином *demna*.

Если с так называемыми «демонами» из заключительного комментария все более или менее понятно, то природа демонов из ритуала мечей остается по-прежнему неясной. Попробуем выяснить их происхождение. Для начала целесообразно привести несколько примеров из саги «Похищение быка из Куальнге» [ТВС], в которой мы встречаем два типа криков: демонические крики, раздающиеся непосредственно с доспехов и оружия, и более общие демонические крики. Вот что говорится о Кухулине в первой версии текста (Recension I):

Is and sin ro gab a chírchathbarr catha 7 comlaind 7 comraic ima chend asa ngáired gáir chet n-óclach do siréigim cecha cúli 7 cecha cerna de, dáig is cumma congáiritis de bánanaig 7 bocánaig 7 geiniti glinne 7 demna aeóir ríam 7 úasu 7 ina imthimc[h]iull cach ed no téged re tesúin fola na mmúled 7 na n-anglond sechtair [TBC I, 68, 2237–2242].

Затем водрузил он гребенчатый шлем свой для боя, сражения и схватки — клич боевой стоголосый раздался оттуда и отразился протяжно в каждом углу и изгибе. То разом вскричали *bánanaig*, *bocánaig*, *geiniti glinne* и демоны воздуха, что куда бы не шел Кухулин, витали вокруг него и над ним, предвещая кровавую гибель героев и воинов (Слегка измененный перевод С. В. Шкунаева).

Можно отметить несколько интересных моментов. Во-первых, создается впечатление, что кричит сам шлем, но затем поясняется, что шум производят демонические существа. Здесь демоны, кричащие с оружия, называются следующим образом: *bánanaig* может значить «бледные существа» (ср. *bán* «белый, бледный» и *bánaid*, *bánaigid* «бледнеть, опустошать» [Henry 1958, 406; Sayers 1991, 45–55], *bocánaig* — «козлоподобные существа» (ср. *boc*, *bocán* «козел»), а *geiniti glinne* «демонические существа женского пола, обитающие в долинах» (см., например, [Stokes 1900, 264, § 640]). В переводе О'Рахилли функция этих существ передается как «prophesying bloodshed» — «предсказывание кровопролития». Поскольку предсказание является, строго говоря, вербальным сообщением, тогда как демоны просто кричат, стоит, видимо, больше придерживаться оригинала, в котором сказано буквально следующее: «...перед пролитием крови воинов и героев». Таким образом, их крики могут трактоваться как предзнаменования кровопролития. Другой пример, в котором эти существа упоминаются в качестве источников крика с оружия, мы находим только в версиях TBC L и S. Во время поединка Кухулина с Фер Диадом те же четыре разновидности демонов кричат с краев их щитов, рукоятей их мечей и наконечников их копий [TBC L, 3326–3329; TBC S, 3143–3145]. В этом отрывке создается образ демонических существ, обитающих на оружии и кричащих оттуда в разгар битвы.

Демоны, издающие звуки с доспехов и оружия, очень похожи на демонов, говорящих с мечей, но с одной существенной оговоркой. Кричащие демоны не делают вербальных сообщений, и функционируют, скорее, как предзнаменования (в случае со шлемом) и как признаки жаркой битвы (в случае щитов, мечей и копий): они не являются предсказателями. Основная функция криков демонов — усиление хаоса и неистовства битвы.

Второй тип демонических криков в «Похищении быка из Куальнге» не настолько тесно связан с оружием, но также встречается в контекстах, описывающих битву. Когда Кухулин видит огромное количество врагов, он трясет щитом, копьями и щитом и издает геройский крик. *Bánanaig*, *bocánaig*, *geiniti glinne* и духи воздуха в ужасе на него откликаются [TBC I, 2081–2085;

TBC L, 2130–2133; TBC S, 2168–2171]. Таким образом, получается, что они кричат в страхе перед Кухулином. Этот пример можно найти во всех редакциях, в отличие от следующего примера, который отсутствует в Версии I. Когда Кухулин ступает на колесницу, чтобы сразаться с Фер Диадом, четыре разновидности демонов кричат вокруг него. Теперь они приравняются к Племенам Богини Дану, которые делают Кухулина более устрашающим с помощью своих криков [TBC L, 2845–2849; TBC S, 2843–2848].

Эти существа битвы появляются и во многих других древнеирландских текстах, обычно в компании сходных персонажей, как, например, *ammaiti*, *badba*, *gelliti glinne*, *arrachta*, *siabra* и т. д. (см., например, [CGG, 174–175; Fianaigeacht, § 40]). Они носятся над сражающимися войсками, подстрекают или пугают воинов, пронзительно кричат и сражаются. Очень редко они передают вербальные сообщения. В моем собрании текстов пока есть только четыре таких случая. Во-первых, три *ammaiti*, или ведьмы, в «Brislech mórg Maige Muirtheimne», которые намереваются вынудить Кухулина нарушить свой гейс, заставив его съесть собачье мясо, также называются *geniti*. Их цель — вынудить его нарушить свой гейс, из-за чего он станет менее силен в битве и будет обречен на смерть. Слова этих ведьм нельзя рассматривать как предсказания или пророчества.

Во-вторых, три *badba* описаны в древнеирландских интерполяциях в версии S «Похищения быка из Куальнге» [TBC S, 4637–4645]. Насколько можно понять, они летают вокруг трех подвижных военных башен и предсказывают, что произойдет во время битвы, в виде вербальных сообщений.

В третьем примере мы находим более поздний пример *geniti glinne: gelliti glinne*. Двоих из них можно встретить в позднем среднеирландском тексте о Кормаке Мак Арте [Meyer 1891; Smith 1934]. Это две очень красивые и очень вредоносные женщины. Они хотят, чтобы Кормак поклонялся им и семи демонам (*demna*), которые окружают каждую из них. Кормак веряет себя защите истинного Бога, предотвратив тем самым страшную участь: случись иначе, в Ирландии вплоть до Страшного Суда чтили бы только призраков (*arrachta*) и идолов. Эти женщины беседуют с Кормаком; они обладают некоторым знанием будущего, но их высказывания не носят профетический характер.

Последний пример из саги «Cath Maighe Léna», ранненовоирландского текста [CML]. В тексте представлены три возлюбленные из *síd* Конна Ста Битв, по имени Ат, Ланн и Лена, которые подстрекают его принять участие в битве [CML, § 68–69]. Потом они еще раз появляются в тексте [CML, § 87–90], но теперь у них отвратительный, страшный облик. Они носят те же имена, что и существа битвы: *badba*, *arrachta*, *geniti*, *cillecha* и *fúatha*. Они также кричат и визжат, но, в отличие от последних, могут и говорить. Эти существа уходят к врагам Конна, чтобы показать и напроорочить им смерть.

Таким образом, во вставке к «Похищению быка из Куальнге» и в «Cath Maighe Léna» мы встречаем существ битвы, которые произносят профетические высказывания, связанные со сражениями. Однако два других примера являются слишком поздними, чтобы служить возможным источником демонам мечей в «Болезни Кухулина». Поэтому следует исследовать еще один класс существ битвы: богинь войны.

III. Демоны и богиня войны

Как и во второй части исследования, начнем с анализа* «Похищения быка из Куальнге». У богини войны в этой саге и описанных выше существ битвы имеется несколько схожих функций. Они кричат во время битвы, что может служить предзнаменованием или знаком битвы: их крики вызывают смятение и страх, и они побуждают воинов к сражению.

Пример божественного крика, который является предзнаменованием или знаком битвы, мы находим в стихотворении, произнесенном Фер Диадом. Он объявляет о том, что Бадб будет кричать над бродом, где он будет сражаться с Кухулином [TBC I, 2835–2838; TBC L, 2805–2808].

В тексте есть несколько отрывков, где на армии нападает богиня войны Немайн, иногда глоссируемая «Бадб». Эти атаки вызывают смятение и страх среди воинов. Интересно, что при этом иногда там можно найти и упоминания шума оружия и существ битвы; более того, общий контекст может являться пророчеством войны.

Первое упоминание атаки Немайн или Бадб имеется только в Версии I [TBC I, 189–213]; ему предшествует видение в профетическом трансе, в результате которого все войско провело беспокойную ночь; а во время атаки воины были повергнуты в смятение, пока королева Медб их не успокоила.

Второе упоминание мы находим в отрывке, о котором уже говорилось во второй части настоящей работы: это касается сцены, в которой Кухулин в ярости потрясает своим оружием, при виде многочисленности врагов [TBC I, 2078–2087; TBC L, 2127–2136; TBC S, 2164–2174]. На его крик откликаются *bánanaig*, *bocánaig*, *geinití glinne* и демоны воздуха, после чего следует атака Немайн. В результате этого во вражеской армии раздается шум оружия (*armgríth*). Сто воинов умирают от ужаса и страха. Таким образом, Кухулин пугает существ битвы, а богиня войны вызывает страх у воинов.

Фраза, в которой говорится о страхе существ битвы перед Кухулином, перекликается с Версиях L и S третьего отрывка, в котором идет речь о падении богини войны [TBC I: 3537; TBC L: 4148–4154; TBC S: 4056–4063]. В Версии I нападение Немайн излагается в отрывке, озаглавленном «Aislinge Dubthaich» («Видение Дубтаха»); результатом этой атаки является смерть ста человек, но больше никаких деталей не дается. В Версии L,

где также дан профетический контекст, за нападением следует *armgríth* армии. Затем сто человек умирают из-за поднятого ими крика [TBC L: 4151]. Ночь тревожна из-за предсказаний, пророчеств, страшных существ битвы (*fiúatha*) и видений. Таким образом, здесь мы имеем еще одну отсылку к существам битвы, названным *fiúatha*. Испуганные воины умирают из-за крика своих собратьев. В Версии S мы находим описание сцены, схожей со сценой из L, но здесь именно крик Немайн пугает сто воинов до смерти [TBC L, 4060–4061].

Два последних, почти идентичных упоминания божественных криков имеются только в тексте Желтой Книги из Лекана Версии I: Бадб, Бе Нейт и Немайн кричат над армиями, и сто человек умирают от страха [TBC I, 3942–3944, 4033–4035]. Ни *armgríth*, ни профетического контекста в этих примерах мы не найдем.

Эти примеры божественных криков являются невербальными сообщениями, функционирующими как предзнаменования или знаки. Вербальные сообщения богини войны также засвидетельствованы в «Похищении быка из Куальнге», а именно два подстрекательства. Первое встречается только в «Похищении...» (и только в Версии I), когда Кухулин еще ребенок. Ночью на поле битвы он вступает в сражение с человеком, у которого полголовы. Этот призрак ([TBC L, 4151] в тексте буквально *aurddrag*) начинает одолевать его. Затем среди трупов на поле битвы раздается голос Бадб, подстрекающий Кухулина сражаться. После этого Кухулин побеждает призрак (строки 492–502; ср. также как Кухулину требуется подзадоривание возницы, когда его одолевают *geniti glinne* в саге «Пир Брикриу» (см. выше), женской разновидностью *airdrech*).

Второй пример находится в конце «Похищения...». Когда лагеря двух враждующих войск оказываются совсем близко друг к другу накануне битвы, Морриган ходит между них и произносит поэтические слова, относящиеся к битве, крови и птицам побоища. Версия I (строки 3877–3783) представляет это как смесь предсказания и подстрекательства; в L (строки 4600–4608) и в Версии S (строки 4727–4729) ее слова являются подстрекательством, сеющим вражду и раздор.

Далее, большое значение имеет встреча Кухулина с Морриган, в которой та произносит угрозы с пророческим оттенком. Прекрасная дочь короля Буана предлагает Кухулину свою любовь, сокровища и скот. Кухулин сообщает ей, в каком трудном положении он находится, противостоя в одиночку множеству врагов. Она предлагает свою помощь, но воин отказывает ей, говоря, что пришел не ради женского тела. Затем они обмениваются угрозами. Женщина — в заглавии этого отрывка она названа Морриган — нападет на Кухулина в облике трех животных (угря, волчицы и телки), когда он будет сражаться со своими врагами. Кухулин отвечает, что предпочтет скорее эти обличья, нежели королевскую дочь. Он нанесет

ей смертельную рану, которую можно будет вылечить лишь с его помощью. Эти угрозы имеют характер предсказаний, поскольку впоследствии они будут исполнены. Встреча Кухулина с прекрасной женщиной описывается только в Версии I (строки 1845–1871), в то время как невербальные встречи героя с богиней, выступающей в облике животных, присутствуют в трех версиях [TBC I, 1982–2025; TBC L, 1989–2094; TBC S, 2026–2132], как и заключительная часть [TBC I, 2038–2055; TBC L, 2103–2113; TBC S, 2141–2151], в которой Морриган предстает перед ним в облике старухи (*sentonn, sentuinne*) [TBC I, 2040; TBC L, 2103; TBC S, 2142], ведьмы (*caillech*) [TBC I, 2040], чьи раны исцеляются каждый раз, когда она дает Кухулину глоток молока, за который он ее благословляет. Он делает это, не узнавая ее, но последнее замечание Морриган раскрывает Кухулину ее истинную сущность.

Последний образец вербального сообщения богини войны является ярким примером пророчества: Морриган предсказывает будущее быку, Донну Куальнге, сидя на каменном столбе (в Версии I в облике птицы) [TBC I, 954–962; TBC L, 1303–1317; TBC S, 1343–1355].

Этот краткий обзор «Похищения...» показывает, что богини войны появляются в батальных контекстах, испуская зловещие, устрашающие или подстрекающие крики, совсем как существа битвы из второй части нашего исследования. Существа битвы часто упоминаются в тех же контекстах; они несколько ближе к демонам мечей из «Болезни Кухулина», поскольку также связаны с оружием. У богини войны эта связь является несколько более косвенной: самым ярким примером здесь является *armgrith*, происходящий в результате нападения богини войны, но все-таки это несколько другое, нежели крики с оружия и успехов. Как бы то ни было, сближают богиню войны и демонов мечей их профетические высказывания в ситуациях битвы. Эту профетическую функцию богини войны можно найти не только в «Похищении...», но и в других древнеирландских текстах (см., например, [СМТ, § 166–167]).

Чтобы разобраться в природе демонов мечей, нужно привести несколько примеров того, что существа битвы и богиня войны в древнеирландских текстах характеризуются как демоны. Появление «демонов воздуха» в качестве существ битвы уже было отмечено во второй части. Теперь мы намерены показать, что и богини войны иногда обозначались как «демоны». Это можно найти в некоторых глоссах; более того, проанализировав глоссы и некоторые древнеирландские тексты, можно провести параллель между богиней войны и женскими божествами подземного мира классической мифологии, которые также могут классифицироваться как «демоны».

В двух глоссах Морриган во множественном числе приравнивается к демонам. Во-первых, в глоссах к «*Bretha nemed déidenach*» написано следующее: «*Gudomhuin .i. fennóga l bansigaidhe; ut est glaidhomuin .g. .i. na demuin. goacha, na morrigna. l go conach deamain iat na bansighaide, go conach demain*

iff rinn iat s .d. aeoir na fendóga. I eamnait a nglaedha na sinnaigh, 7 .e. a ngotha na fennoga» («Gudomain, то есть вороны или женщины-сиды; ut est *glaidhomuin goa*, ложные демоны, *morrigna*; или ложные в том смысле, что *bansighaide* не есть демоны; ложно, что *fendoga* (вороны) не демоны ада, а демоны воздуха: писы удваивают их крики, а *fennóga* удваивают их звуки») [Kelly 1988, 268–269].

Слово *gúdemain*, которое может означать «ложные демоны», здесь объясняется с помощью *fennóga*, синоним *badba* в смысле «вороны», и женщин из сидов. Они сравнивается с «ложными плакальщицами» (DIL: *glaidem* букв. «тот, кто воет»; может обозначать волка), которые истолкованы как ложные демоны, или *morrigna*. Похоже, что альтернативное толкование приравнивает женщин из сидов к демонам. Более того, о воронах сказано, что они демоны ада, а не демоны воздуха. Второе собрание глосс, *Sanas Cormaic*, объясняет *gúdemain* через *morrágnæ* и через «страшных существ» (*úatha*) [Meyer 1912, 58; O'Donovan 1868].

Таким образом, эти глоссы классифицируют Морриган во множественном числе как разновидность демона, наряду с воронами, женщинами из сидов и *úatha*. Первая глосса отвергает определение этих существ как «демонов воздуха», и вместо этого называет их «демоны ада». Есть и другая подходящая по смыслу глосса, которая, с одной стороны, относится к «демонам воздуха», а с другой — к inferнальным существам — фуриям из античной мифологии. Это среднеирландская глосса к хвалебной песни «Чудо святого Колума Килле»:

«Rodom-sibsea sech riaga .i. rom-fuca sech dem[n]u ind aeoir ad requiem sanctorum. Nó sech riaga .i. sech ingena Oircc, tres filiae Orcci, quae [uocantur] diuersis nominibus in caelo et in terra et in inferno. In caelo quidem .i. Stenna. Euriale. Medusa. IN terra .i. Clothos. Lacessis. Antropus. IN inferno. Allecto. Micera. Tessifone» («Пусть пронесет он меня мимо мук! то есть пусть он пронесет меня мимо демонов воздуха *ad requiem sanctorum*. Или *sech riaga*, то есть мимо дочерей Орка, трех дочерей Орка, которых называют разными именами на небесах, на земле и в аду. На небесах Стенио, Эуриале, Медуза: на земле Клото, Лакесис, Атропос: в аду Алекто, Мегера, Тисифона») [Stokes 1899, 414–417].

Первое объяснение *riaga* «наказания, мучения» как «демонов воздуха» относится к разновидности демонов, которые после смерти уносят души людей в ад. Они описаны в «Апокалипсисе от Павла» (см. [Silverstein, Hilhorst 1997; James 1924]) мы находим их также в ирландских текстах, таких как, в частности, «*Vita sancti Columbae*» (например, III 6, 10, 13) и «Битва при Маг Мухриме» [СММ, § 51]. Но, как мы уже видели, выражение «демоны воздуха» используется в ирландских текстах и для обозначения существ битвы.

Второе толкование *riaga* в этой глоссе — дочери Орка, римского бога подземного мира и смерти. Имена его дочерей — это имена Горгон, Мойр

или Парок и Эриний, или Фурий. Мы намереваемся показать, что третья группа богинь и их демонические характеристики представляют собой ключ к уравниванию богинь войны с демонами.

Одной из разновидностей демонов, упомянутых в Вулгате (Исайя 34: 14, Плач Иеремии 4: 3) является ламия. Это демон женского пола, разновидность вампира из античной мифологии. Изначально она была прекрасной женщиной, но горе превратило ее в уродливого, не знающего покоя демона, пожирающего детей. Одно из ее свойств — способность принимать различные обличия. Ее имя также может употребляться в плуралисе. Важным для прояснения ее сущности является отрывок из Исайи 34: 14, где описывается опустошение земли (как божья кара):

*et occurent daemonia onocentauris
et pilosus clamabit alter ad alterum
ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem.*

И демоны будут встречаться с ослокентаврами
И косматые существа будут перекликаться
Здесь легла ламия и нашла себе место отдыха.

В оригинале стоит не *lamia*, а *lilit*, демон женского пола в семитской мифологии. Лилит может летать, она опасна для мужчин, которых она соблазняет и, вступив в интимную связь, убивает, а также для маленьких детей. Интересно, что Иероним в «Комментариях к книге Исайи» пишет про ламию (Лилит в оригинале), что некоторые евреи верят, что она «Эриния, то есть Ярость» [Adriaen 1963: 76–78].

Это существо, впервые введенное в обиход латинским переводом Библии, позднее было заимствовано вновь, но уже ирландское культурой [Contreni 1976, 424; Ó Néill, 290–91]. В глоссе IX в. (датируемой 867 или 877 г.), которая приписывается Иоанну Скоту Эриугене, оно объясняется следующим образом: «*lamia monstrum in feminae figura .i. morigain*», «ламия — это чудовище в форме женщины, т. е. *morigain*». Морриган здесь приравнена к демону женского пола; основанием для сопоставления послужила, вероятно, способность менять облик.

Таким образом, Морриган определяется как лживый демон и приравнивается к опасному демону женского пола из семитской и античной мифологии в вышеупомянутых глоссах. Последним пунктом нашего исследования является идентификация богини войны с античными фуриями. То, что эти богини нижнего мира считались демоническими в раннеирландских текстах, может быть выведено из их эпитета *dennach* и их последующего развития. В ранней версии «Битвы при Маг Рат» о Конгале Каэхе говорится, что его воодушевляет Сатана [CMR: 76–77]. В среднеирландском тексте «Пир в Дуне-на-Гед» Сатану заменяет *in fúir dennach*, «демоническая фу-

рия», называемая Тисифоной [Lehman 1964: 289–291]. Ранненовоирландская версия «Битвы при Маг Рат» сообщает, что всю жизнь он был под влиянием трех адских фурий, Алекто, Мегеры и Тисифоны [O'Donovan 1842: 166–169].

Знаменитый пример отождествления богини войны и фурии мы находим в Версии I «Похищения...», в отрывке, приведенном выше, когда Морриган пророчествует в облике птицы, сидящей на каменном столбе, быку Донну Куальнге. В тексте стоит буквально следующее: «Allechtu... noch is í in Mórrígan són» («Алект... то есть это Морриган») (строка 955). Рудольф Турнайзен указывал, что *Allechtu* — это фурия Алекто в «Энеиде» Вергилия (vii 323 и сл.) [Thurneisen 1915, 208]. Основанием для такого сопоставления послужило, видимо, то, что ирландская богиня могла выступать в облике птицы, а у ее античного аналога были крылья. Недавно Джоан Корталс заявил, что в пророчестве Морриган также содержатся отсылки к «Энеиде» [Corthals 1996: 23–25]. Во-первых, это выражение «cluiph Cuailngi coigde dia» [TBC I: 961], которое он переводит «Богиня с Коцита низвергнет Куальнге» (24). *Coigde* он считает ирландским аналогом латинского *Cocytia*; *Cocytia virgo* названа в «Энеиде» Алекто (vii 479). Во-вторых, Корталс предполагает, что пророчество о быке, поедающем очень зеленую траву на болотах в мае, после чего следует битва [TBC I: 959–960], может быть аллюзией на оленя, который ищет прохлады на берегу реки (*Aeneid*, vii 495), а потом его травят собаки, сведенные с ума Алекто, и это также является прологом к битве.

Попробуем показать, что автор Версии I заимствовал имя Алекто, эпигет *Cocytia* и аллюзию на оленя из-за несомненных параллелей между фуриями в «Энеиде» и Морриган в «Похищении...». Параллели, которые будут сейчас обсуждаться, не могут считаться заимствованиями в прямом смысле слова. Однако они могли показаться автору Версии I столь поразительными, что он, возможно, решил использовать приведенные выше заимствования, чтобы подчеркнуть сходство богинь. В качестве доказательства ограничимся только их общими чертами, опустив различия, которых, безусловно, очень много.

Образ, схожий с образом Морриган, сидящей на каменном столбе в облике птицы, мы находим в описании гарпии Келайно, которая называет себя самой великой из фурий (*Furiae*) (*Aeneid*, iii 252). В этом отрывке гарпии описываются как птицы с девичьими лицами, когтями и крыльями (iii 216–17, 226). Келайно сидит на высокой скале и пророчествует Энею и его спутникам (iii 245–257).

Другие образы Морриган похожи на описание фурии (*Erinys*) Алекто в седьмой книге «Энеиды». Ее крылья упоминаются несколько раз (vii 408, 476, 561). Она многолика, любит войну и ярость, появляется в страшных обликах (vii 325–29). Ср. разные облики Морриган: птица, молодая женщина, животные и старуха. Особенно интересно сравнить встречу Алекто

и война Турна и встречу Морриган и Кухулина. Алектто предстает перед Турном в облике жрицы Юноны. Она сообщает ему послание богини, открывая тайны и подстрекая к войне. Тем не менее он насмехается над ней: она, старуха, должна смотреть за статуями богов и храмами. Война и мир — дело людей. Придя в ярость, Алектто показывается в своем истинном облике и сообщает о том, что она — фурия и в ее руках жизнь и смерть (vii 413–55). Это можно сравнить с эпизодом, где дочь короля предлагает Кухулину помощь в бою, от которой тот отказывается (см. выше). Дочь короля олицетворяет секс, а старая жрица — религию: обоим говорят, что война — не их дело, поскольку они женщины. И та, и другая в ответ показывают свою истинную сущность: обоим воинам повстречались яростные сверхъестественные женщины, тесно связанные с войной.

И Турн, и Кухулин после этого погибают в битве, и во время их смерти появляется птица. Юпитер посылает одну из фурий как знак смерти Турна. Фурия принимает облик маленькой птички, предвестника несчастий, которая садится на могилы и заброшенные дома. Эта птица начинает кричать и биться в лицо Турна и его шит, и он понимает, что обречен. Богиня страха сковывает его храбрость, и вскоре он погибает (*Aeneid*, xii 853–68, 894–918). Кухулина смерть настигает не в «Похищении...», а в саге «Великое поражение при Маг Муиртемне»: на плечо ему садится птица (*ennach*), прямо перед тем, как ему отрубает голову. При этом сказано, что «не прилетали донныне птицы на этот камень» [BL ii: 14056–57]. Не является ли это аллюзией на Алектто / Морриган, севшую в птичьем облике на каменный столб? Следует отметить, что Морриган принимает облик *ennach* после своего исцеления в версиях Н. 2 17 и Эгертон 93 [Windish 1905: 334 n1].

Помимо данного ирландского повествования, использовавшего античные тексты как источники вдохновения, существуют также ирландские адаптации античных текстов. С ними связан последний пример отождествления богини войны с фуриями.

В среднеирландском тексте «Разрушение Фив» [Togail na Tebe] несколько богинь из текста-источника, *Фиваиды* Стация, обозначаются как Бадб. Самая главная из них — это фурия Тисифона, *in Fúir demnach dásachtach*, «демоническая, яростная фурия» (строка 182, о демоническом виде см. также строки 193–94), названная бадб в нескольких местах (строки 193, 3452, 3460, 3464, 4313), как и ее сестра Мегера (строки 4336, 4348). Иногда в «Разрушении Фив» упоминаются вообще *badba*, то есть бадб обобщенно, без дальнейшей конкретизации, а в соответствующих местах текста-источника мы часто находим фурий. И, наконец, интересно отметить, что в «Разрушении Фив» королева Иокаста названа *morrigan* (строка 88), в то время как текст-источник, хотя и в другом месте, сравнивает ее со старейшей из фурий (*Eumenides*) (*Thebaid* vii 477). В саге фигурирует также огромное яростное демоническое чудовище (строка 521), по поведению напоминающее ламию; в «Фи-

ваиде» говорится, что оно было зачато на ложе фурий (*Eumenides*) (*Thebaid* vii 597–98). Таким образом, в «Разрушении Фив» мы находим многочисленные доказательства того, что фурии в ирландском тексте обозначаются с помощью ирландской богини войны, а их демоничность очевидна.

Наконец, в среднеирландском тексте «*In cath catharda*» [ICC] Бадб битвы (*in Badb catha*) подстрекает воинов к сражению, в то время как в тексте-источнике («Фарсалия» Лукана) мы находим в одном месте фурию (*Erinys*) (*Pharsalia* i 527, ср. [ICC, 902], а в другом богиню войны Беллону (*Pharsalia* vii 567–568, ср. [ICC, 5955]). Когда необходимо пророчество об исходе битвы, призывается дух из подземного мира и пробуждаются inferнальные божества. Среди них есть и три фурии (*tri dásachtaide*) — Алект, Тисифона и Мегера ([ICC, 902], ср. *Pharsalia*, vi 695). Потом в тексте они обобщенно названы демонами ада ([ICC, 4196], ср. *Pharsalia* vii 730–744).

Таким образом, мы возвращаемся к «демонам», используемым для прорицания о предстоящей битве (см. также [ICC, 3967], где демоны являются именно *источником* пророчеств). Начали мы с использования демонов для сообщения-«предсказания» относительно прошлых битв. Надеюсь, нам удалось показать, что ирландские богини войны являются самыми подходящими кандидатами для того, чтобы прояснить происхождение этих демонов.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Adriaen 1963 — *Adriaen M. S. Hieronymi presbyteri opera*, I: Opera exegetica, 2: Commentariorum in Esaiam libri I–XI // CCSL 73. Turnhout, 1963.
- Anderson 1961 — *Anderson A. O. Life of Columba*. Edinburg, 1961.
- Borsje 1996 — *Borsje J. From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil*. Turnhout, 1996.
- Carey 1994 — *Carey J. The Uses of Tradition in Serglige Con Culainn* // *Ulidia*. Belfast, 1994. P. 77–84.
- CGG — *Cogadh Gardhel re Galliaibh, the War of the Gaedhel with the Gail or the Invasion of Ireland by the Danes and other Norsemen*. London, 1865.
- CMT — *Cath Maige Tuired: the second battle of Mad Tuired* / Ed., tr. E. A. Gray // ITS 52. Naas, 1982 (repr. 1995).
- CML — *Cath Maighe Léna* / E. O'Curry: *Cath Maighe Léána* / Ed. K. Jackson // *Medieval and Modern Irish Series* 9. Dublin, 1938 (repr. 1990).
- CMM — *Cath Maige Mucrama: the battle of Mag Mucrama* / Ed. M. O Daly // ITS 50. Dublin, 1975.
- CMR — *Cath Mag Rath* // FDG.
- Contreni 1976 — *Contreni J. J. The biblical glosses of Haimo of Auxerre and John Scottus Eriugena* // *Speculum* 51 (1976). P. 411–434.

- DIL — Dictionary of the Irish Language. Dublin, 1913—.
- FDG 1842 — The Banquet of Dun na n-Gedh and the Battle of Magh Rath. An Ancient historical tale / Ed. with tr. J. O'Donovan. Dublin, 1842 (repr. 1995).
- Fianaigecht — The chase of Síd na mBan Finn and the death of Finn / Ed., tr. K. Meyer // Fianaigecht, Todd Lecture Series 16. Dublin, 1919 (repr. 1993). P. 52–99.
- Henry 1958 — *Henry P.L.* The goblin group / Etudes celtiques. Vol. VIII. F 2. Paris, 1959.
- ICC — In cath catharda: the civil war of the Romans, an Irish version of Lucan's Pharsalia / Ed., tr. W. Stokes // Irische texte. IV. 2. Leipzig, 1909.
- James 1924 — The apocryphal New Testament, being the apocryphal gospels, acts, epistles, and apocalypses / Tr. M.R. James. Oxford, 1924 (repr. 1989).
- Kelly 1988 — *Kelly F.* A Guide to Early Irish Law. Dublin, 1988.
- Lehman 1964 — Fled Dúin na nGéd / Ed. R. P. M. Lehmann // Mediaeval and Modern Irish Series 21. Dublin, 1964.
- Meyer 1891 — Anecdota from Irish MSS I: Inmael and Inecen / Ed., tr. K. Meyer // Gaelic J 4 (1891).
- Meyer 1894 — The story of the death of Maelodrán mac (or húa) Dimma Chróin / Ed., tr. K. Meyer // Hibernica minora, Anecdota Oxoiensa. Oxford, 1894.
- Meyer 1899 — The song of the sword of Cerball / Ed., tr. K. Meyer // Revue Celtique 20 (1899). Paris, 1899. P. 7–12.
- Meyer 1912 — Sanas Cormaic: an Old-Irish Glossary / Ed. K. Meyer // Anecdota from Irish manuscripts iv. Halle; Dublin, 1912.
- MU — Mesca Ulad / Ed. J.C. Watson // Mediaeval and Modern Irish Series 13. Dublin, 1941 (repr. 1983).
- Ó Cathasaigh 1994 — *T. Ó Cathasaigh* Reflections on *Compert Conchobuir* and *Serglige Con Culainn* / J.P. Mallory, G. Stockman (eds.) // *Ulidia* (1994). P. 85–90.
- O'Donovan 1868 — Sanas Chormaic: Cormac's glossary / J. O'Donovan, W. Stokes (tr.). Calcutta, 1868.
- Ó Néill 1983 — *P.P. Ó Néill* The Old-Irish words in Eriugena's biblical glosses / Jean Scot écrivain: actes du IV Colloque international Montréal, 28 août — 2 septembre 1983. Montreal; Paris, 1986. P. 287–297.
- Ó hUiginn 1989 — *R. Ó hUiginn* Tongu do dia toinges mo thúath and Related Expressions / D. Ó Corráin, L. Breatnach and K. McCone (eds.) // *Sages, Saints and Storytellers. Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*. Maynooth 1989 (Maynooth Monographs 2). P. 332–341.
- Sayers 1991 — *Sayers W.* Airdrech, Sirite and Other Battle Spirits / *Eigse*. № 25. Dublin, 1991. P. 45–55.
- SCC — *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon // Mediaeval and Modern Irish Series 14. Dublin, 1953 (repr. 1975).

- Silverstein, Hilhorst 1997 — Apocalypse of Paul: a new critical edition of three long Latin versions / Ed. T. Silverstein, A. Hilhorst. Geneva, 1997.
- Smith 1934 — Cormac and the *geilti glinni* / Ed. R. M. Smith // Irish texts iv. London, 1934.
- Stokes 1900 — O'Mulconry's glossary / Ed., tr. W. Stokes // Archive für celtische Lexicographie I. Halle, 1900. S. 232–324, 473–481.
- Stokes 1899 — The Bodleian Amra Choluimb Chille / Ed. W. Stokes // Revue celtique. (20). Paris, 1899. P. 10–55, 132–183, 248–289, 400–437.
- Stokes 1901 — The destruction of Da Derga's Hostel / Ed., tr. W. Stokes // Revue Celtique 22 (1901). Paris, 1901. P. 9–61, 165–215, 282–329, 390–437.
- TBC I — Táin by Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1976.
- TBC L — Táin by Cúalnge from the Book of Leinster / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1967.
- TBC S — The Stow version of Táin by Cúalnge / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1961.
- TBDD — Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1963.
- TBF — Táin bó Fraich / Ed. W. Meid. Dublin, 1967.
- Thurneisen 1915 — *Thurneisen R.* Zur Táin Bó Cúailnge // ZCP. 10 (1915). S. 205–208.
- Togail na Tebe — Togail na Tebe: the Thebaid of Statius / Ed. G. Calder. Cambridge, 1922.
- Windisch 1905 — Die altirische Heldensage Táin Bó Cúailnge nach dem Buch von Leinster, in Text und Übersetzung mit einer Einleitung [und Wörterverzeichnis] / Ed. E. Windisch. Leipzig, 1905.

Перевод А. Б. Черкасской



**III. ЖЕНА-ПРОРИЦАТЕЛЬНИЦА
В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Т. А. Михайлова

**«ЗАГОВОР НА ДОЛГУЮ ЖИЗНЬ»:
К ПРОБЛЕМЕ ОБРАЗОВ «ДОЧЕРЕЙ МОРЯ» И «ВОЛН СУДЬБЫ»
В ИРЛАНДСКОЙ МИФОПОЭТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ**



Краткий поэтический текст, называемый условно «Заговором на долгую жизнь», является одним из редчайших для ирландской традиции примеров непосредственной трактовки того, что может быть обозначено как «концепт судьбы», — для кельтских нарративных памятников сюжет сложный, прямо не обозначенный, хотя на сюжетном уровне постоянно присутствующий «за кадром».

Сам Заговор настолько темен и сложен, что, наверное, почти невозможно было бы интерпретировать его полностью. Как пишет в примечании к последнему изданию Дж. Кэри, «с тех пор, как *Cétnad n-Aíse* был впервые опубликован, о нем практически ничего не было написано, по той простой причине, что никто не знает, что с ним делать» [Carey 1998, 128]. И это понятно, поскольку этот текст необычайно разнообразен в том, что касается его собственно идеологической концептуальности: именно поэтому его трудно интерпретировать целиком, от начала и до конца, что, впрочем, не мешает все же обратиться к анализу отдельных его фрагментов, в той или иной степени объединенных некой общей идеей. Но обращаясь к «Заговору на долгую жизнь», мы преследуем еще и дополнительную задачу: мы хотим ввести данный текст в обиход отечественной науки и сделать его доступным для всех, кто в той или иной форме интересуется фольклором, заговорами и мифопоэтической реконструкцией. Надеемся, что этот текст послужит хотя бы сравнительным материалом для чьих-то дальнейших реконструкций.

Со своей стороны позволим себе лишь предложить ряд возможных прочтений отдельных его строк.

Пользуемся возможностью привести этот небольшой текст полностью в оригинале и с нашим параллельным переводом (перевод, как мы понимаем, в данном случае достаточно условен, поскольку почти каждая строка Заговора нуждается в особом толковании).

Cétnad n-Aíse

*Admuiniur secht n-ingena trethan,
dolbte snáthi macc n-aesmár.
tri bás uaim rouccaíter,
trí aes dam dorataíter,
secht tonna tocid dom doradálter.
ním choillet messe fom chuairt,
i llúrig Lasrén cen léniud.
Ní nascar mo chló ar chel.
Domthí aes,
ním-thí bás
corba sen.
Admuiniur m'argetnia,*

Я мысленно обращаюсь к семи дочерям моря,
которые делают нити сыновей долгой жизни.
пусть три смерти от меня будут взяты,
пусть три жизни мне будут даны,
пусть семь волн судьбы на меня прольются.
пусть не повредит мне зло на моем пути,
в панцире сверкающем без изъяна.
Не связана моя слава с гибелью.
Пусть придет ко мне жизнь (век),
пусть не придет ко мне смерть,
пока я (не) стану старым.
Я мысленно обращаюсь к моему серебряному
герою, (?)

nád ba, nád beba.
Aimser dom dorindnastar
findruni feba.
Ro órthar mo richt,
ro soerthar mo recht,
ro mórthar mo nert.
Niá ellam mo lecht,
ním-thí bás for fecht,
ro firthar mo thecht.
Ním-ragba nathir díchuinn,
ná doirb dūrglas,
ná doel díchuinn.
Ním-millethar teól,
ná cuire ban,
ná cuire buiden.
Domthí aurchur n-aimsire
ó Ríg na n-uile.
Admuiniur Senach sechtaimserach,
conlatar mná síde
for bruinnib buais.
Ní báitter mo shechtchaidel.
Am dún díthogail,
am ail ansuichthe,
am lia lógmar,
am sén sechtmainech.
Ropo chétach, cétbliadnach,
cach cí díib ar uair.
Congair cucum a lessa.
Rop é rath in Spirto Noib form-sa.

который не умер, который не умрет.
 Время пусть будет мне пожаловано
 твердостью белой бронзы.
 Пусть позолотится мой облик,
 пусть освободится мое право,
 пусть возвеличится моя сила.
 Пусть не будет близкой моя могила,
 пусть не придет ко мне смерть в дороге,
 пусть будет истинным мой путь.
 Пусть не схватит меня ни змея неразумная,
 и ни злой серый червь,
 и ни жук неразумный.
 Пусть не будет мне вреда от разграбления,
 или общества женщин,
 или общества воинов.
 Пусть придет ко мне установление времени
 от Короля всего.
 Я мысленно обращаюсь к Старцу семи времен,
 которого вскормили женщины из сидов
 грудями жидкостью/мудростью.
 Пусть на потухнет мой семисвечник.
 Я — неприступная крепость,
 Я — неподвижная скала,
 Я — драгоценный камень,
 Я — знак семи сокровищ.
 Пусть буду я сотенным, столетним,
 каждая сотня из них в свой черед.
 Вот призыв ко мне их благословения.
 Пусть будет ограда Святого Духа на мне.

Текст заговора *Cétnad n-Aise*, сохранился в среднеирландской рукописи трактата, посвященного стихосложению, где он приведен как иллюстрация одного из поэтических жанров (см. [Thurneysen 1891]), однако сам язык позволяет отнести его к более раннему времени. Более того, поэтическому тексту в рукописи непосредственно предшествует небольшая прозаическая вставка, как это часто бывает в ирландских рукописях, являющаяся чем-то в роде псевдопролога. Так, в нашем случае в тексте сказано — «Пусть крик Фер Фио защищает меня на моем пути, когда следую я по Равнине Жизни». Персонаж с таким именем, *Fer Fio*, действительно упоминается в «Ульстерских Анналах» — «мудрец Фер Фио, сын кузнеца, аббат Комрайре в Мит, умер в 762 году» [Mac Airt, Mac Niocail 1983, 214]. Данное «авторство», как мы понимаем, может быть лишь псевдоавторст-

вом, и, как это часто делалось в древнеирландской рукописной поэтической традиции, писец мог приписать известному ему лицу текст, созданный им самим, либо знакомый ему по устному преданию. Однако употребление некоторых глагольных форм, а также архаического генитива, действительно, позволяет отнести текст *Cétnad n-Aíse* к древнеирландскому периоду, т. е. примерно к VII–IX вв.

В упомянутом трактате говорится, что тексты типа *Cétnad*, букв. «перво-песнь», могли сочинять и исполнять поэты-филиды, которые находились уже на девятом году обучения поэтическому мастерству (всего «курс» древнеирландского поэта длился 12 лет). В качестве примера в трактате приведено всего четыре текста данного «жанра», однако три другие по сравнению с «Заговором на долгую жизнь» гораздо короче, проще по смыслу и, что главное, более профанны по содержанию — это «Заговор на строительство питейного дома», «Заговор на строительство нового дома» и «Заговор на путешествие». *Cétnad n-Aíse* на их фоне явно стоит особняком и, более того, само обозначение «перво-песни» по отношению к нему выглядит странно: не ясно, что закладывается и что создается при помощи этого текста, который, при первом его прочтении, воспринимается скорее как оберег (или, возможно, как гимн). Действительно, Дж. Кэри предлагает относить данный текст к жанру «брони», или «лорики» (ирл. *lúirech*, из лат. *lorica* ‘панцирь, броня’), восходящему к переносному употреблению слова как «броня праведности» в послании св. Павла к Ефесянам (6: 14). В его издании он помещен рядом с другим текстом, называемым *Faid Fiada* («Крик оленя»), который приписывается самому св. Патрику и в котором автор перечисляет различные беды, от которых он ограждает себя:

Atomruig indiu / niurt tréun «Я ограждаю себя сегодня / высшей силой...»

...Воздвигаю ныне силы эти между мною
И силами зла, что вредят телу моему и душе,
Против речений лживых пророков,
Против темных законов язычников,
Против смутных законов еретиков,
Против храмов идолов,
Против заклинаний женщин, кузнецов и друидов,
Против любого знания, что вредит телу и душе человека...

Поэмы жанра *loricae*, как пишет Кэри, «представляли собой поэмы оградительного характера, эффективность которых, как и других поэтических заклинаний монастырской традиции, осуществлялась благодаря воззваниям к высшим силам: Богу и иным небесным силам, которые должны были оградить автора от зла» [Carey 1998, 127]. Однако, как он отмечает, «Заговор на долгую жизнь» мало похож на другие тексты данного жанра как по

форме, так и по содержанию. Таким образом, как мы видим, в данном случае речь может явно идти о пересечении двух традиций, языческой и христианской, воплощенных в магическом тексте, который в равной (или — не совсем равной) мере принадлежит обеим традициям и опять же с равной мерой относительности и условности с точки зрения жанровой может квалифицироваться и как «перво-песнь», и как «броня» (христианский вариант оберега). Более того, мы полагаем, что в данном тексте, как и во многих других древнеирландских памятниках, может присутствовать и «третий элемент» — античный, поскольку факт знакомства ирландских *literati* как с эпосом Гомера, так и с римскими поэтами общеизвестен. Отделить в данном случае заимствованное от универсального оказывается очень сложно, особенно в том, что касается мифологемы Судьбы.

Обращает на себя внимание первое (повторяющееся в заговоре всего трижды) слово текста — *admuiniur*, которое, восходя к и.-е. основе **men-*, означает не столько 'взываю', сколько — 'обращаюсь мысленным взором, мысленно вижу, думаю о' (ср. в нашем переводе, возможно, не совсем удачно звучащее, но зато точное по смыслу «мысленно обращаюсь»). В словаре ирландского языка в качестве эквивалента глагола *admuinethar* (**ath-moin-*) даются 'remembers, calls to mind' «вспоминает, вызывает в памяти», однако приведенные там же примеры употребления данного глагола в первом лице (в настоящем времени) ясно показывают специфический сакральный узус данного употребления: глагол выступает в функции своего рода клише, обращенного в косвенной форме в божеству или тому, что может быть названо «сакральным прецедентом». Например, *Admuiniur in slanigid foracab Dian Cecht lia miuntir* «Я мысленно взываю (мысленно обращаюсь) к лечению, которое Диан Кехт оставил со своими людьми» (начало лечебного заговора, см. [CDIL-A-1, 63]) или *Admuiniur mor-ithge maicc Eithne ainm* «Я обращаюсь большой молитвой к имени сына Этне (т.е. св. Колума Килле)». Как отмечается в Словаре, «данная форма вводит, как правило, заговоры оградительного характера». Видимо, специфическое употребление рефлекса и.-е. основы **men-* для кодирования не столько ментального, сколько речевого акта, как отмечает современная французская исследовательница Ф. Бадер, может относиться «к идее высшего знания, основанного на внутреннем видении, отчасти — подкрепленном особыми экстатическими практиками профессиональных поэтов, равно как и воинов» [Bader 1997, 6].

Данный заговор, как полагает Дж. Кэри, был создан в период становления в Ирландии христианской веры и поэтому, в отличие от других, близких ему поэм заговорного типа, в которых христианское начало проявляется гораздо более отчетливо, «он является единственным и поразительным свидетельством — хотя мы ничего не знаем и никогда не узнаем ничего о верованиях его автора — сложных переплетений автохтонной традиции и христианской духовности на самом высоком уровне ирландской

церковной иерархии. Но, увы, подробных исследований того, как в ранних ирландских заклинаниях смешиваются язычество и христианство, у нас еще нет» [Carey 1998, 129].

Слова Дж.Кэри о том, что данный текст никогда не привлекался для анализа, не следует понимать буквально. Говоря так, он имел в виду скорее отсутствие подробных интерпретаций поэмы, поскольку «Заговор на долгую жизнь» на самом деле входит в число достаточно известных памятников ранней ирландской традиции и отдельные его строки часто приводятся в качестве иллюстрации того или иного «общего места», возможно, действительно с известной долей поверхностности (см., например, [Калыгин 1986, 24, 102], а также [Калыгин 1998, 152]). В свое время (1919 г.) данному тексту была посвящена работа известного немецкого кельтолога К.Мейера, в которой текст интерпретировался как своего рода сплав языческой и раннехристианской традиций: «Это церковная переработка древнего языческого гимна, к которой впоследствии были добавлены христианские мотивы» [Meyer 1919, 227]. Заговор упоминается также в известной и ставшей классической работе К.Уоткинса «Об этимологии древнеирландского *duan*» [Watkins 1976], где в первую очередь внимание автора обращено на 8-ю строку заговора — *Ní nacsar mo chlu ar chel* «Моя слава не связана с гибелью», в которой Уоткинс видит рефлекс архаической индоевропейской темы, условно названной им «выбор Ахиллеса». Автор поэмы, как пишет он, отказывается от славы, которую могла бы принести ему безвременная, но героическая гибель, ради долгой жизни, а текст в целом может быть интерпретирован как «друидическое заклинание, восходящее к древнейшей индоевропейской фразеологии» [Watkins 1976, 271]. Оставляя в стороне исходную посылку данного вывода (о противопоставлении долгой жизни бессмертной славе), которая в данном случае кажется нам спорной, согласимся с основным выводом Уоткинса о «языческом субстрате» данного текста и попытаемся именно на уровне фразеологии отдельных строк рассмотреть их индоевропейские (или — общекельтские) корни, а более конкретно — попытаться понять, на каком этапе развития становления универсального концепта судьбы находилось древнеирландское общество, коллективное сознание которого было запечатлено анонимным автором заговора.

Тема судьбы в целом и анализ представлений о так называемых «субъектах» судьбы в кельтской традиции, надо сказать, изучена в настоящее время очень мало. В отличие от древнегреческой, римской и германской традиций, имеющих обильную историю изучения самого понятия *судьба*, «литература по вопросу» в нашем случае сводится всего к двум (!) небольшим статьям, Э.Гвинна и А.Г.Ван Хамеля, причем первая написана в 1910 г., а вторая — в 1936.

В чем же дело? Концепт «судьбы» в кельтской традиции в конкретных своих воплощениях оказывается неожиданно смутным, неясным и мало

вербализованным, что, казалось бы, противоречит тому факту, что на уровне нарративном как в ранней саговой ирландской (и валлийской) традиции, так и в более позднем фольклоре мотив предречения судьбы встречается достаточно часто. Отметим также, что необычайно высокий социальный статус друидов в Галлии, как свидетельствуют античные авторы, объяснялся во многом именно их умением предвещать будущее посредством сложной системы мантических ритуалов. Вера галлов в разного рода знамения была столь велика, что, например, галаты, как известно из римских источников, перед сражением, исход которого был предречен как неблагоприятный, могли заранее предать смерти своих детей и женщин, чтобы избавить их от позорного плена. Однако отметим, что ирландцы не являлись непосредственными потомками галлов и античные свидетельства о нравах континентальных кельтских племен вовсе не должны подтверждаться собственно островной традицией, более поздней и, повторяем, далеко не тождественной генетически.

В уже упомянутой нами работе Э. Гвинн приходит к выводу, что «не имеет смысла искать ясную общую концепцию Судьбы в саговой традиции. Мы можем предположить, что к периоду ее становления гэлы еще просто не дошли до стадии размышления о жизненных проблемах» [Gwynn 1910, 163]. «Фатализм кельтов строится на цепи магических действий», — пишет 26 лет спустя А. Ван Хамель [Van Hamel 1936, 210], отчасти ему возражая, но отчасти и соглашаясь с идеей, что «концепт судьбы» у древних кельтов в привычном для нас понимании сформирован еще не был. Естественно, собственного аргументированного мнения по данному вопросу мы не имеем и иметь не можем, поскольку эта проблема действительно требует очень глубокого изучения. В качестве предварительного замечания выскажем, однако, предположение, что эпизоды, которые сквозь призму наших представлений о судьбе и детерминизме в целом интерпретируются нами сейчас как «предсказания», самими носителями и создателями традиции, видимо, осмыслялись как-то иначе, но это не означает, что понятия о предопределении в какой-то специфической форме у кельтов не было вообще и что фигур, которые могут быть названы «агенсами судьбы», в кельтской традиции мы найти не можем.

Какие же конкретные образы принимает тема судьбы в нашем тексте?

snáthi macc n-aesmár (строка 2) — «нити сыновей долгой жизни». Обращение к теме «прядения нити жизни» в фокусе «древнейшей индоевропейской фразеологии» вызывает в памяти целый ряд достаточно известных образов женщин, которые прядут «жизненную нить» каждого человека, определяют его судьбу и время его смерти. Так, древнегреческие сестры-Мойры определяют судьбу человека еще до его рождения, причем если Лахесис («дающая жребий») и Атропос («неотвратимая») составляют, так сказать, «рамочную конструкцию» жизненного сценария, то само его разыгрыва-

ние осуществляется при помощи Мойры Клото (букв. «прядущей»). Тема «прядения судьбы» или «прядения жизни» встречается и в обрядовом диалоге хеттского царя с богиней Нижнего мира, который воспроизводился во время ритуала сооружения нового дворца: «Истустая и Папаия, древние богини Нижнего мира, стоят на коленях. — И что они делают? — Одна держит прялку, и обе держат полные веретена. И они прядут годы царя. И годам (царя) нет ни конца, ни счета» (цит. по [Ардзинба 1982, 88]). Аналогичным образом, древнескандинавские норны при рождении героя начинают «прясть его судьбу». Как пишет о данном образе в целом Р.Онианс, «богатство легенды, которая вырастает вокруг этой веры, делает смешной любую попытку смотреть на нее как просто на фигуру речи. Славяне также имели богинь, которые осуществляли подобную функцию, также, по-видимому, как древние индусы и цыгане. В римской поэзии, где, однако, имели место греческие влияния, прядение Парками судеб является общим местом» [Onians 1954, 352]. Ср. в недавно опубликованной работе греческого автора Г.Гианакиса «Мотив судьбы-как-пряжи»: «Метафорическое сопоставление жизни с нитью является достаточно древним и, как кажется, восходит к прото-индоевропейской общности. Эта идея соотносится с верой в то, что человеческая жизнь прядется некой сверхчеловеческой или даже сверхбожественной (superdivine) силой, которая во многих традициях персонализуется в концепт Судьбы» [Giannakis 1998, 1].

Действительно, образ божественной пряжи, как кажется, может быть назван общим местом индоевропейской мифологии, однако сама идея «нити жизни» представляется более сложной и более архаической. Как отмечает В.П.Горан в своей фундаментальной книге «Древнегреческая мифологема судьбы», «наш главный вывод о допустимости предположения, что гомеровские представления о судьбе, связанные с образом богинь-пряж <...> восходят к микенской эпохе, оставляет открытым вопрос о более конкретных особенностях соответствующих возможных микенских представлений» [Горан 1990, 76]. Иными словами, если древнегреческая Мойра, как показывает он же, «восходит к какой-то древней хтонической фигуре, трансформировавшейся в мифологическую богиню судьбы с переосмыслением ее функций» [Там же, 141], то не является ли тема «прядения судьбы» в свою очередь контаминацией фигуры хтонического божества смерти и плодородия с общими представлениями о жизни и судьбе как о «нитях» или «путах», которые могли функционировать до некоторой степени самостоятельно? В традиции древнескандинавской, кроме упомянутых Норн, судьбой воинов ведают также валькирии, которые «решают участь сражающихся, располагаясь над армиями и приготавливая пути для стороны, которой они не покровительствуют» [Сахно 1994, 241]. Ср. упоминания в висах валькирий, ткущих из кишок «ткань боевого значка» юному конунгу (см. [Ганина 1997, 152]. Можно также обратить внимание на универсальность рас-

пространения в народных верованиях разных народов представлений о веревках, узлах, путях, тканях и сетях, принимающих иногда конкретную форму браслетов, поясов и ожерелий и исполняющих функции особых «амулетов судьбы». Как полагает Г. Гианакис, «идея «судьбы-как-пряжи» базируется на конкретных образах, связанных с искусством и ремеслом, которые в свою очередь метафорически описывают при помощи конкретных терминов многие элементы культурной, духовной и социальной жизни» [Giannakis 1998, 15], что, впрочем, не противоречит идее относительно поздней контаминации представлений о «жизни как нити» и о некоем хтоническом божестве, управляющем миром.

Однако, обращаясь к нашему тексту и, шире, — к традиции древнеирландской, мы должны отметить, что классического, полностью сформировавшегося и имеющего свою номинацию образа «пряжи судьбы» в ней, пожалуй, нет. Редким примером, относящимся к данной теме, может быть назван эпизод с пророчицей Федельм из саги «Похищение быка из Куальнге»: при подробном описании внешнего облика и одежды персонажа упоминается, что она «плетет бахрому» (?), а в руке держит «станок из светлой бронзы с семью золотыми полосками на концах» [Похищение быка из Куальнге 1985, 126] (ср. в оригинале — *Is amlaid boi ind ingen ic figi chorrthairi 7 claideb findruini ina láim deiss cona secht n-aslib do dergór inna déssaib* [O'Rahilly 1970, 5]). Характерен в данном случае комментарий С.В.Шкунаева: «Трудно понять, что имеется в виду. Несомненно, что провидица каким-то особым магическим образом сплетала нити на своем станке, прежде чем предречь будущее» [Похищение быка из Куальнге 1985, 466]. Данный эпизод позволил М. Энрайту в книге «Дама с чашей меда» сделать вывод о несомненной близости кельтской и германской традиций в том, что касается разработанности персонифицированных представлений о судьбе как пряже. Как он пишет, «как и пророчицы германской традиции, она также держит в руке станок, веретено и также исполняет особые функции именно в военной сфере» [Enright 1996, 193]. Однако несомненное сходство еще не доказывает генетического тождества. Мы полагаем, что данная тема, тема прядения или тканья «судьбы», могла быть привнесена извне, по крайней мере, других примеров, в которых бы пророчица была занята чем-то вроде прядения, мы не знаем. В указателе сюжетов древнеирландской литературы Т. П. Кросса нами был обнаружен только один пример мотива «персонификация судьбы» (М 301.8), однако иллюстрируется он совсем другим эпизодом (соитие будущего короля с безобразной старухой, олицетворяющей его судьбу и ожидающую его верховную власть, происходящее как плата (sic!) за некое чудесное питье, которое и является олицетворением одновременно и власти над страной, и индивидуальной судьбы короля) [Cross 1969, 393].

Но выражая сомнение в существовании оформленной фигуры судьбы как пряжи в кельтской традиции, мы можем, однако, обратить внимание на

достаточно распространенную в ирландском фольклоре тему прядения и волшебных прях, которые в опосредованной форме могут действительно оказать влияние на человеческую судьбу, а также на мотив чудесной нити, которая связывает человека из этого мира с миром потусторонним.

Так, сиды, обитательницы чудесных холмов в ирландском и шотландском фольклоре, известны своим умением искусно прясть. В Донеголе, например, существует поверье, что если на ночь хозяйка оставит в прялке пряжу, то наутро она будет изорвана, потому что ночью придут сиды и уничтожат работу, которая, по их мнению, недостаточно совершенна. При этом, с другой стороны, в ряде быличек рассказывается о том, как сиды помогают молодой девушке научиться прясть и даже, обычно — за особый выкуп, могут выполнить за нее работу (ср. распространенный также на континенте сюжет типа «Румпельштильцхен»). Один из фольклорных персонажей, предвещающих смерть, сида Айне (известна в западных районах Ирландии), как считается, прядет нити из лучей солнца, тклет затем золотое полотно и может одарить этой тканью своего избранника, т.е. человека, отмеченного какой-то особой судьбой (ср. также распространенный в ирландской житийной литературе мотив чудесного плаща, сотканного ангелами и подаренного святому при рождении). Однако все названные примеры, как кажется, соотносятся с мотивом «прядения нити судьбы» лишь достаточно опосредованно и, кроме того, являются свидетельствами уже традиции фольклорной, поздней и во многом испытавшей влияние как христианской, так и античной культуры в ее опрощенной форме. Кроме того, не следует забывать и о германском влиянии.

С другой стороны, в ряде текстов, повествующих о посещении Иного мира, мы можем встретить тему чудесной нити-проводника, конец которой прилипает к ладони героя и следуя за которой он попадает на чудесный остров или в иное внебытийное пространство. Так, например, в саге «Плаванье Брана» говорится о том, что когда его корабль достиг острова женщин, «Бран не решался сойти на берег. Женщина бросила клубок нитей прямо в него. Бран схватил клубок рукою, и он пристал к его ладони. Конец нити был в руках женщины, и таким образом она притянула ладью в гавань» [Смирнов 1933, 245]. Дословно повторяющиеся эпизоды встречаются и в других текстах с аналогичным сюжетом. Данный мотив, мотив нити — проводника в мир смерти, может быть соотнесен с темой нити Ариадны, которая в свою очередь соприкасается с темой смерти и судьбы, поскольку, как отмечает В. П. Горан, «лабиринт сам символизировал сферу смерти, из которой происходила человеческая жизнь, в которую она исчезала, и из которой снова возрождалась в непрерывных циклах природы» [Горан 1990, 76]. Данное сопоставление, на первый взгляд — достаточно натянутое, кажется нам, как мы попытаемся продемонстрировать это ниже, в гораздо большей степени соотносимым с образом «дочерей моря, которые

создают нити жизни». Однако установление тождества в данном случае возможно лишь посредством установления чисто языковых соответствий, прослеживаемых уже на уровне достаточно глубокой реконструкции. Поэтому, как нам кажется, следует обратить внимание как на обозначение «нити», так и на сам глагол, с помощью которого эти «нити» создаются.

В «Заговоре на долгую жизнь» для обозначения нити использована лексема *snáth*, обозначающая в современном ирландском «нить, пряжу; веревку», а также (как вторичное) — «область знаний о каком-л. предмете» [Dinneen 1927, 1074]. В древнеирландском эта же лексема обладала гораздо более широким семантическим спектром — «нить, волос, струна арфы, изогнутая линия как элемент книжного орнамента, металлическая витая нить для украшения одежды и вооружения; струя, вода в ручье, водоворот, волна» (см. [CDIL — S, col. 299]), — который может быть условно сведен к общему концепту — «нечто вытянутое, как прямое, так и изогнутое». В среднеирландский период данная лексема обретает переносное значение «нить жизни» > «жизнь», откуда устойчивое словосочетание, используемое в качестве одного из перифрастических обозначений смерти — *snáithghearrad* — «пресечение жизни» (букв. «обрезание нити»). Но какое именно значение лежит в качестве опоры метафоры судьбы и жизни в нашем тексте — нити или струи/волны? Ответить на данный вопрос довольно сложно, поскольку, как мы знаем, уподобление человеческой жизни воде, морской волне, напитку и проч. также достаточно универсально, как и тема «плетения судьбы».

Возведение данной лексемы к и.-е. основе **snē-* с общим значением 'прясть, ткать, вытягивать пряжу в длину', предложенное еще Ж. Вандриесом [Vendryes 1974, 148], находя безусловную поддержку на уровне семантическом, оказывается не оправданным на уровне чисто фонологическом, поскольку ирландское *ā* не может восходить к и.-е. *ē*. Индоевропейская основа **snē-* должна на уровне вокализма дать в кельтском *ī*, что, собственно говоря, и фиксируется в группе корней с общим значением «прясть, вытягивать в длину» — ср. др.-ирл. *sníid* 'прядет, связывает; мучит, терзает' при валл. *nyddu* 'прясть', корн. *nethe* 'то же', брет. *neza* 'то же' [Vendryes 1974: 152]. В то же время др.-ирл. *snáth* (при брет. *neud*, *neudenn* 'нить') с очевидностью возводится к и.-е. основе **snā-/ *snō-*, которая также, в свою очередь, имеет целую группу рефлексов в кельтских языках, связанных общей семантемой «течение, жидкость, пребывание в жидкости». Мы имеем в виду в первую очередь древнеирландскую глагольную основу *sná-*, откуда *snám* 'плавание, пребывание в воде, купание', *snaid* 'плавает' (ср. валл. *nawf* 'плавание', брет. *war neuno* 'переправляться вброд'), а также др.-ирл. *sníad* 'поток, ручей, струя', но также 'волосы, прясть волос' (!).

Таким образом, мы видим, что при несомненной семантической близости древнеирландское обозначение нити восходит не к основе с общим значением «прядения» **snē-*, но скорее — к понятию «поток, струя, течение», фонетически близкому оформленному (**snā-/ *snō-*). Причем, учитывая

бриттские данные, мы можем предположить, что контаминация основ произошла в данном случае еще на уровне кельтской общности и, более того, видимо, мы имеем дело с аблаутными чередованиями одной и той же и.-е. основы **snō-*/**snē-*, обобщающей представления о течении жидкости и вытягивании в длину чего-то типа нити. Интересно также обозначение волос и характеристик волос как *snáth* и *snátheth* — «нитевидный»? — скорее «волнистый» (ср. англ. *stream of hair* ‘прядь волос’, букв. «поток, струя волос»).

Итак, древнеирландское выражение, употребленное в заговоре для обозначения жизни и судьбы, уходит корнями не к теме судьбы-пряжи, а скорее — к общим представлениям о жидкости и влаге как истоках жизни, а также — об отдельных струях и потоках внутри них, символизирующих уже судьбу индивидуальную. На фоне сказанного другие образы, использованные в тексте заговора, «прочитываются» гораздо легче.

dolbtae (строка 2) — «которые создают»... (вариант из другой рукописи *dolbais* — «которые создавали»). Употребленный в тексте заговора для обозначения действия по созданию «нитей» (или «струй») долгой жизни, глагол не принадлежит к числу широко употребительных. Как правило, при помощи данного слабого глагола с именной основой кодируется идея зрительного, иллюзорного объекта при помощи магии. Так, например, в саге «Смерть Кухулина» говорится, что сыновья Галатина, сведущие в магических искусствах *dolbit* <...> *na sluaig*, «создали при помощи магии призрачное воинство» (цит. по [Vendryes 1996, 160]); аналогичным образом в «Книге захватов Ирландии» этот же глагол употребляется по отношению к действиям богини-праматери земли Эйре, которая «создала из камней чудесное воинство, которое начало сражаться с сыновьями Миля» (предками современного гойдельского населения острова) — *ro doilb sluaigu mora fo comair* [Lebor gabala... 1956, 36]. Образованное от данной основы прилагательное *doilbte* имеет значение «призрачный, волшебный, не существующий в реальном мире». Так, в саге «Смерть Муйрхертаха, сына Эрк» оно употребляется при описании того, как женщина-сида (фея) Син создала из папоротника *призрачную* свинью, а из камней — синих воинов с козлиными головами (см. [АММЕ 1980, 13, 14], русский перевод саги — см. [Смирнов 1933]). В качестве существительного данная основа (*dolb*) имеет значение «магия, волшебство; иллюзия, помрачение», откуда, в частности, устойчивое сочетание *dolb-ceo* ‘волшебный туман’, достаточно часто встречающееся в саговой традиции, а также сохранившееся в современном ирландском, в частности, в значении «уныние, меланхолия, временное помрачение рассудка».

По мнению Ж. Вандриеса, основа *dolb-* является этимологическим дублетом к *delb-* ‘создает’ (в более широком смысле) из и.-е. **del-*/**dol-* ‘разделяет, распределяет’ (откуда, кстати, и русское *доля*), в котором при помощи каузативного аблаута с расширителем *-wo-* создается «субсмысл» основы, ограниченный в употреблении и частично в семантическом развитии (см.

[Pokorny 1959, 194]. Интересно, что в текстах, описывающих креативный божественный акт, также употребляется основа *delb-* как кодирующая абсолютно положительную, реальную креацию мира, тогда как то, что «создается» при помощи глагола *dolbaid*, изначально предстает как иллюзорное и мнимое. То есть, согласно Дж. Фрезеру, в данном случае мы имеем дело с более архаической стадией развития представлений о судьбе, еще непосредственно связанных с магией (см. [Фрезер 1931, 73], критику данной концепции см. также [Горан 1990, 82–83]).

Однако следует отметить, что, как полагает Ж. Вандриес, к той же и.-е. основе **del-/dol-* может быть возведено и древнеирландское *dál* ‘часть, порция; отмеченная территория; судьба’ [Vendryes 1996, 16], мифологема, в ирландской традиции прочно связанная именно с женским началом. Ср. также распространенный в саговой традиции мотив приоритетного наделения именно королевой на пиру каждого из присутствующих своей «долей» опьяняющего напитка, символизирующего как настоящие заслуги, так и грядущую судьбу. Более того, именно эта основа употребляется и в пятой строке заговора — *secht tonna tocid dom doradálter* (строка 5) — «пусть семь волн удачи на меня прольются», букв. «...пусть будут мне выделены» или «...пусть я буду ими наделен». Слово *tonn* ‘волна’, как пишет Ж. Вандриес, ссылаясь на Покорного, предположительно восходит к той же основе **snā-/snō-* (*to-snā-*), кодирующей ту же идею «определенной, вытянутой в длину доли жидкости» [Vendryes 1978, Т-109].

Таким образом, мы можем сказать, что строка в целом может быть интерпретирована как «...которые создавали при помощи магии струи долгой жизни», что вплотную подводит нас к обобщенной теме «жидкость как исток бытия», в ирландской традиции достаточно эксплицитно связанной с идеей «женского». Женской природой обладают субъекты судьбы и в нашем тексте.

...*Secht n-ingena trethan* (строка 1) — «семь дочерей моря». Употребленное в тексте «Заговора» слово *trethan* является архаическим назальным генитивом к раннеирландскому *triath* ‘море, бурное море’. Этимология данной лексемы представляется Ж. Вандриесу сомнительной (он отмечает лишь несомненную ее соотнесенность с греч. τριτών «морское чудовище, бог моря, сын Посейдона и Амфитриды», см. [Vendryes 1978, Т-143]), однако само словосочетание «дочери моря» допускает предположение некоторой персонификации данного существа — морского божества и проч. Более того, соотнесение на уровне возможного этимона *triath* с многократно зафиксированной лексемой *Tethra* — «богиня войны; море, бог/богиня моря, Иной мир, находящийся в море, либо за его пределами», как кажется, может прояснить не только происхождение, но и семантику данной лексемы. Так, слово *tethra* возводится Вандриесом к звукоподражательной основе **tetrak-s*, обозначающей во многих и.-е. языках птиц, издающих характерные «тыркающие» звуки — ср. русское *теперев*. Как полагает Вандриес, в

данном случае мы имеем дело с метафорическим обозначением божества как птицы, «как это часто происходит с птицами у кельтов» [Vendryes 1978, T-56]. Но как это соотносится с понятием моря? Как нам кажется, идея звукоподражания, лежащая в основе интерпретации происхождения самой и.-е. основы, может привести к представлению о метафоризации другого рода: корень «имитирует» шум волн, разбивающихся о прибрежные скалы. Таким образом, в основе лексемы *triath*, обозначающей именно бурное море, мы склонны видеть аналогичную имитацию рева волн и, более того, полагаем, что оба слова восходят к одной основе.

Слово *triath* относится к числу малоупотребительных, в форме номинатива оно встречается только в глоссариях. Однако его генитив *trethan* достаточно регулярно используется в словосочетаниях типа *tonn trethan* «волна бурного моря», *techt trethan* «путь через бурное море» и проч. С другой стороны, следует отметить, что сочетание *tonn trethan* встречается также во второй строке знаменитого «Гимна Аморгена», который считается одним из наиболее интересных памятников ирландской архаики. Согласно преданию, поэт, прорицатель и заклинатель из Сыновей Миля, предков современного гойдельского населения острова, при помощи этого текста установил свою власть и власть своего рода над Ирландией. Сам текст носит гимнический характер, однако адресатом-божеством, к которому обращается адресант-адепт, оказывается он сам, что подчеркивается и серией отождествлений, из которых данный текст и состоит. См. в переводе С.В. Шкунаева:

*Я ветер на море,
Я волна в океане,
Я грохот моря,
Я бык семи схваток,
Я ястреб на скале,
Я капля росы... и т. д. [Шкунаев 1991, 52].*

Но отождествляя себя с божественной «волной бурного моря», поэт Аморген не только предстает как эманация природы, как один из элементов Вселенной, но и, в частности, как воплощение архаического божества, предстающего как опьяняющий напиток, приобщение к которому обычно закрепляется в ритуале (ср. Дионисийский культ и проч.). В нашем тексте, возможно, это божество носит имя *Triath*, дочери которого распределяют между людьми удачу, реифицированную в виде сакральных волн-символов.

Идея соотношения женского божества с влажностью и водой является распространенной и настолько универсальной, что мы не считаем нужным в данном случае обращаться к иллюстрирующим ее примерам. Однако, в связи с уже упомянутой нами темой «судьбы как пряжи» и, шире, «жизни как пряжи», отметим все же, например, славянскую Пятницу, которая «иначе называлась льняницей (покровительницей пряжи и льна). В день Пятницы запрещено пряхть, по пятницам нельзя купать детей, кто не постится

в святую пятницу, может утонуть. <...> Соединение женского мифологического персонажа с водой и пряжей отражено в общеславянском мотиве: в восточнославянском варианте баба-яга задает героине работу — прясть, а та убегает от нее, причем путь героине преграждает река. <...> У восточных славян деревянные скульптуры Пятницы ставились на колодцах, ей приносили жертвы, бросая в колодец ткани, выпряденные нитки, льняную кудель и овечью шерсть» [Иванов, Топоров 1991, 458]. Фигура фольклорной Пятницы является непосредственным продолжением образа общеславянской Мокоши, имя которой «связано с корнем „мокрый“, „мокнуть“ (вместе с тем возможна и связь с **mokos-* „прядение“))» [Иванов, Топоров 1991, 374].

Связь идеи первородного хаоса с женским началом в традиции ирландской отмечалась и В.П.Калыгиным, который склонен видеть продолжение архаической темы «жизнь—судьба—влага—женщина» в преданиях о богине по имени Маха (*Macha*), чье имя непосредственно соотносится им со славянской Мокошью [Калыгин 1998, 146–148].

Отметим также распространенный достаточно широко образ либо «морской девы», либо русалки, имеющий в фольклоре разных народов огромное число обозначений, но обладающий стойкой «магистральной темой»: вода — длинные волосы — разделение волос на пряди — связь с миром смерти (в ирландском фольклоре — это Банши, которая, сидя у колодца, чешет гребнем свои распущенные волосы или стирает в реке белье, а также (ее основная функция) своими стонами и рыданиями возвещает о близкой смерти; об истоках образа — см. [Lysaght 1996], а также в нашей рецензии на данное издание [Михайлова 1997]; о «витье судьбы» в германской традиции в связи с темой воды и брода см. также [Ганина 1997]), ср. также литовские Лаумы, божества судьбы, также связанные с темой воды и влаги как первоосновы всего живого.

Интересно отметить, что мотив ритуального «приращения» к божеству, представляющему в виде сакральной жидкости, распространенный достаточно широко, в традиции кельтской сохраняет стойкую связь с женским началом. «Доля», представляющая как *fors vitalis*, «которую человек должен израсходовать до смерти» [Седакова 1990, 54] и которая в иных традициях может реифицироваться в виде пищи, чаще — хлеба, каравая, распределяемого между всеми членами коллектива (см. [Байбурин 1998]), в островных кельтских преданиях воплощается обычно в виде пива, разливаемого на пире женой короля, либо — в виде самой этой жены, соединение с которой обуславливает для правителя законность власти. Ср. в данной связи имена сакральных королей — *Medb* — букв. «опьяняющее питье», *Gorm(f)laith* — «жаркий напиток» (либо «горячая власть») и проч.

В данной связи особый смысл обретает устойчивое фразеологическое выражение *deoch tonna* «напиток волны» (?), на который в свое время обратила внимание Н. А. Николаева (см. [Николаева 2000]). Семантика дан-

ного выражения не оставляет сомнений — так обозначается смерть, причем, как правило, — смерть насильственная. Однако лишь в редких случаях мы можем говорить о том, что источником смерти действительно выступает некий напиток (ядовитое питье — ср., например: *Crimthainn Mór mac fidhaig... conerbailt do dig thongaidh o siair* «Кримтанн Великий, сын Фидага, умер от смертельного питья своей сестры»). Чаще данное выражение обозначает насильственную смерть в более широком смысле, обычно — смерть в бою, причем в тексте говорится о том, что лицо, совершившее убийство, буквально — «поднесло питье смерти (волны)», ср., например, известные слова из саги «Разрушение Дома Да Дерга»: *Fír son, a senláich, ol Conall Cernach. Is sochuide día tarad deoga tondaig anocht ar dorus mBuidni* «Воистину, старый герой, — сказал Коналл Кернах, — многим она (его рука) поднесла напиток смерти этой ночью у дверей Дома».

Н. А. Николаева приходит к выводу, что во всех указанных случаях перифрастически описывается кровь, которую убивающий «выпускает» из тела жертвы. Однако в данной связи не совсем ясно употребление слова «напиток», не ясно, кому он в таком случае предназначен и кем потребляется. Нам кажется, что на фоне всех наших рассуждений более логичным представляется интерпретация данного фразеологизма как своего рода «чаши с ядом» (предположительно также христианское происхождение образа — ср. «Моление о чаше»). Более того, уподобление насильственной смерти ядовитому питью может в ирландских текстах встречаться и в ином чисто словесном выражении. Ср.: *Truagh sin, a Niamh <...> 7 os tusa cedaighis dam dul a ndáil nime* «Горестно, о Ниав <...> и что ты позволяешь мне идти на „долю яда“» (из саги «Смерть Кухулина», словосочетание имеет значение — «неизбежная гибель»).

Итак, отчасти резюмируя все сказанное нами, мы можем сделать вывод, что в первых двух, а также в пятой строке «Заговора на долгую жизнь» кодируется архаический образ морских женских божеств, создающих из воды незримые «струи жизни». Данный образ представляется нам более древним, чем близкие к нему образы греческих Мойр и иных подобных им «прях судьбы», которые уже расстались с водной стихией.

Однако наш анализ мы не считаем окончательным и полагаем, что мы скорее поставили вопросы, чем дали ответы на них. Более того, как мы отмечали, нигде в известном нам фольклорном или раннесредневековом письменном ирландском материале нами не был встречен аналогичный образ «дочерей моря, пряжущих нити жизни», но тем не менее именно он был в 1900 г. использован Йейтсом в стихотворении «При свете луны» (*Under the Moon*, написано 3 сентября, впервые опубликовано в журнале «*Speaker*» 15 июня 1901 г.). Так, перечисляя образы героев древних времен, которые видятся ему в неясном лунном свете (Ланселот, Артур, Гиневра, Финн, Брануэн и др. — набор достаточно банальный), он пишет:

Land-under-Wave, where out of the moon's light and the sun's
 Seven old sisters wind the thread of long-lived ones
В стране под волнами без света луны и солнца
Семь старых сестер плетут нити тех, кто долго живет.

Английское словосочетание *long-lived ones* настолько точно передает ирландское *taicc n-aesmar* (букв. «сыновья долголетия», причем *tacc* 'сын' часто входит в именную группу с общим значением «некто, связанный с чем-либо», например *tacc bais* 'сын смерти' — «убийца» и проч.), что знакомство Йейтса с текстом «Заговора» кажется несомненным. Этот факт явно был упущен многочисленными комментаторами поэзии Йейтса, которые, как правило, темные и неясные места склонны были интерпретировать в духе мистицизма и приписывать членству Йейтса в «Золотой заре» (семь сестер — семь планет...). В данном случае средневековый кельтский контекст явно делает такую интерпретацию надуманной. Но английский перевод текста Заговора вышел только в 1916 г., а издание оригинала с немецким комментарием Турнейзена, вышедшее в 1891 г. в Халле, вряд ли было Йейтсу знакомо. Возможно, источником в данном случае могло послужить устное сообщение кого-либо из его окружения, к тому же стихотворение было написано во время пребывания в гостях в поместье лэди Грегори — одного из активнейших деятелей возрождения ирландской традиционной культуры и языка. Как можем мы предположить, она с изданием Р. Турнейзена могла быть знакома. Впрочем, источником образа мог быть и некий фольклорный сюжет, нам не известный и по какой-то причине не вошедший в число сюжетов и тем, описанных в многочисленных указателях и справочниках по традиционной культуре Британских островов...

Но интересно в данном случае, что Йейтс употребляет глагол *wind* 'прядут, плетут', поскольку стоящий в тексте более архаический образ распределения сакральных струй, видимо, уже был ему чужд, а тема «пряжа судьбы» казалась более очевидной.

ЛИТЕРАТУРА

- Ардзинба 1982 — Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
 Байбури 1998 — Байбури А. К. Обрядовое распределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры. Сб. памяти Л. М. Ивлевой. СПб., 1998.
 Ганина 1997 — Ганина Н. А. Vefr ofinn: к истолкованию *Njáls saga* 157 // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. 3.
 Горан 1990 — Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.
 Иванов, Топоров 1991 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Мокошь; Пятница // Мифологический словарь. М., 1991.

- Калыгин 1986 — *Калыгин В. П.* Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.
- Калыгин 1998 — *Калыгин В. П.* К истокам древнеирландского этиологического мифа // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1998. № 1.
- Карев 1988 — *Карев В. М.* Судьба // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
- Михайлова 1997 — *Михайлова Т. А.* [Рец. на кн.: *P. Lysaght. The Banshee. The Irish Supernatural Death Messenger*] // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. 3.
- Николаева 2000 — *Николаева Н. А.* Напиток смерти // Представления о смерти и локализация Иного мира у кельтов и германцев (в печати).
- Похищение быка из Куальнге 1985 — Похищение быка из Куальнге / Сост. и пер. Т. Михайловой и С. Шкунаева, коммент. С. Шкунаева. М., 1985.
- Сахно 1994 — *Сахно С. Л.* Уроки рока: опыт реконструкции «языка судьбы» // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
- Седакова 1990 — *Седакова О. А.* Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Смирнов 1933 — Ирландские саги / Пер. А. А. Смирнова. Л.; М., 1933.
- Фрезер 1931 — *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. М.; Л., 1931. Вып. 1.
- Шкунаев 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии / Сост., пер. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991.
- Bader 1997 — *Bader Fr.* Voix Divines: réflexions métalinguistiques Indo-Européens // Studies in Honor of Iaan Puhvel. Part two. Mythology and Religion. Washington. 1997.
- AMME 1980 — *Aided Muirchertaig Meic Erca* / Ed. L. Nic Dhonnchada. Dublin, 1980.
- Carey 1998 — *Carey J.* King of Mysteries. Early Irish Religious Writings. Dublin, 1998.
- CDIL — Contributions to a Dictionary of the Irish Language (продолжающееся издание).
- Cross 1969 — *Cross T. P.* Motif-Index of Early Irish Literature. New York, 1969.
- Enright 1996 — *Enright M. J.* Lady with a mead cup. Ritual, prophecy and lordship in the European warband from La Tène to the Viking age. Dublin, 1996.
- Dinneen 1927 — *Dinneen P. A.* Irish-English Dictionary. Dublin, 1927.
- Giannakis 1998 — *Giannakis G.* The «Fate-as-Spinner» motif: a Study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo-European // Indogermanische Forschungen. 1998. Bd. 103.
- Gwynn 1910 — *Gwynn E.* On the Idea of Fate in Irish literature // Journal of the Ivernian Society, 1910. Vol. 2.
- Lebor gabala... 1956 — *Lebor Gabala Eremn.* The Book of the Taking of Ireland. Part. V / Ed. R. A. S. Macalister. Dublin, 1956.
- Lysaght 1996 — *Lysaght P.* The Banshee. The Irish Supernatural Death Messenger. Dublin, 1996.
- Mac Airt, Mac Niocaill 1983 — *Mac Airt S., Mac Niocaill G.* The Annals of Ulster. Dublin, 1983.

- Meyer 1919 — *Meyer K.* An Old Irish prayer for long life // A Miscellany Presented to John Macdonald Mackay. Liverpool, 1919.
- Onians 1954 — *Onians R. B.* The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge, 1954.
- O’Rahilly 1970 — *Táin bó Cúalnge* from the Book of Leinster / C. O’Rahilly (ed.). Dublin, 1970.
- Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd I–II.
- Thurneysen 1891 — *Thurneysen R.* Mittelirische Verslehren // *Irische Texte*. Von Wh. Stokes und E. Windisch. Serie III, Heft. 1. Leipzig, 1891.
- Van Hamel 1936 — *Hamel A. G. van.* The Conception of Fate in Early Teutonic and Celtic Religion // *Saga Book of the Viking Society for Northern Research*. 1936. Vol. 10.
- Vendryes 1974 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l’irlandais ancien. R–S. Paris, 1974.
- Vendryes 1978 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l’irlandais ancien. T–U. Paris, 1978.
- Vendryes 1996 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l’irlandais ancien. D. Paris, 1996.
- Watkins 1976 — *Watkins C.* The etymology of Irish DUAN // *Celtica*. 1976. Vol. 11.

Исследование финансировано Российским гуманитарным научным фондом, грант № 00-04-00059а.



**III. ЖЕНА-ПРОРИЦАТЕЛЬНИЦА
В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Н. А. Ганина

НОРНЫ: К ГЕНЕЗИСУ И АРЕАЛЬНЫМ ПАРАЛЛЕЛЯМ ОБРАЗА



Основным обозначением мифических женских существ, согласно верованиям древних скандинавов, определяющих (задающих или создающих) человеческую судьбу, является ди. *norn* ‘норна’ (мн. ч. *nornir*), засвидетельствованное в «Старшей Эдде», скальдической поэзии, «Младшей Эдде». Наиболее содержательными концептуальными данными о норнах располагают «Речи Фафнира», «Первая Песнь о Хельги Убийце Хундинга» и «Прорицание вёльвы». Так, в контексте *Fm* 11 употребляется словосочетание *norna dómr* ‘суд, приговор норн’ (*norna dómr þú munt fyr þesjom hafa* «норн приговор у мыса узнаешь»), что служит прологом к вопрошанию Сигурда о норнах и ответу Фафнира. Есть основания считать данное словосочетание устойчивой формулой — ср. *illr er dómr norna* «зол норн приговор» (*Hlǫðskv.* 34), *norna dóms* (р.п.) ‘приговора норн’ (*Yt* 32), а также вариацию этой формулы — *kviðr norna* в «Речах Хамдира»: *kveld lifir maðr ekki eptir kvið norna* «никто не избегнет норн приговора» (*Hm* 30). Представление о судьбе как суде, вершимом женскими мифическими существами, — универсалия архаического сознания (ср. [Потебня 1914, Опrians 1954, Горан 1990]; существенно, что в «Речах Фафнира» представление о «судящих норнах» реализуется не только на уровне языковой (формульной) инерции, но и в развернутом диалоге. Вслед за репликой Фафнира о «суде норн» Сигурд спрашивает, будто ловя его на слове, чтобы перенять у обреченного хоть долю его премудрости: *Segðu mér, Fáfnir, allz þik fróðan kveða ok vel mart víta: hverjar ro þær nornir, er nauðgönglar ro ok kjósa mæðr frá mögom?* «Фафнир, скажи мне, ты мудр, я слышал, и многое знаешь: кто эти норны, что могут прийти к женам рожающим?» (*Fm* 12), на что Фафнир сообщает сведения не об именах или свойствах, но о роде норн, т. е. об их происхождении: *Sundrbornar mjök segi ek at nornir sé, eigoð þær ætt saman; sumar ero áskungar, sumar álfkungar, sumar dætr Dvalins* «Различны рождением норны, я знаю, — их род не единый: одни от асов, от альвов иные, другие от Двалина [букв. „дочери Двалина“]» (*Fm* 13). Не случайно именно этот «космологический» ответ приводится Снорри Стурлусоном в повествовании о норнах. Данные *Fm* 11–13 позволяют сделать заключение о типологической близости женских мифических существ, именуемых в древнескандинавской традиции *norn(ir)*, западнославянским Роженицам (*Судицам, Судичкам*), которые «судят дитя (*došle Rojenice sudit d teta...* [„пришли Роженицы судить дитя“. — Н. Г.]), т. е. присуждают, какую ему смертью умереть и т. п.» [Потебня 1914, 235] и южнославянским *суденицам* (ср. [Седакова 2000]).

Столь же показателен контекст «Первой Песни о Хельги»: *Nótt varð í bæ, nornir kvómo, þær er oðlingi aldr um skópo; þann báðo fylki frægstan verða ok buðlunga beztan þikkja* «Ночь была в доме, норны явились судьбу предрекать властителю юному; судили, что он будет прославлен, лучшим из конунгов прозван будет» (*НН1* 2). Основное действие норн выражено претеритом глагола *skapa* ‘творить, создавать’ (аналогичное употребление

в Sg 7), чему соответствует формула *skop norna* (Fm 44, Krm 24). Примечательно, что Халльфред Трудный Скальд после обращения в христианство определяет язычество, прежнюю веру как *fornhaldin skop norna* [Hfr Lv 10].

Устроение судьбы норнами предстает как прядение «нити судьбы»: *Snero þær af afli orlogspátto, þá er borgir braut í Brálundi; þær um greiddo gullin símo ok und mána sal miðjan festo* «Так нить судьбы пряли усердно, что содрогались в Бралунде стены; нить золотую свили и к небу — к палатам луны — ее привязали» (HNI 3). Это представление имеет параллели в целом ряде архаических традиций (ср.: [Onians 1954; Горан 1990; Giannakis 1998]) и может считаться общеиндоевропейской универсалией (точнее, континуантой индоевропейской мифологемы). Важно, что *orlogspáttir* ‘прядь судьбы’ определенным образом разграничивает и обустривает пространство, предопределяя и охраняя владения будущего конунга: *þær austr ok vestr enda fálo, þar átti lofðungr, land á milli; brá nipt Nera á norðvega einmi festi, ey það hon halda* «на восток и на запад концы протянули, конунга земли нитью отметили; к северу бросила Нери сестра нить, во владенье север отдав ему» (HNI 4). Аналогичное представление о «нити судьбы» засвидетельствовано также в «Речах Регина»: обещая воспитать могучего конунга, Регин провидит: *þrymr um gll lqnd orlogssímo* «лежат по всем странам нити судьбы» (Rm 14).

В контексте *Vsp* 19–20 слово *porn(ir)* примечательным образом отсутствует: ...*Urðar brunni. Þaðan koma meujar margs vitandi / Þriár or þeim sæ er und þolli stendr; / Urð héto eina, aðra Verðandi — / skáro á skíði — Skuld ena þriðjo; / þær lög lögðo, þær líf kuro / alda þornom orlög seggja* «Источник Урд [Судьбы]... Мудрые девы оттуда возникли [букв. „пришли“. — Н. Г.], / три из ключа под деревом высоким; / Урд имя первой, вторая Верданди, — / резали руны, — Скульд имя третьей; / судьбы судили, жизнь выбирали / детям людей, жребий готовят». Опознание дев (*meujar*) как *норн* задано здесь перечислением характерных, определяемых традиционными формулами действий и предикатов персонажей. Словосочетание *skáro á skíði* выражает понятие об устроении судьбы как акте «(от)резания, отделения» неких частей, долей, отрезков, причем данная концептуально-семантическая универсалия (ср. рус. *часть, участь, счастье*, др.-инд. *bhaga* ‘часть’, ‘счастье’, др.-рус. *дѣлити — доля*) была прослежена еще А. А. Потебней [Потебня 1914, 189–190]. Примечательна в данном контексте и *figura etymologica lög lögðo*, построенная на основе, восходящей к и.-е. **legh-* ‘класть, полагать’ и передающая представление об устроении судьбы как некоем полагании и о судьбе как «положенном», т. е. особым образом незыблемо учрежденном.

Весьма важно описание действий *норн* как *líf kuro* ‘жизнь выбирали’, (ср. также *kjósa mæðr fra moggom* (Fm 12). Тем самым *норны* определяются как существа, производящие, подобно *valkugjor*, выбор, однако «на жизнь» (*líf*), а не «на смерть» (*val*), хотя обозначение *норны* как ***lífkytja* в скан-

динавской традиции не представлено. И, наконец, словосочетание *orlog seggja* ‘судьбу сказывать’ служит указанием на связь судьбы и вербального акта в самом широком спектре значения (‘рассказывать, предсказывать, определять, влиять словом’) — ср. *kviðr norna* (*Hm* 30) при *kveða* ‘говорить’.

Другие контекстные употребления ди. *norn(ir)* в «Старшей Эдде», как правило, передают представления о злой судьбе — ср. руническую надпись в церкви Боргунда (Согн, Норвегия), приводимой Я. де Фрисом: «Норны предопределяют доброе и злое, мне они определили великое горе» [de Vries 1937, 382]. Следует подчеркнуть, однако, что *aumlig norn* ‘злая норна’ (*Rm* 2), *ljótar nornir* ‘ужасные норны’ (*Sg* 7) означают именно соответствующие мифические существа, а не «судьбы вообще» (в «Речах Сигдривы» упоминается даже *nornar nagl* ‘ноготь норны’ (*Sd* 17)). Внезапное пробуждение после зловещего сна и сам зловещий сон осознается как действие (знак) норн: *Svá mik nýliga nornir vekja, vilsinnis spá vildi at ek réða* «норны меня пробудили недавно, зловещую мне дали загадку [букв.: „прорицание“. — Н.Г.]» (*Gðr II* 38); норны могут рыдать, оплакивая погибших: *nái nauðfölnir létir nornir gráta* «дал бы бледные трупы норнам оплакивать» (*Akv* 16).

Повествование о норнах в «Младшей Эдде» ориентировано на контексты рассмотренных выше мифологических и героических песней: *Þar stendr salr einn fagr undir askinum við brunninn, ok ór þeim sal koma III meyjar, þær er svá heita: Urðr, Verðandi, Skuld. Þessar meyjar skapa mönnum aldr; þær köllum vér nornir. En eru fleiri nornir, þær er koma til hvers barns, er borit er, at skapa aldr, ok eru þessar goðkunningar, en aðrar álfaættar, en hinar III dverga ættar, svá sem hér segir <...> Þá mælti Gangleri: «Ef nornir ráða ærlögum manna, þá skipta þær geysiójafnt, er sumir hafa gott líf ok ríkuligt, en sumir hafa lítit lén eða lof, sumir langt líf, sumir skamt». — Hárr segir: «Góðar nornir ok vel ættaðar skapa góðan aldr; en þeir menn, er fyrir óskopum verða, þá valda því illar nornir» «Под тем ясенем у источника стоит прекрасный чертог, и из него выходят три девы. Зовут их Урд, Верданди и Скульд. Эти девы судят людям судьбы, мы называем их норнами. Есть еще и другие норны, те, что приходят ко всякому младенцу, родившемуся на свет, и наделяют его судьбою. Некоторые из них ведут свой род от богов, другие — от альвов и третьи — от карлов. Так здесь об этом сказано... [цитируется *Fm* 13. — Н.Г.] Молвил тогда Ганглер: „Если норны раздают судьбы, то очень неравно они их делят: у одних жизнь в довольстве да почете, а у других — ни доли, ни воли; у одних жизнь долга, а у других — коротка“. Высокий отвечает: „Добрые норны и славного рода наделяют доброю судьбою. Если же человеку выпали на долю несчастья, так судили злые норны“» [Edda Snorra... 1907, 32–33].*

В скальдической поэзии *norn* (ед. ч.) употребляется в ряде кеннингов — обозначений женщины, в качестве кеннинга секиры (*skjaldar norn* ‘норна (= судьба, погибель) щита’ — *Ód* 18 и в других кеннингах [Lexicon... 1931, 430]. И, наконец, одним из пережитков язычества в бытовой традиции

скандинавов является «каша норн» (фарерск. *nornagreytur*, норв. *nornegraut*, *nevlegraut* (Сетесдаль), *nauegraut* (Телемарк) как принадлежность обрядов родин [de Vries 1937, 382–383].

Исследование контекстных употреблений ди. *norn(ir)* показывает актуальность рассматриваемой мифологемы для древнескандинавской традиции. Можно заключить также, что традиционные представления о норнах были достаточно отчетливыми. Область спорных вопросов в отношении бытования и осмысления образа в традиции довольно узка. Так, есть определенные основания считать неясным вопрос об исконном числе норн; представляется, однако, что формулировка Я. де Фриса: «От неопределенного множества к пластическому триединству» [de Vries 1937, 383] — вполне отражает типологию перерастания арахической традиции в классическую. Вопрос об исконности или инновационности имен норн находится в рамках той же проблематики. Не подлежит сомнению, что основным именем норн(ы) должно быть признано *Urðr* ‘судьба’ с характерным для архаического мышления неразличением собственного и нарицательного — ср. *gengo á milli grimmar urðir* букв. «заступили путь злые судьбы» (*Sd.* 5). В данном контексте вполне мыслимо употребление *grimmar nornir* (ср. *nornir erum grim* ‘норны разгневались’ — *Kveld*), тогда как гипотетическая замена *urðir* на *Verðandi* или *Skuld* (известным к тому же как имя валькирии) выдает невозможность обозначения всей совокупности норн любым из этих имен — и, следовательно, любым, кроме *Urð(ir)*. Аналогично, источник норн именуется *Urðar brunni* ‘источник судьбы/Урд’ (к интерпретации ди. *urðr* ср.: [Шенявская 1997]). Поэтому следует согласиться с мнением Я. де Фриса, считающего имена *Verðandi* и *Skuld* инновационными [de Vries 1937, 384].

И, наконец, необходимо осмыслить тенденцию к объединению, а то и смешению валькирий и норн в древнескандинавской традиции. Так, *Skuld* выступает в *Vsp* 20 как имя норны, а в *Vsp* 31 — как имя валькирии. Еще более показателен пример *Vǫlundarkviða*, где *meyjar* — девы, определяемые в прозе как *valkyrjor*, характеризуются контекстом то как валькирии (*flugu... settuz at hvílas* «летели... остановились [букв.: сели. — Н. Г.] на отдых» — *Vkv* 1), то как норны (*spunno lín* «пряли лён» — проза, *dýrt lín spunno* букв. «дорогой лён пряли» — *Vkv* 1), причем относимое к ним *ørlog drygja* букв. «[свою] судьбу двигать/пытать» (в пер. А. И. Корсуна — «битв искавшие») объединяет норн и валькирий. Ссылка на позднюю фиксацию мифологических песней не объясняет самой возможности контаминации образов. Представляется, что решающую роль здесь сыграло рассмотренное выше сопоставление женских мифических персонажей по принципу *líflval kjósa*, т. е. по праву суда и выбора в соответствующих областях.

Наиболее удовлетворительной из этимологий ди. *norn(ir)* следует считать сопоставление с швед. диал. *nurna*, *nyrna* ‘тайно предостерегать’, са. *nyrnen* ‘предсказывать’, снн. *narren*, *nurren* ‘ворчать’, *sarren* ‘болтать’,

snurren ‘шуметь, шелестеть’, а также лит. *niurn ti* ‘ворчать’, лтш. *nura* ‘плакса, нюня’, *nurāt* ‘ворчать’, возводимых к звукоподражательному и.-е. **(s)ner-/*(s)nur-* [de Vries 1962, 412; Kluge 1975, 668–669, 674]. Принцип номинации, связывающий «судьбу» и *verba dicendi*, может быть признан семантической универсалией: ср. лат. *fātum* ‘судьба’ — субстантивированное причастие от *for, fari* ‘говорить’, рус. *пок* при *реку*, *речь* [Яворская 1994, 119–120; Сахно 1994, 238–244]. Показательная типологическая параллель — южнославянское обозначение женских мифических существ, связанных с родинами, — *наречницы* (ср.: [Седакова 2000]). Ввиду семантической обоснованности данная этимология ди. *norn* должна быть признана надежной.

Тем не менее имеются определенные основания для того, чтобы интерпретировать ди. *norn* как производное и.-е. **ner-* ‘плодородие, жизненная сила’ (реконструкция семантики соответствующей основы: [Гамкрелидзе, Иванов 1984, 802]), причем, как будет показано ниже, предлагаемая версия не опровергает традиционной этимологии, но вводит ее в более широкий круг параллелей. В синхронии обращает на себя внимание тот факт, что помимо ди. *Njǫrðr* ‘Ньёрд’ и *Njǫrun* ‘Ньёрун’ в древнескандинавской традиции засвидетельствовано также имя собственное *Njǫrn*, выступающее в поэзии как перифрастическое обозначение женщины [de Vries 1962, 411]. Как было отмечено выше, ди. *norn* употребляется в скальдической поэзии аналогичным образом. Ди. *Njǫrn* сопоставляется Я. де Фрисом с лат. *Nerio* (ср. также *Nerthus* у Тацита — *Germ.*) и тем самым интерпретируется как континуанта и.-е. **ner-*. Пара *Njǫrn* — *norn* отражает индоевропейский аблаут **n r-/*nr̥* и характеризуется единством как словообразовательной модели, так и «поэтической прагматики» (перифрастическое обозначение женщины). Осмысление *norn* как существ, по преимуществу связанных с родами, родинами, плодородием и жизненной силой, представлено в текстах. Отмечаемая традицией связь *norn* с водой (источником) также находит объяснение при учете семантики и.-е. **ner-* ‘нижний, водный мир’, ср.: «и.-е. **ner-* используется для номинации существ: связанных с иным, нижним, водным миром, <...> также символизирующим плодородие, богатство и жизненную силу» [Топорова 2000, 40]. Потому представляется, что исконная, предполагающая прочные индоевропейские этимологические и концептуальные связи внутренняя форма *nornir* должна реконструироваться именно как «рожаницы» < **ner-/ *nor-/ *nr̥* ‘плодородие, жизненная сила; нижний, водный мир и т. д.’.

Что же касается соотношения предлагаемой этимологии с традиционной, то обозначение *norn* типа «наречницы» (< и.-е. **(s)ner-/*(s)nr̥-* ‘бормотать’) могло изначально сосуществовать с основным, будучи эвфемизмом. Более того, представляется, что и.-е. **ner-/ *nr̥-* ‘бормотать’, ‘лепетать’¹ (в том

¹ Как предполагаемый источник ди. *norn* — без s-mobile.

числе при плаче — ср. лтш. *nura* ‘плакса, нюня’) — реализация все той же «гиперосновы» **ner-/*nŋ-*, тем самым обнаруживающей свое оноματοпоэтическое происхождение, но уже не являющейся простым «подражанием лепету ручья». Тем самым норны — женские существа, связанные с иным (нижним, водным) миром, плодородием, шумом (лепетом) воды, в котором можно расслышать судьбу (ср. сообщение Плутарха о древних германцах: «предсказание священных жен, которые, наблюдая водовороты в реках и прислушиваясь к шуму потоков, возвестили...» (*Цезарь*, XIX), и предрекающие судьбу своим бормотанием, подобным шуму священных вод, причем непрерывное движение² ключа-источника может быть метафорически осмыслено как прядение (ср. аналогичную реализацию метафоры в стихотворении Арс. Тарковского: «...И ручей торопливо / Говорит ни о чем, / Осторожный и звонкий, / Будто веретено, / То всплывает в воронке, / То уходит на дно»).

В западногерманском ареале соответствие ди. *norn(ir)* отсутствует. Разумеется, это не означает, что в языческой традиции западных германцев вообще отсутствовали представления о женских мифических персонажах, определяющих судьбу человека. Однако, как известно, памятники данного ареала были созданы или записаны после принятия западными германцами христианства. Обозначения мифических существ иногда сохранялись в глоссах — ср. да. *wælcyrige*, привлекаемое для пояснения лат. *Venus, Tisiphona* и др., однако ни в древнеанглийских, ни в древневерхненемецких глоссах лат. *Raesa* не глоссируется словом — соответствием ди. *norn*. Степень случайности или закономерности отсутствия в корпусе западногерманских текстов исконного слова — обозначения женских мифических существ, определяющих судьбу, выяснить невозможно. Тем не менее есть все основания полагать, что образ такого существа был общегерманским и, следовательно, в западногерманском ареале бытовало либо обозначение — параллель ди. *norn* (ср. са. *nurnen* ‘предсказывать’), либо некое слово (словосочетание), применяемое в целях табуирования основного обозначения.

Представления о мифических женских существах, способных предсказывать судьбу, отражены в XXV авентюре «Песни о Нибелунгах». Следует отметить, что в этом памятнике мифические³ персонажи фигурируют в качестве действующих лиц крайне редко. Дракон (*lintrache* ‘изгибающийся дракон’) — фигура упоминания в рассказе Хагена о Зигфриде (III авентюра), в VIII и XIX авентюрах появляются Альбрехт и «*Nibelunge*» (дружина королей Шильбунга и Нибелунга), чьи функции скорее орнаментальны, нежели сюжетно значимы. XXV авентюра содержит единственное указа-

² В связи с этим отвергнутое Я. де Фрисом прямое возведение ди. *norn* к и.-е. *(s)nŋer- ‘двигать, вращать’ [de Vries 1962, 412], также ‘связывать, свивать’ обретает новый смысл в контексте реализаций «гиперосновы» *(s)nŋer-.

³ Не генетически (как, например, Зигфрид и Брюнхильда), а актуально мифические.

ние на женские мифические персонажи, наделенные к тому же некоторой (пусть и минимальной) ролью в развитии сюжета.

Обратимся к указанному контексту⁴. При переправе через Дунай Хаген отделяется от бургундов и, отправившись искать перевозчика, слышит шум льющейся воды: *Er hórte wazzer giesen... // in einem schænen brunnen. daz taten wîsiu wîp. // die wolden sich dâ küelen und badeten ir lip... // er sleic in tougen nach... daz si im entrunnen, des wâren si vil hêr. // er nam in ir gewæte: der helt enschadet in niht mêt... si swebten sam die vogeles vor im ûf dem fluot* «он услышал, как льется вода в добром источнике. То делали вещицы (мудрые) жены, которые хотели там прохладиться и купались... он тайком прокрался за ними... что удалось им бежать от него, тому они были весьма рады... качались они, словно птицы, перед ним на речной волне» (1533–1534, 1536).

Итак, первое обозначение существ, предсказывающих Хагену судьбу — *wîsiu wîp* ‘вещицы (мудрые) жены’. Это словосочетание особо выделено благодаря проведению аллитерации на *w* (в сопряжении с *wazzer* ‘вода’ — 1533) и последующему воспроизведению — ср. *daz aller wîseste wîp*, вновь предваряемое словом *wazzer*, в обращении Хагена (1543). Всё это позволяет интерпретировать данное словосочетание как устойчивую формулу — реликт устной нибелунговской традиции. Далее «вещицы жень» обозначаются и как *merwîp* ‘русалки’, причем сравнение словосочетания *diu wîsen merewîp* (1589) с аллитерационно безупречной формулой *wîsiu wîp* обнаруживает вторичность обозначения *merewîp*.

Соотнесенность «вещиц жен» с провидением и предсказанием судьбы разнообразно отражается в контексте. Так, первая (Хадебург) обращается к Хагену по имени (1535); вторая (Сигелинт) называет и имя его отца (1539); кроме того, ей известно, что Хаген и бургунды отправляются к гуннам (1535), причем обозначение ею поездки как *disiu hoverreise* ‘эта поездка’ и само предложение открыть будущее свидетельствует о знании всех сопутствующих обстоятельств. Контекст 1533–1549 насыщен *verba dicendi* и прочими обозначениями словесного сообщения, ср.: *sprach* ‘сказала’ — *sagen wolden* ‘рассказать хотели’ — *rede* ‘речь’ — *wir tuon bekant* ‘мы известим’ — *sagten* ‘рассказали’ — *ich wil warnen* ‘я хочу предостеречь’ — *hat gelogen* ‘солгала’ — *begunden im diu mære sagen künlicher baz* ‘стали ему весть ту яснее сказывать’ — *uns ist wol bekant* ‘нам хорошо известно’ — *sprach nach* ‘сказала вслед’ (пред-сказав). Реплика Хадебург открывает разговор; примечательно также, что «умолкают» не они, а Хаген (1549). В последующем сообщении Хагена в применении к ним вновь возникает глагол *sagen* и существительное *mære* (формула *mære sagen* обычно

⁴ Здесь и далее текст «Песни о Нибелунгах» цитируется по изд.: Der Nibelunge Not. Kudrun / Hrsg. von E. Sievers. Leipzig, 1955. Арабскими цифрами обозначены номера строф по рукописи В. Подстрочный перевод Н. Г.

применяется в *NL* к послам, т. е. *wīsiu wīp* предстают и как посланницы). Они утверждают-удостоверяют судьбу, ср.: *sie jahen, daz...* ‘они удостоверили, что...’ (1589, последующий рассказ Хагена бургундам) и даже прямо устанавливают ее: *ez muoz also wesen* ‘так тому и быть’ (1542). Формула *ez muoz also wesen* (вариант: *sīn*) — «формула рока» в *NL* (ср. указания Ф. Панцера [Panzer 1955, 207]), и произнесение ее указывает на признание неотвратимости судьбы.

Сопряжение *wīsiu wīp* — *wazzer* требует особого рассмотрения. Из прешествующего контекста *NL XXV* явствует, что Хаген подходит к Дунаю (*ze Tuonouwe*). Река и выход к реке в древнегерманской традиции, безусловно, связаны с определением судьбы (ср. приведенное выше сообщение Плутарха), и связь «вещих жен» с Дунаем (эпическим и топографическим) на первый взгляд не вызывает недоумения. Тем не менее по тексту они плещутся в источнике (*in einem schænen brunnen* — 1533), и лишь последующее описание их как птиц, качающихся *ûf dem fluot* ‘в потоке, на речной волне’ (1536) вновь вводит тему Дуная. *Schöner Brunnen* ‘добрый источник’ — «ключ, бьющая ключом вода», ср. топоним *Schönbrunn* [Lexher 1869–1876; Kluge 1975, 105]. Есть все основания для сопоставления этого *schæner brunnen* — купели-колыбели *wīsiu wīp* с *Urðar brunni* — источником Судьбы/норн, откуда приходят *meujar margs vitandi* (*Vsp* 19–20, см. выше). Подтверждение этой гипотезы удалось найти в работе Г. Дольфини [Dolfini 1970].

Формула *wīsiu wīp* не предполагает указания на какую-либо численность. Сведения о количестве представших Хагену «вещих жен» можно почерпнуть лишь там, где они именуются «русалками», ср.: *daz eine merwīp* (1535), *daz ander merwīp* (1539), *zwei merwīp* (1588, т. е. вне рассматриваемого контекста), а также упоминание двух имен⁵. Однако по репликам *NL* 1535–1548 можно заметить, что, по сути, в контексте реализуется схема встречи с тремя персонажами: так, одна из «вещих жен» лжет (*ir mugt wol riten* — 1537), другая говорит правду (*kumstu zu den Hiunen, so bistu sêre betrogen* — 1539), третья (*diu eine* — возможно, ‘еще одна’, но не ***diu erste*, равно как и не *Хадебурэ*) подтверждает сказанное своим приговором и обещанием особого знака (*ez muoz also wesen* и о капеллане — 1542). Известно, однако, что последний автор «Песни о Нибелунгах» сознательно или «силою вещей» тяготеет к двоичным построениям; в этом русле традиционные «три» также легко могли стать нибелунговскими «двумя».

Итак, одна из ближайших параллелей «*wīsiu wīp*» — норны. Тем не менее исследователи [Panzer 1955, Dolfini 1970] справедливо указывают также на контекст «Песни о Вёлунде», ср.: *Þar er vatn, er heitir Ulfsjár. Snemma of morgin fundo þeir a vatzströndo konor þriar, oc spunno lín. Þar vöro*

⁵ Свн. *tuome* ‘тетка — сестра матери, родственница по женской линии’ [Lexher 1869–1876, Sp. 2239; Kluge 1975, 491] — указание на общность «рода-племени».

hia þeim alptarhamir þeira. Þat vþro valkyrjor «Есть там озеро, зовется оно Ульвсъяр [букв. „Волчье озеро“. — Н.Г.]. Рано утром увидели они [Слагфид, Эгиль и Вёлунд] на берегу озера трех женщин, которые пряли лен, а около лежали их лебяжьи одежды. Это были валькирии» (*Vkv* — проза, ср. также 1–3) и отсылка к аналогичному мотиву в *Hlr* 6: *Let hami vara hugfullr konungr, atta systra, undir eic borit...* «конунг смелый наши одежды, восьми сестер, под дубом схватил». Важно, однако, подчеркнуть, что «валькириичность» существ в *NL XXV* в полной мере выявляется лишь на фоне соответствующих эддических данных.

Представляется, что с валькириями «вещих жен» сближает, помимо указания на желание «охладиться» (*sich küelen* — 1533) в воде, как после битвы или полета, и на похищаемый героем волшебный наряд (*wunderlich gewant* букв. ‘чудесное, волшебное снаряжение’), сравнения с птицами на волне, «валькирических» имен *Hadeburg* ‘битвы крепость’ и *Sigelint* ‘победы липа’, а также дословного совпадения *snemma of morgin* (*Vkv* — проза) // *morgen fru* (*NL* 1588), указание на характер их движения (*si swebten* — *NL* 1536). Двн. *sweben* (слгл.), свн. *sweben* ‘качаться, колебаться, раскачиваться’ определяется у Лексера как ‘*sich fließend, schiffend, schwimmend, fliegend hin und her bewegen*’ — ср. *swaz vliuget gât oder swebet* (Thomasin von Zirklaria); значение ‘колебаться’ или ‘трепетать’ можно наблюдать в контексте *mîn swebend herze* (Hadamar von Laber) [Lexer 1869–1876, Sp. 1347–1348]. Глагол имеет весьма показательные внутригерманские параллели: ср. ди. *sveipa, svipa, Svipul* как имя валькирии, а также гот. *midja-sweipains* (эквивалент греч. катаκλυσμός ‘всемирный потоп’, но по сути — ‘мировое потрясение’, ‘миро-трясение’), восходящие к о/г **sweip-* < и.-е. *(s)*weib-* ‘качать(ся)’, ‘колебать(ся)’, ‘раскачивать(ся)’. Немаловажно, что качание-*sweben* осуществляется в водной стихии (*ûf dem flut*) — ср. *riða lopt oc lög* ‘мчаться по воздуху и морю’ в описании валькирий. В языческой традиции такое движение — обособленное от человеческих способов передвижения и локусов, обусловленное принадлежностью к «иным» существам, сверхъестественно легкое — должно осознаваться как ритуальное/магическое. Не случайно одно из имен Одина — *Svipall*, что Я. де Фрис трактует как ‘изменчивый’ (*veränderlich*), хотя не исключено и прямое значение ‘качающийся’ (ср. *hþoptatyr*) или ‘закачивающий’ (и выводящий этим головокружительным качанием из профанной стабильности в сакральное состояние экстаза-óðr). Как *collectivum* «качающиеся [на водах] жены», способные как открыть истину, так и утаить и даже извратить ее (солгать, провести), вполне могут быть охарактеризованы как «изменчивые».

Возможность обнаружения ряда индоевропейских и неиндоевропейских параллелей мотива похищения чудесного (лебединого) наряда у вещей жен обусловлена тем, что образ девы-лебедя представляет собою мифологическую универсалию, имеющую две основных реализации: дева-лебедь — су-

щество «нижнего мира», хтоническое чудовище в прельстительном виде, приносящее беду; дева-лебедь — существо «верхнего мира», мудрая (вещая) жена, брак с которой подобает герою [Holmström 1919; Орлов 1936; Новичкова 1982]. Из более отдаленных параллелей можно указать на образ живущих во мраке дев-лебедей, бытовавший у скифов (древнегреческая традиция отождествила их с форкиадами — ср. «Прометей прикованный», где «седовласые девушки, похожие на лебедей» упоминаются Эсхилом наряду с грифами и аримаслами) и, как считают исследователи, свидетельствовавший о культурных контактах скифов с саяно-алтайскими народами [Бонгард-Левин, Грантовский 1983, 49, 69]. В хакасском эпосе действуют вредоносные старухи-лебеди, преследующие детей [Мелетинский 1963, 279]; в алтайском эпосе суженая изредка выступает в виде «лебединой девы», а в родовых преданиях хоринцев дева-лебедь указывает легендарному первопредку путь на Север [Мелетинский 1963, 290]. А. С. Орлов указывает на параллели образу «зловещего лебеда» в монгольском эпосе [Орлов 1936, 33–34]; тот же мотив представлен в киргизской сказке с ярким названием «Три черных лебеда».

Как отмечалось выше, контаминация образов норн и валькирий, описываемых как девы-лебеди, представлена и в древнескандинавской традиции. Однако «Песнь о Нибелунгах», вобравшая и объединившая ряд ареальных традиций эпоса и мифа, именует «вещих жен» также *merwip* и связывает их с Дунаем. По данным М. Лексера, свн. *merwip* употребляется в ряде памятников («Oswald, Wigamur, Daniel» Штрикера, «Buch der Natur» Конрада Мегенбергского). По всей очевидности, это слово бытовало еще в древневерхненемецком, поскольку в древнеанглийском имеется слово-параллель *merewif* (Beo. 3037). Данные, обобщенные Я. Гриммом, показывают, что существовал ряд обозначений женского мифического существа, живущего в лесу, купающегося в источнике и, как правило, наделенного способностью предсказывать судьбу. Это *merwip*, *merminn(e)*, *waltminne*, *wildaz wip* как глосса к лат. *lamia* (мн. ч. *wildiu wip* в тексте «Traditiones fuldensis» у Бурхарда Вормсского и как глосса к лат. *ululae* «Leichenvögel» [Grimm 1968 I, 359]. Примечательно, что в поэме «Вольфдитрих» фигурирует женский персонаж *Sigeminne* (ср. *mer-wip Sige-lint* в NL), которая снимает грубую одежду, купаясь в источнике, и тем самым обнаруживает свою красоту [Ibid.].

Значимость Дуная для южнонемецкой традиции и логика повествования связали весь эпизод переправы бургундов и тем самым — «*wîsiu wîp*» с Дунаем⁶, что обусловило подключение к теме «вещих жен» локальных

⁶ Первоначально мифопоэтически значимый акт переправы через водную преграду, вводящий героев в иное пространство [ср. Гуревич 1978], соотносился с хранящим клад Рейном (см. о трансформациях эпического фонда у А. Хойслера: «Рекой, через которую переправляются... бургунды, стал теперь Дунай» [Хойслер 1960, 99]).

мотивов и коннотаций. Как указывает Ф. Панцер, места переправы через Дунай (особенно так называемый «Strudel» — водоворот у Регенсбурга, место, не менее прославленное, чем днепровские пороги, и также существующее ныне лишь в предании) издревле осмыслялись как место обитания мифических водяных существ. Еще во времена пребывания римлян на среднем Дунае корабельщики бросали в воду монеты, дабы умиловить водяных демонов. В житии св. Эммерама Регенсбургского («Vita St. Emmerani», между 1035 и 1037 гг.) содержится рассказ о заступничестве святого при переправе через «Strudel» [Panzer 1955, 384]. Имеется также весьма примечательное сообщение Больших Альтайхских Анналов от 1045 г. о переправе короля Генриха III через Дунай у Регенсбурга: король отправился в гости к венгерскому королю под Троицын день, благополучно миновал Strudel, но перед кораблем епископа, сопровождавшего короля, из водоворота возник водяной демон и исчез по молитвам епископа, успев, однако, пригрозить ему новой встречей; епископ погиб на следующий день после переправы через знаменитый водоворот (предание включено в состав «Deutsche Sagen» бр. Гримм — № 487 по изд. Авентина) [Panzer 1955, 384–385]. Тема дунайских водяных демонов хорошо известна по «Ундине» Фр. Ла Мотт-Фуке.

Разумеется, тема или схема встречи с мифическим водяным существом, прорицающим судьбу героя и/или определенным образом влияющим на нее, имеет весьма широкое распространение (возможности воплощения многообразны: от Протея до «рыбы камбалы» в сказке собрания братьев Гримм — и пушкинской золотой рыбки). Что касается непосредственных внутригерманских генетических параллелей в текстах, относительно близких по времени к «NL», следует указать на такой эпизод в «Landnáma», как встреча Грима Ингьяльссона с водяным (*marmenill*, *margmelli*): рыбака в виду побережья Исландии, Грим поймал водяного и потребовал в обмен на свободу предсказать, где ему следует поселиться в Исландии; водяной отвечал, что для Грима нет нужды в таком пророчестве, ибо он погибнет со всеми своими людьми, исключая сына Грима, которому должно поселиться там, где уляжется его кобыла [Panzer 1955, 385]. Фр. Панцер не определяет статуса этой параллели (и, как можно видеть, целого пучка других), однако необходимо оговориться, что речь во всех подобных случаях может идти лишь о ряде воплощений универсалии.

Наиболее примечательным и спорным случаем является поставленная Фр. Панцером проблема соотношения рассматриваемого эпизода XXV авентюры «Песни о Нибелунгах» с «Песнью об Александре» (*Alexanderlied*), точнее — с одним из мотивов ее греческого источника, т. е. у Псевдо-Каллисфена (*Pseudo-Kall.* II, 40). Так, в поисках страны блаженных Александр встречает двух птиц с человеческими лицами, одна из которых говорит ему, что он должен тотчас повернуть назад, ибо страна блаженных недоступна смертным, а другая добавляет, что Александр, держа путь на вос-

ток, покорит страну Пора [Panzer 1955, 386]. Для Фр. Панцера эта параллель остается загадкой ввиду того обстоятельства, что этот эпизод содержится лишь в греческом (и, очевидно, неизвестном автору «Песни о Нибелунгах») тексте Псевдо-Каллисфена, а не в латинских его обработках. Представляется, однако, что данное сходжение обусловлено типологическим параллелизмом (тема переправы, пограничной зоны).

Ввиду многообразия и широкого распространения рассмотренных выше мотивов в заключение необходимо сопоставить основные предикаты мифических существ, определяемых в *NL XXV* как «вещие жены», с соответствующими предикатами (наличие/отсутствие имен, «лебединость»/сходство с птицей и т. д.) сходных мифических персонажей — норн, дев-лебедей в «Песни о Вёлунде» и «Поездке Брюнхильд в Хель», дунайских духов переправы, кельтских «прачек у брода», немецких никс, «хтонических дев-лебедей» и южнославянских вил:

Имя Птица Вещба Вред Вода Переправа Стирка Пряденне Отнятие одежд

1. <i>NL XXV</i>	+	+	+	+ -	+	+	-	-	+
2. норны	+	-	+	+ -	+	-	-	+	-
3. <i>Vkv</i>	+	+	+	-	+	-	-	+	+
4. <i>Hlr</i>	+	+	?	-	?	-	-	-	+
5. «духи пер.»	-	-	+	+	+	+	-	-	-
6. «прачки»	-	-	+	+	+	+	+	-	-
7. никсы	-	-	-	+	+	+	+	-	-
8. «хт. леб.»	-	+	+	+	-	-	-	-	+
9. вилы	-	+	+	+ -	+	?	+	?	?

Можно видеть, что совпадение с *NL XXV* по максимальному количеству позиций (5) наблюдается в трех случаях: 1) норны; 2) девы-лебеди (валькирии/норны) «Песни о Вёлунде»; 3) духи переправы.

Таким образом, реликты комплекса представлений о женских мифических существах, определяющих судьбу, сохранились и в западногерманском ареале. Наиболее ярко выраженными предикатами этих существ являются: 1) множественность (собирательность); 2) связь с водой (источником); 3) способность провидеть и предсказывать судьбу героя; 4) коллективное произнесение «приговора». Основное обозначение женского мифического «судьбоносного» персонажа в западногерманском ареале табуируется словосочетанием *wīsiu wīp* 'вещие жены'. Это употребление коррелирует с эвфемистическим обозначением валькирий как *mihigan wif* (древнеанглийский заговор «От внезапного колотья»). Примечательно, что ареальные различия затрагивают всю «макромифологию» (женские мифические существа, определяющие жизнь/смерть) — так, и норны, и валькирии в древнескандинавской традиции выступают как *meyjar* 'девы' (о норнах — *Vsp* 20, о валькириях — *Vkv* 2, *HHv* 28). Можно заключить, что образ «вещих жен» в

«Песни о Нибелунгах» представляет собою закономерную для этого памятника амальгаму мотивов. Тем не менее этот единственный пример бытования данной мифологемы в западногерманской мифопоэтической традиции представляет немалую ценность, сохраняя ряд значимых предикатов образа.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

Плутарх. Сочинения. М., 1983.

Тацит Корнелий. Сочинения. Т. I. Анналы. Малые произведения. М., 1993.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. Heidelberg, 1927. Bd. I. Texte. Bd. II. Glossar. (Пер. по изд.: Старшая Эдда: Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна, ред., вступ. ст., коммент. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963).

Edda Snorra Sturlusonar / Finnur Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1907. (Пер. по изд.: Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. Изд. 2-е. М., 1994).

Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung / Hrsg., übersetzt und mit einem Anhang versehen von H. Brackert. Berlin, 1997. Bd. I–II.

Der Nibelunge Not. Kudrun / Hrsg. von E. Sievers. Leipzig, 1955.

Научная литература, словари

Бонгард-Левин, Грантовский 1983 — *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1983.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. В 2 кн. Тбилиси, 1984.

Горан 1990 — *Горан В. П.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990.

Гуревич 1978 — *Гуревич А. Я.* Пространственно-временной континуум «Песни о нибелунгах» // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 112–127.

Мелетинский 1963 — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963.

Мифы народов мира — Мифы народов мира. Энциклопедия. Изд. 2-е. М., 1988.

Новичкова 1982 — *Новичкова Т. А.* К истолкованию былины о Потьке // Русская литература. 1982. № 4. С. 154–163.

Орлов 1936 — *Орлов А. С.* Дева-лебедь в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. М.; Л., 1936. Т. 3. С. 27–36.

Потебня 1914 — *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. IV. О доле и сродных с нею существах. Изд. 2-е. Харьков, 1914.

Сахно 1994 — *Сахно С. Л.* Уроки рока: опыт реконструкции «языка судьбы» // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 238–246.

- Седакова 2000 — *Седакова И. А.* Демонизация женских персонажей родин // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре (материалы круглого стола МГУ). М., 2000. С. 38.
- Топорова 2000 — *Топорова Т. В.* О древнейших женских образах германской мифологии // Судьба, болезнь и другие женские образы в традиционной культуре (материалы круглого стола МГУ). М., 2000. С. 39–41.
- Хойслер 1960 — *Хойслер А.* Германский героический эпос и сказание о нибелунгах. М., 1960.
- Шенявская 1997 — *Шенявская Т. Л.* О WYRD и исландском переводе *Беовульфа* // Атлантика. Записки по исторической поэтике. М., 1997. Вып. 3. С. 68–82.
- Яворская 1994 — *Яворская Г. М.* О семантических параллелях в индоевропейских наименованиях судьбы // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 116–121.
- Bosworth, Toller 1976 — *Bosworth J., Toller T. N.* An Anglo-Saxon Dictionary based on the Manuscript Collections of Joseph Bosworth / Ed. and enlarged by T. N. Toller. Oxford, 1976.
- Dolfini G. Limen 1970 — *Dolfini G. Limen.* Per un'interpretazione della 25 avventure del Nibelungenlied. Milano, 1970.
- Giannakis 1998 — *Giannakis G.* The «Fate-as-Spinner» motif: A study on the poetic and metaphorical language of Ancient Greek and Indo-European (Part I) // Indogermanische Forschungen. 1998. Bd. 103. S. 1–27.
- Grimm 1968 — *Grimm J.* Deutsche Mythologie. Graz, 1968. Bd. I–III.
- Holmström 1919 — *Holmström H.* Studier over svanjungfrumotivet i Volundarkviða och annarstädes. Malmö, 1919.
- Kluge 1975 — *Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; N. Y., 1975.
- Lexicon... 1931 — *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis.* Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog. Oprindeligt forfattet af Sveinbjorn Egilsson. 2 udg. ved Finnur Jónsson. København, 1931.
- Lexer 1869–1876 — *Lexer M.* Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Bd. I–III. 1869–1876.
- Onians 1954 — *Onians R. B.* The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. Cambridge, 1954. (Рус. пер.: *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о теле, разуме, душе, мире, времени и судьбе. М., 1999.)
- Panzer 1955 — *Panzer F.* Das Nibelungenlied: Entstehung und Gestalt. Frankfurt a. M., 1955.
- de Vries 1937 — *Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin; Leipzig, 1937. Bd. II.
- de Vries 1962 — *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1962.

Сокращения

Латинские памятники

Germ. — Germania

«Германия»

Древнеисландские памятники

Vsp — Vǫluspá

«Прорицание вёльвы»

Vkv — Vǫlundarkviða

«Песнь о Вёлунде»

HHI — Helgakviða Hundingsbana I«Первая Песнь о Хельги
Убийце Хундинга»*HHV* — Helgakviða Hjörvarzsonar

«Песнь о Хельги Сыне Хьёрварда»

Rm — Reginsmál

«Речи Регина»

Fm — Fáfnismál

«Речи Фафнира»

Sd — Sigdrífomál

«Речи Сигдривы»

Sg — Sigurðarkviða in skamma

«Краткая Песнь о Сигурде»

Hlr — Helreið Brynhildar

«Поездка Брюнхильд в Хель»

Gðr II — Guðrúnarkviða II

«Вторая Песнь о Гудрун»

Akv — Atlakviða in grœnlenska

«Гренландская Песнь об Атли»

Ghv — Guðrúnarhvat

«Подстрекательство Гудрун»

Hm — Hamðismál

«Речи Хамдира»

Hlǫðskv. — Hlǫðskviða

«Песнь о Хлёде»

Hfr Lv — Hallfreðr vandræðaskáld,
Lausavísa«Халльфрэд Трудный Скальд,
отдельная виса»*Krm* — Kormákr Ógmundarson

«Кормак сын Эгмунда (висы)»

Ód — Óláfs drápa Tryggvasonar«Драпа об Олаве сыне Трюггви
(Халльфред Трудный Скальд)»*SnE* — Snorra Edda

«Младшая Эдда»

Yt — Ynglingatal

«Перечень Инглингов»

Средне немецкие памятники

Alex. — Alexanderlied

«Песнь об Александре»

NL — Nibelungenlied

«Песнь о Нибелунгах»

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 00-04-00059а).



**III. ЖЕНА-ПРОРИЦАТЕЛЬНИЦА
В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Т. А. Михайлова

ИРЛАНДСКАЯ БАНШИ И РУССКАЯ РУСАЛКА



Там девушка, песнь распевая,
Сидит высоко над водой.
Одежда на ней золотая,
И гребень в руке — золотой.
И кос ее золото вьется.
И чешет их гребнем она.
И песня волшебная льется,
Так странно сильна и нежна...

Генрих Гейне

Вера в существование сверхъестественной женщины, носящей название *баниши*, которая издает специфические стоны и рыдания, предвещающие смерть кому-либо из членов семьи, традиционно считается фактом чисто ирландского (и отчасти — шотландского) фольклора, не имеющим аналогов в народных верованиях других народов. Мы постараемся показать, что данное утверждение справедливо лишь отчасти и что как в главной функции — предвещать смерть, — так и во «вторичной атрибутике» ирландская *баниши* имеет много параллелей в мировом фольклоре.

Действительно, практически во всех районах Ирландии, причем не только среди крестьянского, но и среди городского населения существует распространенное поверье, что смерти члена одного из знатных родов Ирландии (список данных семей насчитывает 175 фамилий) предшествует появление одинокой женщины, издающей характерные рыдания и стоны, не сравнимые ни с чем и являющиеся знаком близкой смерти одного из членов данной семьи. Причем далеко не всегда «обреченный на смерть» человек сам слышит эти звуки, в ряде случаев *баниши* оповещает близких о смерти их родича, находящегося далеко от данного места (например — в Америке). Последнее замечание, как нам кажется, достаточно важно, так как оно исключает возможность объяснения «феномена *баниши*» в духе наивного психологизма школы Э. Джонса: тяжело больной человек галлюцинирует перед смертью, причем характер галлюцинаций носит отчасти традиционный характер (именно так в книге Джонса «О ночном кошмаре» объясняется распространенность веры в мару и «ночную старуху», см. [Jones 1931]).

Поскольку маркированными при манифестации *баниши* являются именно звуки, которые издает этот персонаж (о чем — ниже), его внешний облик оказывается гораздо менее релевантным, и *баниши* может описываться и как уродливая старуха, едва прикрытая лохмотьями, и как скелет, обтянутый кожей, и как молодая красавица, одетая в нарядные дорогие одежды¹.

¹ Здесь и далее с благодарностью используем обширный полевой материал, собранный в книге Патрисии Лайсафт «Банши, ирландская сверхъестественная вестница смерти» [Lysaght 1996]. Особенно, как нам кажется, данное издание ценно

Интересно, что цвет платья *баниши* также, видимо, практически не маркирован, в отличие от женщин-сид (фей), которые, как правило, предстают либо в зеленой, либо в красной одежде. Цвет волос *баниши* также сильно варьируется, в отличие от цвета волос так называемых *сидов*, для которых, напротив, является маркированным рыжий цвет волос. Отметим, однако, что обязательной деталью рассказов о *баниши* практически во всех районах Ирландии, кроме западных приморских, является упоминание о том, что у нее длинные распущенные волосы, которые она расчесывает гребнем (о гребне — см. ниже). В отдельных случаях *баниши* изображается даже в виде птицы, что также, как мы полагаем, требует особой интерпретации.

Характерно, что не только облик, но и само название данного фольклорного персонажа также варьируется в разных графствах, что, на первый взгляд, осложняет выявление его генетических корней. Наиболее распространенным его названием является, безусловно, уже неоднократно упоминаемое нами слово «*баниши*» (англ. *banshee*, ирл. *bean sí* из др.-ирл. *ben sídhe*), происходящее из сложения основ *ben* (*bean*) «женщина» и *Síd* «чудесный холм», откуда позднее при помощи генитива единственного числа образовалось несогласованное определение *side* (*síodhe*) с общим значением «чудесный, волшебный» (ср. *cnoc síde* «чудесный холм», *slua sí* «волшебное воинство», а также *ceo sídhe* «волшебный туман», *cruit sídhe* «волшебная арфа» и др.). Интересно, что в словаре Отца Диннина, первое издание которого вышло в 1927 г., в качестве английского эквивалента к ирл. *bean sídhe* дается не *banshee*, а *fairy woman* [Dinneen 1979, 88], и лишь в более поздних словарях мы встречаем уже это специфическое значение.

Таким образом, мы можем сказать, что многочисленные обитательницы чудесных холмов-«сидов», так называемые «женщины из сидов», столь часто встречающиеся как в ранних, так и в поздних сагах, оказываются, несмотря на этимологию, связанными с *баниши* лишь опосредованно (в первую очередь — генетически), и предвестие смерти в их основные функции не входит.

Ср. пример из начала саги «Похищение стад Фроеха»:

Fróech mac Idaith do Chonnachtaib, mac síde do Bé Find a sídib. <...> Dobert a máthair dí báe déc do assint síd «Фроех сын Идата из Коннахтов был же сыном Бе Финд (букв. «светлой женщины») из сидов <...> Дала его мать двенадцать коров ему из того сйда» [ТБФ, 1].

Сказать, когда именно словосочетание *ben sídhe* начинает обозначать женщину, главной функцией которой является провозвещать близкую

тем, что собранный материал в нем тщательно распределен по графствам, что в принципе дало бы возможность составить сводную таблицу (номинация, облик, дополнительная атрибутика), однако в настоящем очерке это в нашу задачу не входит и должно стать целью дальнейшего исследования.

смерть, т.е. — собственно то, что сейчас мы называем *банши*, довольно сложно. В саге «Смерть Кримтана, сына Фидаха» нами было встречено слово *bensidaige* (...*conid si aided Moingfinde bainsidaige* «вот смерть Монгфинд...»), переведенное в DIL как «*banshee*» [DIL-B, 71]. Однако, как нам кажется, данный перевод был недостаточно мотивирован контекстом. Ср. перевод данного же фрагмента, сделанный С. В. Шкунаевым:

Поднесла Монгфинд брату чашу с ядом.

Не притронусь я к ней, — сказал тут Кримтан, — если не выпьешь ты первой.

Отпила из той чаши Монгфинд, а за ней отпил Кримтан. И случилось так, что испустила Монгфинд дух в ночь под Самайн. *Это и есть смерть Монгфинд-сиды*. Оттого-то и называют безродные люди Самайн празднеством Монгфинд, что была она могущественная сида и ведунья, куда жила во плоти. Так повелось, что обращаются к ней безродные люди и женщины в ночь под Самайн [Предания и мифы 1991, 206].

Распространенный в современной фольклористике термин *банши* оказывается на самом деле далеко не единственным для обозначения данного персонажа. Так, в гр. Карлоу и Лимерик (центральная Ирландия) эта же фигура носит название *бодб* (ирл. *badhbh*), восходящее к одному из названий ирландских языческих богинь войны. Данный мифологический персонаж не только был сопричастен смерти, но мог и предвещать ее. Так, в саге «Разрушение дома Да Хока» Бодб моет в реке окровавленную сбрую и на вопрос короля, чья это сбруя, отвечает: «Это твоя сбруя, о Кормак». Мифологический персонаж, называемый Бодб, входит в группу женских божеств войны и смерти, образующих своего рода трио — Бодб, Морриган, Невайн. Как пишет о них М.Грин, «эти богини объединяют в себе функции разрушения, сексуальности и провидения» [Green 1997, 42], причем, как можем мы добавить, последняя функция также в основном распространяется на области гибели и войны, ср. финал саги «Вторая битва при Маг Туиред», повествующей о победе богов-демиургов, Племен Богини Дану, над хтоническими фоморами, воплощающими силы Хаоса (своего рода ирландский космогонический миф):

Когда закончилась битва и расчистили поле сражения, Морриган, дочь Эрнмаса, возвестила о яростной схватке и славной победе величайшим вершинам Ирландии, волшебным холмам, устьям рек и могучим водам. И о том же поведала Бадб. <...> А потом предрекла она конец света и всякое зло, что случится в ту пору, каждую месть и болезнь [Предания и мифы 1991, 48].

На западе Ирландии, в основном в Мунстере, *банши* известна под именами *Ивил* (ирл. *Aoibheall*), *Клиона* (*Clíodna*) и *Айне/Ану* (*Aine*). Все эти названия предположительно восходят к именам местных божеств до-гой-

дельского периода, хотя могут иметь и собственно кельтскую этимологию. Так, в словаре О'Хогайна отмечается, что имя *Айне* означает «сверкающая», *Ивил* — «блестящая», а *Клиона*, имя которой не совсем понятно, имеет постоянный эпитет *Seannfhionn* 'бело-головая' [O'hÓgain 1991, 20, 38, 90]. Первый теоним действительно обсуждался достаточно подробно в книге Т. О'Рахилли «История и мифология Древней Ирландии», однако, несмотря на его явное соотнесение с прилагательным *án* «светлый, яркий; знаменитый; гневный» [O'Raahilly 1946, 286–88], собственно этимология основы остается не ясной, что всегда позволяет предположить заимствование из исконной субстратной лексики (см. [LEIA-A, 72]). Имена других богинь еще менее прозрачны.

Но, во всяком случае, надо отметить, что культы этих божеств, каково бы ни было их исконное происхождение, никак не были связаны с предсказанием смерти и данные функции все они получили в относительно поздний период. Так, например, известно, что Ивил, которая была покровительницей короля Бриана Бору, предсказала ему гибель в битве при Клонтарфе (1014). Клиона, почитаемая в гр. Корк, предсказала смерть Джону Фицджеральду после того, как он в 1730 г. принял протестантизм. Согласно легенде, она сама была влюблена в него и предрекла, что он умрет в день своей свадьбы. Действительно, в 1737 г., он, танцуя на свадьбе с Изабеллой Батлер, внезапно упал и умер. В более ранней традиции мифический персонаж с таким именем выступает скорее в функции светлого образа обновляющейся природы — она часто изображается в виде обнаженной женщины с птицами на плечах, причем в народных преданиях она часто вступает в соитие с земным мужем, после чего он обретает поэтический и пророческий дар.

Многообразие имен данного персонажа, как мы полагаем, коренится в его генезисе: в более узком смысле генетически образ *Банши* восходит к разным сверхъестественным женщинам мифо-поэтической традиции, обладавшим разными функциями, но в качестве вторичного признака способным своим появлением предвещать смерть, обычно — королю, а также отчасти могли явиться ее причиной. Впрочем, говоря о женских мифических образах языческой Ирландии, трудно вычленить функции, образы и даже облики: все они, как может показаться, являются разными ипостасями одного божества, одновременно несущего в себе эротическое и нуминозное начала, одновременно — прекрасной девы и страшной старухи. Как пишет о *Банши* Д. О'Хогайн, «этот образ восходит к фигуре богини — охранительнице рода и короля <...> В нарративной традиции подобная женщина далеко не всегда ассоциируется именно со смертью, но может также вдохновлять поэтов и даже служить гарантией благополучия социума. Ее несомненная связь со смертью и судьбой короля, а также тот факт, что именно она является, чтобы оплакать его, может быть объяснен тем, что она является его тайной супругой» [O'hÓgain 1991, 45]. Однако со

временем данный персонаж утрачивает свои оградительные функции и эротическое начало и из сверхъестественной супруги превращается в вестницу смерти. Но следует отметить, что данный процесс спецификации функций происходил довольно медленно, и вычленил собственно «банши», которая появляется только для того, чтобы сообщить о близкой смерти короля или героя, не всегда можно. Реликты оградительных функций данного персонажа можно увидеть и в том, что в современной фольклорной традиции *Банши* может явиться далеко не каждому лицу, но лишь тем, кто восходит к старинным аристократическим фамилиям или хотя бы отличается чисто ирландским происхождением (как говорится — «только те слышат *Банши*, у кого в имени есть «О» или «Мак»), а сам факт ее появления воспринимается одновременно как зло, поскольку она несет смерть, и как особая честь.

С точки зрения развития нарративной традиции, от саговой к фольклорной, в ходе которого происходила спецификация внешнего облика и манеры поведения данного персонажа, прообразом *Банши*, как справедливо полагают исследовательница этого персонажа П. Лайсафт, могут считаться странные «женщины сидов», появляющиеся в саге «Похищение стад Фроеха»:

...Вдруг услышали все плач и стенания (ирл. *golgaire*, букв. «плачехрики» [ТБФ 1967, 9]) и увидели трижды пятьдесят женщин в пурпурных одеяниях <...> Послали к тем женщинам людей узнать, кого они оплакивают (ирл. *ro chainset*).

— Фроеха, сына Идата, — отвечали женщины, — одного из любимцев королей сидов Ирландии.

Между тем и сам Фроех услышал этот плач (*golgaire*).

— Уведите меня отсюда, — сказал он своим людям, — ибо это плач моей матери и женщин Боанн.

Тогда подняли его и отнесли к женщинам, а те окружили Фроеха и увели в Сид Круахан. На другой день к вечеру предстало перед людьми Круахана чудесное зрелище — вышел из сида Фроех, а с ним пятьдесят женщин. Был Фроех здоров, как и прежде, без следа недуга иль порчи. Женщины распрощались с Фроехом против ворот крепости и от их стонаний (*gol*) немало людей там упали в беспамятстве. С той поры и знают ирландские музыканты «Плач женщин из сидов» (ирл. *golgaire ban side*). Тогда вошел Фроех в крепость. Встали все воины при виде его и приветствовали так, будто явился он *с того света* (ирл. *a domun aile*, букв. «от другого мира») [Похищение быка из Куальнге 1985, 94–95].

В данном эпизоде, описывающем ритуальную временную смерть героя, восходящую, по всей видимости, к инициальной практике (характерно, что основной сюжет саги вращается вокруг темы героического сватовства и добывания невесты во враждебной земле), женщины из сида выступают

в роли медиаторов между миром живых и Иным миром, причем основным способом, при помощи которого они получают возможность обеспечить герою способность пересечения границы между мирами, является его **оплакивание**, что конкретно воплощается в издавании особых звуков — стонов и рыданий, которые носят, несомненно, магический характер. Интересно, что в эпизоде с Фроехом этот «плач» еще не носит характер **вести**, поскольку и смерть героя является не совсем смертью, но представляет собой лишь временное посещение им Иного мира (видимо, в частности, для получения какой-либо помощи, о чем в саге прямо не говорится). То есть, как нам кажется, несмотря на достаточно четкое описание самого плача, который в более позднем фольклоре манифестируется как характерный плач *Банши*, с точки зрения каузации мы можем говорить о достаточно выраженной причинности, что как раз в текстах более поздних окажется практически не выраженным и, возможно, лишь подразумеваемым.

Относительно близкий эпизод, в котором также появляется «трижды пятьдесят рыдающих женщин», был отмечен нами в одной из редакций саги «Смерть Кухулина», однако система каузаций в нем оказывается принципиально иной, по крайней мере — на внешнем уровне. Так, когда Кухулин отправляется на свою последнюю битву, его встречают на дороге из Эмайн Махи рыдающие женщины, которые заранее оплакивают его гибель и испускают «крики скорби, страдания и жалости». Их рыдания, как кажется на первый взгляд, еще не носят характер знамения грядущей гибели героя (?) и тем более не могут послужить ее причиной, а скорее, напротив, призваны оградить его и предостеречь: Кухулину предстоит одному сразиться с целым войском врагов, и гибель его оказывается более чем вероятной. Однако, по нашему мнению, данный ритуальный плач женщин носит характер далеко не оградительный и не предупредительный, поскольку смерть героя на поле сражения, предсказанная ему еще в детстве, является неизбежным завершением его «героической биографии» и, следовательно, проводы Кухулина на битву обретают несомненную ритуальную окраску и напоминают скорее «проводы в Иной мир».

Отчасти близкую аналогию можно увидеть и в ряде мифологических персонажей, «моющих у брода окровавленные доспехи», тем самым явно провозвещая близкую смерть героя, однако, как мы полагаем, на уровне внешнем они все же оказываются дальше от образа фольклорной *банши*, для которой все же главным признаком остается способность предвещать смерть при помощи именно характерных стонов и рыданий.

Особый интерес в данной связи представляют другие обозначения *банши*, в частности — *bean chaointe* (букв. «женщина-плакальщица»), распространенное на севере Ирландии и в Шотландии, где этот персонаж носит название *Кунтьюх* (*caointeach*). Данное обозначение уже непосредственно связывает фигуру *банши* с образом ритуальной плакальщицы, тради-

ционной участницы ирландских поминок. Данное обозначение мы склонны считать скорее поздним, однако именно в нем проявляется главный механизм предречения: громкое оплакивание еще живого человека как умершего и вызывает его смерть. При этом *банши* осмысляется и как плакальщица, пришедшая из Иного мира, и одновременно как заклинательница, эту смерть и вызывавшая (ср. в данной связи другое обозначение *банши*, появившееся, предположительно, паронимически к первому — в гр. Типперери *банши* носит название *Бан-ханьте* (ирл. *bean chainte*, букв. «женщина речения»), что связывает ее уже с образом заклинательницы, наделенной даром магического слова. Ср., например, Леборхам из саги «Изгнание сыновей Уснеха», о которой говорится, что ей ничего нельзя было запретить, потому что она была «великой заклинательницей» (*bancainte*).

Обозначение самого звукового сигнала, при помощи которого *Банши* оповещает о близкой кончине кого-либо из жителей деревни (или родственника, который может в данный момент находиться в другом месте), в значительной степени варьирует в разных районах Ирландии. Так, «плач *Банши*» может обозначаться как ирландскими, так и английскими словами, однако их общий смысл всюду примерно одинаков и все они, по сути, являются синонимами. Среди терминов ирландских в исследовании П. Лайсафт выделяются: *gol* ‘плач’, *lig* ‘плач, рыдание’, *caoineadh* ‘погребальный плач’ (наиболее распространенное обозначение), *glaoch* ‘крик, стон’, *moan* ‘рыдание’. Английские термины являются, как правило, эквивалентами ирландских — *cry*, *lament*, *keen*, *roar*, *scream*, *call*. Таким образом, как мы видим, плач *Банши* является в сознании информантов в первую очередь именно — плачем, т. е. выражением горя по поводу грядущей смерти, о которой она оповещает. Тот факт, что наиболее частым термином является слово *caoineadh* (англ. *keen* в данном случае является ареальным заимствованием), достаточно ясно говорит о том, что само появление *Банши* манифестируется как проекция погребального обряда из будущего, в котором он должен состояться, на настоящее, в котором принимается данный сигнал-сообщение.

С чем-то аналогичным, например, мы встречаемся и в саге «Смерть Муйрхертаха сына Эрк»: святой Кайрнех, разгневанный тем, что Муйрхертах прогнал из дома жену и стал жить с женщиной-сидой, проклинает короля и обрекает его на смерть при помощи определенных действий, воспроизводящих погребальный обряд: объявляя Муйрхертаха умершим, он приближает его гибель²:

² Необычайно интересен с данной точки зрения пример, относящийся к нашему времени и далеко не фольклорной традиции: так, в 1916 г. в журнале «Ревю сельтик» был опубликован некролог, в котором немецкий кельтолог Куно Мейер, вставший на позиции пангерманизма, был объявлен французскими коллегами — умершим. Менее чем через год он заразился тифом и умер.

«Сильно разгневался Кайрнех; он проклял это место и приготовил могилу королю.

— Тот, кому приготовлена эта могила, — сказал он, — конченный человек; поистине конец его царствованию и владычеству» [Смирнов 1933, 266].

Для традиции фольклорной главным «знаком погребения», видимо, является ритуальный плач. Фигура плакальщицы действительно является одним из важнейших элементов распространенной в Ирландии погребальной обрядности. Эти женщины, как правило — профессионалки, а не родственницы умершего, составляют в деревенском микросоциуме особую маркированную группу и, отчасти, занимают в нем маргинальное положение, как кузнец, знахарь и проч. Они обычно живут на краю деревни в покосившемся доме, они одиноки, к ним избегают обращаться в обычное время, их подозревают в умении колдовать. Однако во время похорон эти же женщины занимают центральное место во всем ритуале: разорвав на себе одежду, распустив по ветру волосы и совершая странные прыжки, они провожают умершего в «последний путь» и, как можно предположить, манифестируются в этот момент в сознании жителей деревни как медиаторы между мирами, т. е. принадлежат одновременно и миру живых, и миру мертвых. Хотя данные, описывающие традиционное ритуальное оплакивание, как правило, носят поздний характер, в более ранних текстах, по предположению П. Лайсафт, можно найти отголоски этого обычая (см. [Lysaght 1997, 66–67]). Однако мы в этом не уверены, и приводимые ею параллели (например, поэтический плач Дейрдре из саги «Изгнание сыновей Уснеха») примыкают скорее к поэтическим же жанрам поэзии филидов — так называемому *marb-nad* «смерте-песнь», традиционному восхвалению и оплакиванию погибшего героя. Ритуальное оплакивание, сопровождающееся громкими стонами и рыданиями, как нам кажется, скорее ближе к невербальному элементу погребальной обрядности, практиковавшемуся в ранней Ирландии, — обычаю отнимать телят у коров, чтобы они своими криками помогали умершему перейти в Иной мир (ср. в данной связи конец саги «Смерть сына Айфе»: *Ro lád tra a gáir gubai 7 a fert 7 a liae ocus co cend trí tráth nicon reilcthea loig dia mbuaib la hUltu ina diaid* «Оплакивали его и рыдали, воздвигли ему камень и вырыли могилу, и после трех дней не осталось у уладов ни одного теленка после этого» [СС 1933, 15]. Об историчности данного эпизода говорит свидетельство Ульстерских Анналов, в которых при описании погребения короля Кернаха сына Фогартахы (738) говорится: *Cernach filius Foghartaigh a suis sceleratis sociis dolose iugulatur, qm uaccarum uituli 7 infimi orbis mulieres tediose fleuerunt* «Кернах сын Фогартахы, своими людьми был коварно умерщвлен, коего коров телята и нижнего мира женщины горестно оплакали» (цит. по [Carey 1991, 155]). Анализируя данный контекст, Дж. Кэри приходит к выводу, что сочетание «женщины нижнего мира» должно означать — «сиды», «предста-

вители низшей мифологии» или даже просто — *банши* в более позднем понимании данного термина. В данном случае мы с ним не совсем согласны, поскольку под «нижним миром» в данном контексте должны скорее пониматься представители социальных низов. Ср. практиковавшийся в Древней Греции обычай во время погребения заставлять **рабынь** испускать жалобные стоны и рыдания. Но, возможно, именно здесь мы уже видим своего рода прообраз профессиональной плакальщицы ирландского фольклора.

Необычайно интересно при этом, что, согласно данным информантов, профессиональные плакальщицы после смерти могут превратиться в *Банши*. Ср., например, свидетельство, записанное в 1964 г. в графстве Лимерик: «Плакальщиц хороших всегда ценят. Всегда меня приглашали, и в другие деревни тоже. И отказаться никак было нельзя, обычай у нас такой. Но вот я старая уже, и я думаю, что спаси меня Господь, чтобы когда я умру, я не превратилась в *Банши*!» (данные П. Лайсафт).

Но при сопоставлении имитации погребального плача *банши* и аналогичной имитации рытья могилы королю Муйрхертаху сразу обращает на себя внимание один момент, а именно — разнонаправленность модальности. Если епископ Кайрнех, имитируя погребение, стремится погубить короля и для этого направляет особым образом оформленный сигнал в Иной мир, плач *банши*, напротив, оказывается направленным из Иного мира в мир людей, и поэтому то, что в первом случае имеет скорее характер вредоносной магии, во втором — предстает как весть (см. также об этом в нашей работе [Михайлова 1998]).

Итак, терминологический разброс, сочетающийся с поразительным единодушием в описании самого персонажа, причем не только в основном его действии (своим появлением предвещать смерть), но и в ряде второстепенных (на чем мы остановимся ниже), говорит, на наш взгляд, о двух вещах. Во-первых, образ *банши* связан генетически с традиционной для ирландской мифологии темой женщины, в той или иной степени ассоциирующейся с Иным миром. Анализ приведенных нами обозначений *банши* говорит об этом достаточно недвусмысленно. С другой стороны, обращение к конкретным описаниям *банши* в современном фольклоре демонстрирует наличие у этого персонажа ряда дополнительных черт, не имеющих прямых генетических связей с мифологической традицией. Поэтому нам представляется в данном случае уместным говорить уже не только о самом поверье, что смерти одного из членов определенного знатного рода предшествует появление стонущей женщины, называемой *банши*, но о целом комплексе представлений, связанных с этим персонажем.

Из каких же компонентов складывается данный комплекс?

- I. Основная функция *банши* — своим появлением и характерными рыданиями и стонами предвещать смерть.
- II. Облик *банши* — варьируется, однако неизменной деталью оказываются длинные распущенные волосы.

- III. Место обитания *баниши* — как правило, у воды, у колодца, с другой стороны, одним из излюбленных ею мест являются ветки деревьев или конек крыши.
- IV. Происхождение *баниши* — с одной стороны, встречаются мнения, что «*баниши* была всегда», с другой — существует поверье, что *баниши* становятся женщины, умершие неестественной смертью, обычно — утопленницы. Кроме того, в некоторых графствах считается, что профессиональные плакальщицы после смерти могут стать *баниши*.
- V. Дополнительная атрибутика:
1. Главным признаком *баниши* являются звуки, которые она издает.
 2. Одним из второстепенных занятий *баниши* считается стирка белья в реке при помощи валька, удары которого обычно слышны издали.
 3. Излюбленным занятием *баниши* является расчесывание волос гребнем.
 4. Если *баниши* оскорбить, она ударяет обидчика по щеке, от чего на его лице на всю жизнь остается след ее ладони.

Рассмотрим последовательно данный ряд элементов, составляющих «комплекс *баниши*» и попытаемся выявить соответствующие им параллели.

Как мы уже отмечали, главной чертой ирландской *баниши* является способность издавать определенные, как принято считать, — ни с чем не сравнимые рыдающие звуки, при помощи которых она оповещает о близкой смерти. Возможно, именно по этой причине внешний облик *баниши* в свидетельствах информантов оказывается столь вариативным: он просто нерелевантен для опознания данного мифологического персонажа. Сама природа данных звуковых сигналов, безусловно, связана с традиционной ирландской погребальной обрядностью, для которой характерны, в частности, именно невербализованные причитания, действительно напоминающие рыдания и стоны. Однако, как нам кажется, мы не вправе говорить о том, что как бы ни был важен данный элемент обряда для ирландской народной культуры, он все же столь специфичен именно для данного региона. Так, например, обычай «выть по покойнику» широко известен и в славянской среде, причем в первую очередь — русской³.

С другой стороны, маркированные стоны и рыдания, которыми ирландская *баниши* собственно и предвещает смерть, также, на наш взгляд, могут найти свои аналогии в многочисленных свидетельствах о странных,

³ К сожалению, в многочисленных работах о «причяти» акцент обычно делается на собственно тексте причитаний, тогда как более интересный для нас невербальный компонент остается обычно за рамками описания ритуала (см., например, [Чистов 1982; Невская 1990]). Отметим также, что традиция особого оплакивания покойного распространена широко, но не абсолютно универсальна, и охватывает зоны — финно-угро-балто-восточнорусскую и север Британских островов, что вновь подводит нас к идее реликтов народных обычаев до-индоевропейского происхождения.

как правило, — громких звуках, которые издают персонажи типа русалок. В первую очередь здесь, безусловно, следует вспомнить их знаменитый хохот, однако доступны русалкам и печальные звуки; между прочим, сибирская *русалка* «вдруг застонет да заохает жалобно-прежалобно» [Зеленин 1995, 191]. Ср. также «песню» Лорелеи. Интересно при этом, что русалки, мавки, лешачихи и проч. также могут предсказывать (или приносить?) смерть при помощи характерного стоны или «воя», хотя, как правило, в славянской традиции данный мотив не является распространенным. Ср. в данной связи интересный пример, записанный в Пермской области:

...Вот у Пантелея баба. Он в солдаты ушел — дак на второй год, считай, лешачиха навывла. Пришла под окна и выла до утра. Дак через месяц известие получила Пантелеиха, что мужика ее на манерах жизни лишили [Тихов 1993, 106].

Варьирование облика *банши* не ограничивается ее антропоморфными манифестациями: как мы уже отмечали, в ряде случаев она может представлять в образе птицы (обычно сороки, вороны или просто — некой абстрактной птицы), что сближает данный образ с бретонским Анку (также — вестником смерти, обычно изображаемым в виде скелета). Данная деталь ставит ее в один ряд с такими фигурами древнеирландской мифологии, как богини смерти Бодб и Морриган, которые также могут представлять в образе птиц, что, впрочем, вполне естественно, поскольку к данным фигурам *Банши* и восходит генетически. Однако, как нам кажется, представление о вестнике из Иного мира, предстающем в виде птицы, также носит достаточно универсальный характер и соприкасается с представлениями о душе, принявшей после смерти человека зооморфный облик. Данный комплекс «душа — птица — вестник Иного мира» представляет собой достаточно распространенную универсалию и, как пишет об этом Н.Н.Велецкая, характерен не только для индоевропейцев: «Обращения к умершему с призывом возвратиться, „обернувшись прелетным соколом ясным“, „белым голубочком“, „сизой кукушечкой“, „пташечкой“ — общее место плачей. Птица — символ воплощения духа умерших, характерный не только для индоевропейских народов. Свидетельством этому может служить название Млечного Пути „птичьей дорогой“ наряду с названием „тропа душ“ у различных народов Европы и Азии» [Велецкая 1978, 31].

Представление о том, что *Банши*, как и Анку, может представлять в облике птицы, действительно, соприкасается с ирландской и бретонской народной традицией, согласно которой данные персонажи изначально являются воплощением некогда живого человека, но, как правило, умершего противоположной смертью, либо при жизни как-то связанного с погребальным ритуалом (в Ирландии — профессиональные плакальщицы). Однако, как нам кажется, данный образ генетически оказывается более сложным и

восходит одновременно и к традиции манифестации в образе птицы, обычно — белой, а также иного сакрального животного (пса, лошади или коровы) — представителя Иного мира, но не мира «загробного», а мира, так сказать, «параллельного». Примеров этого в ирландской и валлийской нарративной традиции можно найти очень много: так, например, белые птицы оказываются причиной того, что король Конхобар попадает в загадочную долину, где находит свою сестру Дехтире, пропавшую год назад (сага «Рождение Кухулина»), такие же белые птицы заставляют затем и самого Кухулина отправиться в «чудесную страну», где он встречается с сидой (сага «Болезнь Кухулина»), белая кобыла переносит сына Финна Ойсина в Страну вечной юности (сага «Странствие Ойсина») и так далее... В валлийской традиции в первую очередь можно назвать эпизод из первого мабиноги, герой которого, Пуйлл, властитель Диведа, преследуя оленя, встречает в лесу свору странных белых собак: «Они были белы, как снег, а их уши красны; белое и красное сверкало и переливалось». Именно эти собаки заманивают его в Аннун, т. е. Иной мир. Надо отметить, что мотив «заманивания» героя в Иной мир при помощи данных сверхъестественных животных обычно не носит характера смерти, т. е. данное посещение является обычно временным и, видимо, может интерпретироваться как один из элементов обрядов перехода. Интересно, однако, при этом, что в валлийской фольклорной традиции происходит отчасти смена мотиваций, и видение в лесу своры белых псов, издающих на бегу протяжный вой, которая носит специальное название *Cwn Annwn* «псы Аннуна» рассматривается именно как знамение смерти [Briggs 1977, 85].

С другой стороны, отметим, что для кельтской традиции тема временного превращения в птицу земной (?) женщины вообще очень характерна, причем далеко не всегда в сюжетах подобного типа может идти речь о смерти или контакте с Иными миром. Так, например, начало саги «Смерть Дерворгиллы» (аналогичных примеров можно найти множество):

Дерворгилла, дочь короля Лохленна, полюбила Кухулина из-за тех рассказов, что слышала она о нем. Тогда превратилась она в белого лебедя и ее служанка тоже приняла лебединый облик, и прилетели они вместе с востока: два белых лебедя, связанные золотой тонкой цепью. Прилетели они к водам озера Лох Куан. И вот однажды, когда Кухулин со своим названным братом Лугайдом, сыном троих Кровавых из Эмайн, прогуливались возле того озера, заметили они двух белых птиц... [Aided Lugaid 1911, 208].

Видимо, для кельтской традиции, для которой практически любая женщина предстает как отчасти лиминальная фигура, стоящая между двумя мирами, превращение в птицу кажется естественным и поэтому не нуждающимся в дополнительных мотивациях.

Таким образом, мы можем сказать, что представление о *Банни* как о птице являет собой результат наложения двух разных традиций, безуслов-

но — отчасти между собой соприкасающихся. Так, птица может рассматриваться и как воплощение души умершего, и как атрибут Иного мира как обиталища богов, позднее — мифологических персонажей. Кроме того, как кажется, в данном мотиве проявляется также общекельтское представление о том, что пребывание в облике птицы может носить характер некоего «промежуточного» состояния между миром живых и Иным миром.

Другой деталью, характерной для описания внешнего облика *банши*, являются длинные волосы, которые она расчесывает гребнем, причем с последним связано обычно много дополнительных сюжетов. В том, что касается материала, из которого он изготовлен, то тут фольклорные данные оказываются разноречивы: с одной стороны — из золота или серебра, с другой — из рыбьих костей. Но при этом поразительное единодушие со стороны информантов проявлялось в оценке этого гребня как предмета, являющегося источником опасности. В ирландских деревнях детям запрещалось подбирать на улице гребень, потому что ночью «*банши* придет за ним». В одном из рассказов (а рассказы о *банши*, надо сказать, всегда отличались твердой установкой на достоверность) человек подобрал гребень и принес его домой. Ночью он услышал у окна характерные стоны и решил вернуть гребень, сунув его в окно. На его счастье, он догадался воспользоваться для этого каминными щипцами, которые тут же оказались совершенно искореженными. Известно, что, как и *банши*, русалки в основном проводят время за расчесыванием своих длинных волос особым гребнем, о котором также «не известно точно, из чего он сделан». По ряду свидетельств он может быть сделан из рога, меди или золота и имеет при этом «магическую силу». По данным М.Н.Макарова, гребень русалки сделан из рыбьих костей [Макаров 1838, 10]. Двигаясь к востоку, мы можем встретить аналогичную тему расчесывания волос гребнем как один из атрибутов тюркской *албаствы*, основная функция которой состоит в том, чтобы задушить человека во сне, а также татарской *сью-анасы*, которая по обыкновению ловит людей на закате и ест их мясо. О ней, в частности, говорится, что «она является людям причесывающей свои длинные волосы, иногда забывает свой золотой или серебряный гребень и приходит за ним к тому, кто взял этот гребень» (см. [Зеленин 1995, 218]; там же см. также сопоставительный материал по вопросу).

Близкой к русалкам (и *банши*) с этой точки зрения оказывается и пермяцкая *шишига*, которая «обитает преимущественно в озерах и прудах... по виду напоминает взрослую женщину. Одежды у ней нет, на голове имеет длинные волосы, которые она нередко чешет гребнем, выходя на землю из воды. Один рыбак, выйдя однажды на озеро порыбачить, увидел шишигу, которая сидела на кочке и заплетала свои волосы в косы. Шишига, заметив мужика, нырнула в воду, а гребень, которым чесала свои волосы, оставила на кочке. Рыбак подплыл к кочке на лодке, взял гребень, и принес его к себе в избу. В тот же день, лишь только смерклось, и все семей-

ство рыбака улеглось спать, послышалось постукивание в дверь и голос шишиги, жалобно умолявшей рыбака возвратить ей гребень. Рыбак отворил окно и выбросил гребень, — схватила его проворно шишига и исчезла» (см. [Зеленин 1995, 218] по данным [Смирнов 1891, 275]).

Двигаясь обратно на запад, мы вновь встречаем образ девы, расчесывающей золотым гребнем свои длинные волосы, которая, возможно, гораздо более приятна внешне, но по сути также в той или иной форме сопричастна смерти. Мы имеем в виду знаменитую Лорелею, сидящую на скале и своим пением заманивающую в водоворот неосторожного рыбака. Расчесывают волосы гребнем и германские ундины, и скандинавские хольдры, и сербские вилы. Забывает под кустом свой гребень и шотландская «гластих» (*glaitig*), «зеленая женщина», которая обычно в виде одинокой красавицы подстерегает в лесу мужчину, склоняет его к соитию, а затем перекусывает ему горло и выпивает всю кровь.

Тема расчесывания волос, как нам кажется, коррелирует в данном случае с распространенным поверьем о магических функциях гребня, в частности — так называемого «покойницкого гребня», «который считался нечистым и подлежал, как и другие предметы, употреблявшиеся при обряде покойника, удалению, отправлению за пределы пространства жизни» [Толстая 1995, 541]. Известно также, что гребень мог применяться и во вредоносной магии. Сказанное, возможно, является ответом на такой, казалось бы, наивный вопрос: откуда русалки и подобные им существа берут гребень для расчесывания своих волос, однако интерпретация данной, столь распространенной, темы, безусловно, последним замечанием не исчерпывается (см. также в указателе Аарне-Томпсона мотив С 543: «запрет брать гребень»).

Отметим также, что, по данным П. Лайсафт, тема гребня встречается скорее в центральных и южных районах Ирландии и практически не известна, а точнее — не связана с образом *Банши*, в западном и северо-западном фольклоре острова. Этот факт объясняется тем, что в данных районах, где наиболее распространено рыболовство, имеют широкое хождение предания о «морских девах» (*maghdean mara*), которым и передается там прерогатива расчесывать гребнем длинные волосы и топить неосторожных рыбаков.

Таким образом, мы видим, что тема гребня для «образа *банши*» является, безусловно, вторичной и соотносится с широко распространенным мотивом нанесения вреда смертному, преимущественно — мужчине, сверхъестественной женщиной. Как же можно ее интерпретировать? В книге П. Лайсафт запрет брать потерянный *банши* гребень объясняется дидактически: так ребенок учат не брать чужое. С другой стороны, в книге французского этнолога Э. Сорлен «Крики жизни, крики смерти: феи судьбы в кельтских странах» дается довольно странная интерпретация темы гребня *Банши*. Как она пишет, «натягивая гребнем пряди свои длинных волос, *Банши* уподобляет их струнам, на которых исполняет свои арии ветер (а Ирландия, как известно,

очень ветренная страна!)» [Sorlen 1991, 104]. Данное объяснение оказывается противоречащим тому факту, что тема гребня, которым расчесывает свои длинные волосы супернатуральная женщина, оказывается необычайно распространённой и засвидетельствована практически всюду, по крайней мере — на территории Европы, а также в Индии, Монголии, на Алтае и проч.

В свое время (см. [Михайлова 1998а]) нами была предложена другая интерпретация темы гребня: учитывая явно выраженную агрессивность по отношению к мужчинам персонажей данного типа, мы склонны видеть в образе гребня субститут также достаточно широко зафиксированной темы «зубов в промежности», описанной еще В. Проппом [Пропп 1986, 327], а на уровне психологическом объясняемой как универсальный страх мужчины перед дефлорацией (шире — страх кастрации).

Место обитания *банши* — у колодца или у ручья — также, безусловно, находит достаточно параллелей в мировом фольклоре. Так, в ирландском и шотландском фольклоре, параллельно с фигурой *Банши*, встречается также персонаж, называемый *Бан-нихе* (ирл. *bean nighe*, букв. ‘женщина мыть’). Генетически восходя к образу богини войны и смерти, которая моет кровавые доспехи воина, этот персонаж уже не мыслится как вестник смерти, однако, безусловно, входит в число враждебных человеку существ. Так, тот, кто будет замечен данной «прачкой», как правило, неизбежно будет ею задушен при помощи куска мокрой ткани, которую она моет, если только не успеет пройти между нею и краем воды. В последнем случае сама прачка оказывается вынужденной исполнить три желания человека. Вид такие прачки по обыкновению имеют крайне уродливый, хотя возможны и исключения. В североирландской и шотландской фольклорной традиции прачки считаются женщинами, которые умерли во время родов и тем самым не исполнили свою главную работу — стирать детские пеленки (более детально об этом персонаже см. [Spence 1948, 54–55]). Аналогичные «прачки у брода» известны и в континентальной традиции, ср. так называемые *lavandières de nuit* ‘полночные прачки’ французского фольклора.

Что касается ирландской *Банши*, то ее связь с водой также прослеживается достаточно ясно, однако для этого персонажа данный мотив входит в комплекс, называемой нами «вторичной атрибутикой». Так, одним из обычных мест обитания *Банши*, когда она не подходит к дому умирающего, чтобы возвестить о его близкой смерти, является берег реки, где она либо просто сидит у воды, расчесывая гребнем свои длинные волосы, либо стирает при помощи валька белье. Стук валька разносится при этом достаточно далеко, и поэтому в ирландских народных поверьях звук доносящихся издали ударов, который не имеет однозначной интерпретации, может квалифицироваться как звук «валька *Банши*» и поэтому воспринимается как дурное предзнаменование в широком смысле слова. Довольно

часто среди рассказов о *Банши* встречается сюжет о том, как ночью идущий с попойки нетрезвый молодой мужчина видит стирающую у брода *Банши* и говорит ей: «Раз уж ты тут взялась стирать, постирай и мою рубашку». Оскорбленная *Банши* обычно появляется в доме обидчика через несколько часов после их встречи и душит его посредством надетой на нем одежды, стягивая ее рукой сзади на уровне горла. Однако, что важно для нас в данном случае, во всех рассказах данного типа *Банши* не выступает как вестница смерти и медиатор между мирами, но скорее оказывается принадлежащей миру людей, о чем говорит и ее отнюдь не сверхъестественный способ отомстить за нанесенное оскорбление.

Связь *Банши* с водной стихией (рекой, бродом, колодцем, на краю которого она иногда сидит, и др.) ставит данный персонаж в один ряд с другими, распространенными практически всюду женскими фольклорными персонажами, отличающимися целым рядом общих черт, среди которых традиционная близость к воде занимает очень важное место. Среди многочисленных параллелей, безусловно, следует в первую очередь отметить русских русалок, которые, как правило, сидят на берегу или на ветвях, нависающих над водой (естественно, исключения возможны). У колодца можно встретить и древнееврейскую Лилит [Носенко 1998], и литовскую *лауме* [Bagdanavičius 1999] и т. д. Отметим, что все названные (и неназванные) мифологические персонажи не являются «духами воды». Связь женского начала с влагой — место, настолько общее, что, наверное, не нуждается в дополнительных иллюстрациях.

Тема происхождения *банши* также находит ряд параллелей в славянском фольклоре, и, более того, мы осмелились бы предположить, что она, подобно русалкам, также может интерпретироваться как «заложный покойник», несмотря на то что в ирландской фольклористике (как и в самом фольклоре) данного термина вообще не существует. Как мы уже отмечали, *банши* могут стать профессиональные плакальщицы, но также — утопленницы и шире — женщины, умершие неестественной смертью. Впрочем, данный вопрос достаточно сложен и нуждается, наверное, в специальном исследовании: вспомним о том, что в ирландском фольклоре практически любая женщина осмысляется как существо, отчасти находящееся в Ином мире или хотя бы из него пришедшее. Отметим, однако, что, как и «заложные покойники», *банши* все же, в отличие от так называемых фэйри (или «сид»), мыслится как персонаж, генетически более близкий миру земных людей: фэйри рекрутируются из нашего мира очень редко, и похищенная ими, например, земная женщина или девочка, как правило, занимает в их «социуме» скорее маргинальное положение (исключение составляет, пожалуй, только уже упомянутый нами персонаж, называемый «гластих», дева-вампир, которая обычно предстает как умершая до брака девушка). В этом, как нам кажется, состоит некоторая отличительная черта *банши*,

выделяющая ее среди других персонажей кельтского «параллельного» мира: она уже не мыслится как одна из «малого народца» (который сам по себе строго структурирован и социализован). Видимо, в силу того, что основная функция данного персонажа — оповещать о смерти — немыслима без реального адресата, человека, *банши* обречена вечно занимать маргинальное или, точнее, — лиминальное положение между двумя мирами, в отличие от «сид», обитателей чудесных холмов, которые, в принципе, могут существовать совершенно автономно, не вступая в контакты с людьми (естественно — лишь по логике фольклорной наррации).

Особое место в списке «вторичной атрибутики» *банши* занимает тема «следа пальцев», однако, по данным П. Лайсафт, встречается она в связи с *банши* довольно редко (в основном — в районе графства Голлуэй) и, по ее же предположению, оказывается проекцией на образ *банши* темы «мести вернувшегося покойника». Так, в других районах распространены сюжеты о том, как умершая до венца невеста, узнав, что ее суженый собирается жениться на другой, поджидает его у дома (или в спальне) и дает ему пощечину, от чего у него на лице навсегда остается след ее пальцев.

Итак, как пытались мы показать, ирландская *Банши* стоит в одном ряду с другими персонажами народной мифологии, которые функционально вовсе не связаны с предсказанием смерти. Совершенно очевидно, что весь комплекс черт, относящихся к дополнительной атрибутике (длинные волосы и гребень, сидение у воды, стирка у брода), для *Банши* оказывается скорее вторичным даже не столько в диахронии (поскольку отдельные его элементы можно найти и в образах кельтских богинь судьбы и смерти), сколько с точки зрения значимости данного элемента для характеристики персонажа в целом. Иными словами, на ирландскую вестницу смерти автоматически накладывается достаточно универсальный и архаический образ сверхъестественной женщины, однако не все элементы данного образа являются в данном случае обязательными, и, как показывает собранный в книге П. Лайсафт обширный фольклорный материал, могут присутствовать в преданиях о *Банши* далеко не всегда. Данный образ отчасти принадлежит уже не системе разработанных дохристианских религиозных представлений, пренебрежительно называемых нами сейчас «языческими», но области народных суеверий, видимо сосуществовавших с языческими религиями. Для народных суеверий отчасти был характерен своего рода синкретизм в оценке причинно-следственных связей или, по определению К. Леви-Стросса, способность «сочетать аналитическое и синтетическое» [Леви-Строс 1994, 286]. В традиции более поздней идея «причины» смерти уступила место «вести» о ней, однако, согласно кельтским представлениям, собственно разграничения здесь нет: так, вербализация будущего для них оказывается синонимичной его креации. Так *предречение* равно *причине*.

ЛИТЕРАТУРА

- Велецкая 1978 — *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Зеленин 1995 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Леви-Стросс 1994 — *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
- Макаров 1838 — *Макаров М. Н.* Русские предания. М., 1838.
- Михайлова 1998 — *Михайлова Т. А.* Плач *Банши* с точки зрения модальности // Слово как действие. Материалы конференции. М., 1998.
- Михайлова 1998а — *Михайлова Т. А.* Образ «женщины с гребнем» как ментальная универсалия традиционной культуры // *Sociobiology of ritual and group identity. Annual Meeting of the European Sociobiological Society. Moscow, 1998.*
- Невская 1990 — *Невская Л. Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990.
- Носенко 1998 — *Носенко Е. Э.* Представления евреев о демонах, злых духах и прочей нечистой силе // *Восточная демонология: от народных верований к литературе.* М., 1998.
- Похищение быка из Куальнге 1985 — Похищение быка из Куальнге / Изд. подгот. Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М., 1985.
- Предания и мифы 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. С. В. Шкунаева. М., 1991.
- Пропп 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986 (1946).
- Смирнов 1891 — *Смирнов И.* Пермьяки: Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1891. Т. 9. Вып. 2.
- Смирнов 1933 — Ирландские саги / Пер. А. А. Смирнова. Л.; М., 1933.
- Тихов 1993 — *Тихов В.* Страшные сказки, рассказанные дедом Егором, крестьянином бывшего Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1993.
- Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Гребень // *Славянские древности: Этнолингвистический словарь* / Под. ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- Чистов 1982 — *Чистов К. В.* Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982.
- Aided Lugaid 1911 — *Aided Lugaid 7 Derbforgaile* / Ed. C. Marstrander // *Ériu.* 1911. Vol. V.
- Bagdavičius 1999 — *Bagdavičius V.* *Laumių praeitis Lietuvoje.* Vilnius, 1999.
- Briggs 1977 — *Briggs K.* *A Dictionary of Fairies: Hobgoblins, Brownies, Bogies and other Supernatural Creatures.* Suffolk, 1977 (1976).

- CC 1933 — Aided Oenfhir Aife // *Compert Con Culainn and other stories* / Ed. A. G. Van Hamel. Dublin, 1933.
- Carey 1991 — Carey J. The Irish «Otherworld»: Hiberno-Latin perspectives // *Éigse*. 1991. Vol. XXV.
- Jones 1931 — Jones E. *On the Nightmare*. New York, 1931.
- DIL — *Contributions to a Dictionary of the Irish Language*. Dublin, 1913–.
- Dinneen 1979 — Dinneen P. S. *Irish-English Dictionary*. Dublin, 1979 (1927).
- Green 1997 — Green M. *Celtic Goddesses*. London, 1997 (1995).
- LEIA — *Lexique étymologique de l'irlandais ancien* de J. Vendryes (A — Paris, 1959).
- Lysaght 1996 — Lysaght P. *The Banshee: the Irish Supernatural Death Messenger*. Dublin, 1996.
- Lysaght 1997 — Lysaght P. *Caoineadh os Cionn Coirp: The Lament for the Dead in Ireland* // *Folklore*. 1997. 108.
- O'hOgain 1991 — O'hOgain D. *Myth, legend and Romance. An Encyclopedia of the Irish Folk Tradition*. New York; London; Toronto, 1991.
- O'Rahilly 1946 — O'Rahilly T. F. *Early Irish History and Mythology*. Dublin, 1946.
- Sorlen 1991 — Sorlen E. *Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques* // *FFC*. Helsinki, 1991. № 248.
- Spence 1948 — Spence L. *The Fairy Tradition in Britain*. London, 1948.
- TBF — *Táin bó Fraích* / Ed. W. Meid. Dublin, 1967.



**III. ЖЕНА-ПРОРИЦАТЕЛЬНИЦА
В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

А. И. Кузнецова

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СУДЬБЕ
В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ СИБИРИ:
ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ, ОЛИЦЕТВОРЯЮЩИЕ СУДЬБУ
(НА ПРИМЕРЕ ОБСКО-УГОРСКИХ И САМОДИЙСКИХ КУЛЬТУР)**



Первые разрозненные сведения о верованиях самодийских и обско-угорских народов относятся к XVI–XVII вв., но более или менее полная картина представлений о мироздании у аборигенов Сибири появляется благодаря усилиям исследователей лишь в XIX — начале XX в. Трудности сбора материала были связаны с отсутствием письменных источников в те времена, когда формировалось древнее миропонимание самодийцев и обских угров: традиционное мировоззрение воспроизводилось путем передачи знаний от старшего поколения к младшему *бесписьменным* способом (древнее мировоззрение называется *традиционным*, от лат. *traditio*, что означает ‘передача’). Информацию об основах миропонимания автохтонного населения Сибири можно найти в работах этнографов, археологов, краеведов, фольклористов и лингвистов. Только благодаря учету всех названных источников оказалось возможным свести воедино многочисленные фрагментарные материалы, отражающие мировоззренческий комплекс представлений о Вселенной в целом, и воссоздать взгляды хантов, манси, селькупов, ненцев и других представителей исследуемых этносов на окружающий мир и на отношения человека с ним.

1. Традиционное мировоззрение и причины, затрудняющие в настоящее время понимание древних представлений об окружающем мире. Древнее миропонимание к настоящему времени полузабыто: оно сохранилось далеко не у всех этносов и далеко не в полном объеме. На протяжении многих веков мировоззрение народов Сибири менялось, испытывая воздействие то шаманизма, то православия (в процессе христианизации обских угров и самодийцев), то под влиянием атеистической пропаганды. Можно считать каким-то чудом, что до наших дней дошли (хотя и в редуцированном виде) взгляды древних обитателей Западной Сибири на устройство мира. Остатки этих знаний, запечатленные в фольклоре, в том числе в сказках, со временем превратились в приметы, которым обычно следуют, но причины появления которых и их суть объяснить не могут.

В традиционном мировоззрении обычно выделяются разные напластования: *фетишистские*, когда не было еще представлений о бесплотных духах и душах, которые появляются в период господства *анимистического* миропонимания. С миром духов человек начинает общаться при помощи посредника-шамана. Анимистическое мировоззрение изменяется, в свою очередь, при появлении *политеистического* мировоззрения. При политеистическом взгляде на мир жизнь человека и все отношения в мире определяются не духами, а божествами, отношения с которыми строятся на принципах господства и подчинения. На смену политеизму приходит *монотеизм*. Однако приход новой системы не означает полного забвения старой. При смене господствующих парадигм нередко возникали внутренне противоречивые мировоззренческие системы, от которых у одних этносов (например, у селькупов) сохранились

лишь обрывки знаний о том, как устроен мир, у других, наоборот, осталась в памяти более или менее цельная картина мироздания (например, у хантов и манси), впрочем, также не лишенная противоречий¹.

Об устройстве мира можно судить прежде всего по древним мифам (там, где они еще имеют хождение), подтверждаемым археологическими и этнографическими данными. По мнению некоторых этнографов, этот период относится ко времени сосуществования обрядов, мифов и первобытных культов как дошаманистических, так и шаманистических, которые возникли позднее, в эпоху расслоения родовой общины, на основе стихийной «трансформации ранних форм верований» [Манжигеев 1978, 8]. В отличие от первобытных (дошаманистических) мифов, имевших в основном космогонический характер, шаманистические мифы являются этиологическими, олицетворяющими не только явления природы, но и животных — предков шамана, болезни, смерть и т. д. Все, что случается с человеком с момента его рождения и до смерти, находится во власти конкретного всемогущего божества, волю которого исполняют его помощники-духи. То, чему суждено быть, обычно толкуемое как заранее предсказанная жизнь, счастливая или несчастная участь каждого отдельного человека, составляет понятие судьбы² и тесно связано с понятиями рождения и смерти.

¹ К сожалению, поскольку проблема стратификации фольклорных текстов до сих пор является мало разработанной, а в самих мифах реально существует много противоречий и лагун, то и в описаниях уральских мифологий, например в энциклопедии «Мифы народов мира», также можно обнаружить противоречия. Не удалось избежать их и в данном изложении представлений обских угров и самодийцев о судьбе. Во многом это связано с тем, что имеется различное количество текстов, по которым можно судить о мировоззрении народов в прошлом, с одной стороны, и наблюдается различная сохранность анализируемых языков и фольклора в настоящее время — с другой.

² В современном русском языке слово СУДЬБА определяется как «1. Стечение обстоятельств, стихийный, не зависящий от воли человека ход событий (т. е. зависящий от некоей высшей силы или воли божества, предопределяющей все, что происходит в жизни — А. К.). 2. Доля, участь, жизненный путь кого-либо» [ССРЛЯ 1963. Т. 14]. В. И. Даль определяет в диалектах значение слова как «участь, жребий, доля, рок, часть, счастье, предопределение, неминуемое (с неизбежными последствиями (законов и порядков вселенной) их для каждого) в быту земном, пути провидения; что суждено, чему суждено сбыться или быть». Слово СУДЬБА в древнерусском языке — это не только «суд; приговор; правосудие и судилище», но и «предопределение», а родственное данному слову слово СУДЬ означало (наряду с другими значениями) еще и «осуждение, кара, наказание» и даже «кончина и смерть». Оба существительных связаны с глаголом СУДИТИ в значении «решить, постановить» или «назначить наказание». В старославянском языке в Зографском Евангелии зафиксировано антонимичное последнее значение «вступить за кого-либо», а в Синайской рукописи засвидетельствовано

В последние десятилетия, после долгого табуирования древних традиционных культур в Западной Сибири, едва не приведшего почти к полному забвению древних обычаев и специфики понимания окружающего мира, вновь пробудился интерес к данной проблематике. Однако сакральные знания каждого этноса эзотеричны, поэтому информация о древней вере аборигенов Сибири труднодоступна для непосвященных, скрыта от них. Тайный, сакральный язык существует наряду с бытовым языком. Используя сакральный язык, можно передать смысл, рассчитанный на понимание лишь узкого круга людей одного рода. Например, буквальный перевод фразы, произнесенной на тайном языке *хани ясаң (лоңх ясаң «божеств язык»)*, «...на оленьих коленях, под прикрытием белого саха³, сто мощных, коренастых листовенниц проплывающая к началу кошачьего локотка, сел на соболиные колени», на обычном языке будет выглядеть следующим образом: «(он находился) на территории влияния бога Срединной Сосьвы; охраняемый духом Вэйт ики⁴, (переправился через) Обь к устью (реки) Казым и (по воде добрался) до верховьев данной реки» [взятые в скобки слова подразумеваются]. В переводе приведенной фразы словосочетание «территория влияния бога Срединной Сосьвы» соответствует выражению «коленьи колени»; «охраняемый духом Вэйт ики» — сочетанию «под прикрытием белой одежды-саха»; Обь — это «100 мощных, коренастых листовенниц проплывающая», а Казым — «кошачий локоток» (он является территорией влияния Казымской богини Касум-ими/kasum imi, священный облик которой, наряду с другими, — красный или черный соболь⁵); верховья данной реки —

употребление слова СЖДЬБА в значении 'справедливость, справедливое суждение, решение' [Цейтлин 1994, 682–683]. В древности было также слово *кобь* 'гадание по птичьему полету или по встрече; предзнаменование, колдовство' и 'счастье, удача'. Происхождение слова *судьба* этимологи возводят к приставке **som-*, обозначающей связь или соединение, и и.-е. корню **dhē-*, встречающемуся в словах *деть, дело* [Фасмер 1971, т. 3]. Однако связь, соединение могут быть истолкованы и как действие, производимое совместно с кем-то или кем-то по отношению к кому-то (например, верховного божества или божества вместе с помощниками по отношению к человеку), и как процесс, включающий в свой состав совокупность различных действий, состояний и т. д. (например, рождения и умирания; богатства и нищеты).

³ Сах — распашная шуба из оленьего, беличьего, соболиного или какого-либо другого меха, а также из ткани, сукна и даже шелка. Весной и/или осенью этот дух получал в подарок черный халат с поясом.

⁴ Дух Вэйт ики — повелитель туч и ветров, средний внук богини Калташ, обитающий на протоке Оби, реки, где свирепствовали штормы, ураганы, от которых нужна была защита.

⁵ Для древнего тотемизма характерно чувство родства или идентификация с тем или иным животным, откуда вытекают запреты на его убиение и поедание.

это «соболиные колени» [Молданов, Молданова 2000, 89]. В священной песне сына бога Торума Ем вож ики (букв. «Священного города мужчины»), борца с нечистью и болезнями, священный облик которого — медведь, строки

*...великий муж
Принял облик клыкастого зверя.
С деревьями леса, спины их
Он проходил когда,
С мохнатыми глазами,
Многочисленные лесные духи
Лесных божеств,
Зычным голосом они кричали,
С криками рассыпались* [Молданов 1999, 35]

соответствуют в профанной речи такому смыслу: «...великий муж принял облик медведя. Когда он проходил (через) леса [спина медведя — это контур леса, образованный вершинами деревьев. — А. К.], лесные духи (= „с мохнатыми глазами“), многочисленные лесные духи лесных божеств кричали зычным голосом, с криками разбежались».

При наличии политеизма у древних обских угров и самодийцев при дешифровке традиционных культур этих народов значительные трудности представляет также обилие имен-эвфемизмов почти у каждого божества и духа. Эти имена соответствуют личинам, принимаемым ими. Метаморфозы характерны для всех божеств и духов предков. В.Н.Чернецов указывает, что священный предок мог иметь как антропоморфную, так и зооморфную личину⁶. Так, хантыйская богиня Калтац называет себя «мать всех

Связь человека с тем или иным видом животного может быть столь тесной, что их судьбы определяют друг друга (так называемый нагуализм) [Хэкель 2001, 9]. С этим поверьем связано изготовление у многих народов фигурок животных, которые могут быть изображениями болезней или фигурками счастья [Хэкель 2001, 36], выполняющими функцию амулетов. Впрочем, К.Ф.Карьялайнен, на которого ссылается Й. Хэкель, считает их не изображениями духов, а жертвенными дарами, представляющими собой более позднее явление.

⁶ По его мнению, *intichium* («религиозно-магическая церемония умножения тотемического животного» у австралийцев [Чернецов 1987, 277]) возник на основе промысла наиболее распространенного животного и первоначально имел значение магического увеличения продовольствия. Позднее, по мере возникновения почитания тотема, который становился «священным предком» и наконец стал запретным для убийства, изменился и характер *intichium*'а, превратившегося в «магический обряд побуждения к размножению тотемного зверя как члена организации» [Чернецов 1987, 185–186].

крылатых сотен, всех ногастых сотен», т. е. мать всех духов, имеющих орнитоморфный и зооморфный облик. У мансийской богини Калтащ, о которой в дальнейшем пойдет речь особо, — три облика; из них наиболее известны *совр* «заяц, зайчиха» [Чернецов 1987, 151] и *лунт* «гусь, гусыня», являющиеся ее тотемными первопредками [Чернецов 1939]. Среди наименований богини Калтащ встречается также имя «вершины реки Сакв горная женщина» [Мифы народов мира 1980, 617], данное ей по месту, где она поселяется, будучи изгнанной с неба на землю разгневанным мужем (ее муж — верховное божество Нуми Тором).

Народы, сохранившие (хотя часто в полузабытом виде) свою традиционную культуру, не закрепленную на письме, с трудом понимают в настоящее время тайный язык священных песнопений, исполняемых у обско-угорских народов во время медвежьего праздника (медвежьих игрищ). При попытках восстановления древних мировоззренческих систем, неоднократно и ранее претерпевавших исторические трансформации, неизбежно появление новых противоречий и увеличение вариантов самих мифов и их трактовок. Из многочисленных тем и проблем, связанных с восприятием мира представителями традиционных культур Западной Сибири, в данной статье будут рассматриваться лишь вопросы, имеющие отношение к интерпретации понятия судьбы и к образам, ее олицетворяющим.

2. Понимание судьбы у обских угров (хантов и манси). Олицетворение судьбы в образе богини Калтащ. В пантеоне божеств у обско-угорских народов наряду с центральным божеством (Торум, Тором) имеется множество других небожителей. Среди них выделяется богиня, отмеряющая срок жизни каждому человеку от рождения до его смертного часа. У хантов она называется богиня Калтащ (Калтась, *kaltäs'*) и живет в среднем течении р. Обь в Калтащ курт (юрты Калтасинские). По своей силе Калтащ равна отдаленному и абстрактному небесному богу Торуму, но в отличие от него она правит Средним миром, где живут дети Торума — великие духи мужского пола, которых она называет своими внуками и подчиняет себе, закрепляя за каждым из них ту или иную территорию и распределяя среди них различные обязанности. При подобной трактовке мифа очевиден приоритет женского начала над мужским. Положение богини Калтащ в пантеоне обско-угорских богов, судя по фольклору, — неопределенное. Так, в хантыйской мифологии, судя по схемам родственных связей Торума и Калтащ, приведенным для юльского и полноватского вариантов Т.А. Молдановым, Калтащ (Калтащ анки) — мать Торума [Молданов 1999, схемы на с. 133–136] или — его жена (но тогда непонятно, кто ее дети). В представлении манси Калтащ (Калтащ-эква, Калтась), по одной версии, является дочерью верховного бога; по другой, — его сестрой, которая усыновила найденного на земле золото-рукого, золотоного мальчика и из-за него спустилась жить на землю. По

третьей, — это супруга верховного божества Нуми Торума [Чернецов 1987, 151], сброшенная за неверность богу после рождения шести детей на землю; здесь она родила седьмого сына Мир-Сусне-хума, всадника на белом коне, «за миром наблюдающего мужчину»⁷, ставшего сильным духом [Карьялайнен 1995, 134]. Со временем Мир-Сусне-Хум из предка фратрии Мось стал общеугорским божеством [Гемуев 1990, 194] (в хантыйском пантеоне это Мир-вантты-хэ [Кань Кунш Олӓң 1997, 103]). В уникальных песнях манси, собранных Бернатом Мункачи в 1888–1889 гг., упоминается женщина, живущая со стариком; это — «Золотая Калтась, Золотой богатырь, их дочь, их сын» [Герасимова 2000, 262–263]. В песнях о происхождении медведя говорится, что он — сын Нуми-Торума, а его мать — Холы Калтась (Утренняя Заря) [Герасимова 2000, 266].

У хантов есть несколько вариантов⁸ того, как конкретно Калтащ вершит судьбы людей: сроки их жизни богиня Калтащ, имеющая сакральный образ лебедя, высекает на камне, но иногда вместо зарубок на камне богиня завязывает узелки на прикрепленных к посоху сухожильных нитях, каждая из которых — человеческая жизнь; узелки вяжутся на разных расстояниях друг от друга, чем определяется срок жизни человека⁹. Она ниспосылает детей и определяет жизненный путь человека, на что указывает ее имя, первоначально приблизительно означавшее ‘пробуждающая, рождающая, созидаящая’. Это соответствует удмуртскому наименованию бога Кылдыс-ин [Карьялайнен 1995, 135] < kildis (ср. хант. килтас ‘разбудил, пробудил’). В разных районах хантыйской земли бытуют различные версии функций небожительницы. В поселке Полноват в отличие от Юильска часть своих функций, связанных с беременностью и родами, Калтащ передает Младшей Калтащ (Ай Калтащ, Ай Калтась, aj kaltəs’), а сама устанавливает порядок в мире не

⁷ По предположению В. Н. Топорова, имя Мир-Сусне-Хум ‘Мир созерцающий мужчина’ является калькой с самого характерного определения Митры [Топоров 1975, 72–76].

⁸ Среди разных вариантов иногда встречаются явно поздние, как, например, следующий: «На углу стола моего / С листьями в уголке золотая бумага. // Девочек долгой жизни, их века бумага. // Мальчиков долгой жизни, их срока бумага... Пишу не устающими руками» [Молданов 1999, 37]. Письменность с использованием бумаги у обских угров появилась на поздних этапах; ей предшествовал длительный период в развитии письма — пиктография, пришедшая на смену некоторым другим способам передачи информации — зарубкам на камнях, деревьях и т. п. [Кузнецова 1996].

⁹ В хантыйском фольклоре есть сказка «Нити делающая женщина», где женщина, живущая в мусорной куче, внутри которой есть дыра — вход под землю, в ее дом, делает из собачьих сухожилий (вместо оленьих) нити и складывает их на золотое блюдечко. Возможно, в данной сказке есть отголосок древнего мифа о богине, плетущей нити жизни человека и завязывающей на них узлы [Земля Кошачьего Локотка 2001, 16–18].

только людей, но и божеств, распределяя между последними земли, что должно быть прерогативой Торума [Мифология хантов 2000, 152–153; Карьялайнен 1995, 133–137; Молданов, Молданова 2000, 37–50].

Калтащ берет на себя ответственность за судьбу и жизнь людей, решает, кому и сколько жить, быть счастливым человеку или бедствовать, в какие годы жизни что с ним случится и когда человеку умирать: в данном случае добро и зло сконцентрированы в одном лице. Богиня Судьбы Калтащ, предначертав, строго установив начало и конец жизни человека, оставляет право определять конкретный жизненный путь человека духам воды, леса, охоты, болезней, погоды и т. п. По представлениям северных аборигенов Сибири, человек приходит в наш земной мир из некоего неземного мира. У северных хантов процесс рождения передается фразой *сэма нитас* (букв. 'на глаза выпал / попался'), процесс смерти — *сэм сайя нитас* (букв. 'за глаза выпал'). Человек живет на земле отведенное ему время и уходит в мир иной, перевернутый по отношению к миру земному, — в подземный мир. Таким образом, жизнь и смерть — две ипостаси одного циклического процесса: «Жизнь порождает Смерть, а Смерть — Жизнь. Умереть — значит родиться вновь», — пишут по этому поводу Татьяна и Тимофей Молдановы. По мнению этих авторов, «мифы о Смерти являлись формой психологической адаптации человека к суровой реальности. В хантыйской культуре Жизнь и Смерть понимались как две разные, но взаимодополняющие стороны единого круговорота бытия» [Молданов, Молданова 2000, 66].

Исполнители воли судьбоносной богини Калтащ. В руках великой хантыйской Богини-Матери Калтащ находятся, как уже говорилось, все нити людских судеб, и именно она одна решает, какой должна быть эта судьба. Однако сама она не приводит в исполнение собственные решения. Для этого у нее есть помощники.

Проводниками судьбы, исполнителями поручений Калтащ могут быть не только женские, но и мужские представители обско-угорского пантеона богов. Калтась назначает своего старшего внука *Хинь вэртом* — духом Смерти, божеством, насылающим болезни. Священный облик Хинь вэрта — гagara, а повседневный — облик мужчины в черной одежде. Хинь ики (*xin iki*) «Старик болезней» (он же Увас ики «Мужчина Севера») живет в низовьях Оби. Его обязанности сформулированы в священной песне богини Калтащ:

С берестяными боками сотни лодок

Он отправит.

С дальней стороны, в дальнюю сторону

Из колыбелей детей изымает и садит в лодку,

Если я записала на камне это (выделено мною. — А. К.).

В своих лодках «в черную шапку одетый Хинь вэрт, в черное одеяние одетый Хинь вэрт» направляет вверх по рекам свое войско — духов болез-

ней (*черные плесени*), которые забирают покойников и переправляют их на север в ледяную страну мертвых. Надо сказать, что Хинь вэрт выполняет указы беспрекословно, но если не получает прямого указания от Богини-Матери на то, как ему поступать, то совершает и добрые поступки: он часто выступает в образе духа-охранителя определенных родов хантов, например людей реки Сорум в поселке Ванзеват. В этом случае его священным образом является не только гагара, но и черный ворон.

Люди, живущие на территории казымской земли, подвластны могущественной Касум-ими, которая всегда выступает в роли их защитницы (чего никогда не делает равная ей по рангу богиня Калтац). Все духи-помощники Касум-ими (духи миш, существующие как в женском, так и в мужском облике) являются духами, приносящими удачу. Именно поэтому на казымской земле даже страшный Хинь вэрт, дух болезней и смерти, творит добрые дела. Впрочем, и вне казымской земли в основе действий Хинь вэрта скрыто светлое начало, поскольку он забирает больные и дряхлые тела в свои лодки и переправляет их в Нижний мир, а души при этом возвращаются к Калтац, которая снова помещает эти души в новорожденных младенцев: «Одною рукою детей вам даю, другою рукою (я их) назад забираю», — поет в священной песне богиня Калтац [Молданов 1999, 55]. При этом мужчина реинкарнируется по количеству душ, которыми он владеет, пять раз, а женщина с ее четырьмя душами возрождается четыре раза (количество душ в разных источниках указывается разное). Отсюда в бытовом разговоре о беременной женщине нередко упоминается, что она растит своего отца или мать. Считается, что митраизм (таинство перманентного воскрешения) проник в обско-угорскую среду в I–II вв. до н. э. из восточно-иранских областей.

Посредником между миром живых и мертвых Калтац ставит своего внука Ем вож ики «Священного города мужчину» и направляет его в Вежакары (Вежакоры) на р. Обь. Ем вож ики — борец с болезнями и всякой нечистью¹⁰, появляющейся из царства мертвых. Судьба не известна чело-

¹⁰ Человеку нельзя, по древним поверьям, соприкоснуться с миром мертвых — это опасно для него. Не случайно до положения умершего в гроб к нему относились, как к живому, вплоть до рассказывания сказок на ночь и попыток разбудить утром, что прекращали делать через несколько дней. Считалось, что мертвый человек заснул, но как только его положат в гроб и опустят в могилу (отправят в Нижний мир), он проснется. Умершего опасались из-за уверенности, что покойный может взять с собой душу живого, после чего тот тоже умрет [Мифология хантов 2000; 92–94]. Основной облик Ем вож ики — облик медведя, «клыкастого зверя», готового встать на защиту людей и бороться с «кровавыми сущностями» из мира мертвых. Но если злые духи, находящиеся в доме, от страха заползут под доски пола, Ем вож ики принимал свой второй священный облик — обыкновенной мы-

веку, но она уже предначертана, а сам человек находится во власти множества сил, не подвластных ему. Если человек тонул, заболел, замерз зимою и испытывал другие беды¹¹, значит, все это делали злые силы (духи), и, значит, нужна защита от них в виде какого-то божества-защитника. Такими защитниками могли быть дух-предок и Ем вож ики, к которым больной или гибнущий человек имел право обратиться за отсрочкой смерти. Если душа-тень дойдет до Вежакорского старика (Ем вож ики), то умирающий может получить отсрочку на три дня, но не более того. Поскольку именно Калтащ устанавливает окончательный срок смерти, ее день и час, решение богини непререкаемо, и после истечения полученных дней отсрочки умерший отправляется в Нижний мир. Точно так же божество казымских хантов Ас тый ики (букв. 'верховьев Оби старик', где Ас — 'Обь'), по многим своим функциям тождественный, как предполагает В.Н.Топоров, восточно-иранскому Золотому богу Солнца — божеству Митре, способен помочь не всякому утопающему, а только тому, у которого не истек срок жизни, установленный богиней Калтащ.

В отличие от хантыйских мифов о рождении и смерти человека, в которых основным персонажем является божество женского пола, у манси, судя по записям 1931 г., сделанным В.Н.Чернецовым на Северной Сосьве, творцом человека являются персонажи мужского пола — верховное божество Нуми Тором, который сделал человека из лиственницы, и Хуль отыр (*отыр* буквально означает 'богатырь'), слепивший человека из глины. Нуми Тором и Хуль отыр для оживления людей пошли к Микол-Тором (Топал бйка) с просьбой оживить их творения: Топал бйка «взял лиственничного человека, поставил его к себе спиной и оживил. Человек засвистел, закричал и побежал в лес, стал менкв (*менкв* 'сверхъестественное существо, лесной дух огромного роста, обычно враждебный людям'. — А.К.). Глиняного человека Топал бйка поставил к себе лицом и оживил, стал человеком. Когда человеку жарко, то выступает из кожи вода. Это сохнет от жары глина. Лиственничный человек очень долговечен, и менкв живет несколько сот лет, пока Чахл Тором не убьет его своим тором санкв (*санкв* 'клин'). Глиняный человек очень недолговечен и скоро умирает» [Чернецов 1987, 153]. Мансийский миф о недолговечности человека (в отличие от хантыйских) не конкретизирован с точки зрения сроков жизни человека и находится в некотором противоречии с образом богини Калташь (Калтащ-эква).

Споры о судьбе умершего и его пребывании в потустороннем мире существует великое множество. В.М.Кулемзин подытоживает расхожде-

ши — и в таком обличье догонял и уничтожал злых духов [Молданов, Молданова 2000, 74–75]. Не случайно говорят, что мышь тот же медведь, только хвост длиннее.

¹¹ Заключение в тюрьму в традиционном миропонимании расценивается не как наказание за преступление, поскольку это могут делать только боги, а как 'тяжелая участь'.

ния во взглядах этнографов на обсуждаемый вопрос: «По одним данным, умерший „доживает“ благодаря обратному течению времени до дня рождения и возвращается к живым в виде младенца; по другим — умерший превращается в медведя; по третьим — „покойник после смерти живет столько же, сколько на земле“; по четвертым — он умирает окончательно из-за разложения тела; по пятым — в общество живых возвращается не сам человек, а его душа; по шестым — умирает окончательно (в нижнем мире) как человек, так и его душа; по седьмым — умерший превращается в почитаемого духа; по восьмым — душа вселяется в куклу умершего и т. д.» [Кулемзин 1994, 379]. Такая же вариативность наблюдается по этой теме и в фольклоре, и не только в фольклоре хантов и манси, но и в самодийском. В следующем разделе будет рассмотрено олицетворение судьбы у селькупов и ненцев.

3. Понимание судьбы у самодийцев. Олицетворение судьбы у селькупов в образе Илынта Кота и ее функции. В отличие от обско-угорской мифологии, живой еще до сих пор, у селькупов сохранились разрозненные и достаточно расплывчатые сведения мифологического характера, относящиеся к различным историческим срезам, представленные в работах этнографов или сохранившиеся в немногочисленных шаманских текстах и в виде вкраплений в сказках. Вкрапления часто с трудом поддаются прочтению, их интерпретация вызывает споры. В связи с этим нелегко четко представить себе, как понимали древние селькупы устройство мира, как отвечали на вопрос о том, от какого божества или от чего еще зависит их жизнь.

Центральным божеством у селькупов является *Нум/Ном*. Среди женских божеств основное место в пантеоне отводится богине (видимо, жене Нума), которая зовется Илынта Кота (*Ilynta Kota / Ilynta Qota*) «Жизненная Старуха». По мировосприятию селькупов душа человека, хранящаяся в дупле дерева, посылается на землю с солнечным лучом этой богиней; где луч коснется земли, там и родится ребенок. Именно эта богиня вершила судьбы людей на земле. По свидетельству Е. Д. Прокофьевой, при рождении ребенка *Ilynta Kota* записывала душу новорожденного в одну из двух книг на камне около своего дома — в книгу Небесного сына Ия (это книга жизни, ее охраняют «небесные крылатые люди») или в темную книгу смерти, которую охраняют и в ней делают записи помощники злого подземного божества Кызы [Kjzj]. Души, помещенные в книгу смерти, предназначены для Кызы, питающегося ими. Данный факт можно сопоставить с упоминаемым у Н. П. Григоровского селькупским мифологическим персонажем *пюнегуссе* ‘черт, сатана, демон’ и одновременно ‘людоедка’. Судя по этому примеру, не исключено, что божество подземного мира было первоначально женского пола [Helimski 1983, 162; Ким 1997, 105]. Шаман, приглашенный для камлания к больному, сверялся с записями на камне и

отказывался камлать, если находил данную душу в списке на темном камне; если же ее там нет, то пытался вернуть к жизни. Современный селькупский фольклор не сохранил текстов, подтверждающих данный миф, пересказанный Д.Е.Прокофьевой [Прокофьева 1961, 58], но в ненецком фольклоре в записях Т. Лехтисало есть аналогичное сказание (см. дальше), объясняющее всю ситуацию касательно людоедства и (правда, частично) пола божества.

В селькупском фольклоре встречается миф о старухе — хозяйке Восточного ветра: если заглянуть в ухо старухи, матери божьего сына, пришедшего в дом к сыну, то видно, как там *qumit šütir šit, pittir šit, nattir šit* «люди шьют, разминают (шкуры), скоблят» [Очерки 1993, 8, 44]. Существует несколько интерпретаций данного фольклорного факта, а именно: показывая, как люди работают, старуха Восточного ветра пытается привить смотрящей на это женщине трудолюбие, учит тому, как невестка должна вести себя, а затем либо карает, либо вознаграждает ее за послушание. Кстати, Е.Д.Прокофьева указывала на воспитательные функции богини Ильнта Кота, с которой может быть сравнена по этому признаку старуха Восточного ветра¹². Последний из упомянутых персонаж, судя по сказке в «Очерках...» [Очерки 1993, 8–9], как и Ильнта Кота, судя по упомянутой статье Е.Д.Прокофьевой [1961], является женой верховного божества Нума. Этот пример служит подтверждением смешения в современном фольклоре разных мировоззренческих систем: с одной стороны, — доанимистического периода (восточный холодный ветер, пурга представлены в образе старухи), с другой — времени политеистических представлений (старуха — жена Нума).

Иная версия истолкования картины, которую невестка увидела в ухе старухи, была предложена А.А.Ким, считающей, что там показана жизнь людей Среднего мира и отражен их род занятий. При этом А.А.Ким не предлагает никакой собственной интерпретации эпизода. Поэтому закономерен вопрос: почему показан труд только женщин? И зачем демонстрировать это женщине, пришедшей на небо именно из этого Среднего мира? (Как пример для подражания? — А.К.).

Еще одно понимание приведенного сказочного факта было высказано в устной беседе О.А.Казакевич: по ее мнению, речь идет о жизни и занятиях женщин в подземном мире, поскольку старуха сама была хозяйкой подземного мира, судя по версии, записанной Г.Н.Прокофьевым [Варковицкая.

¹² В картине, наблюдаемой в ухе старухи, происходит выделка шкур, своеобразный процесс «кройки и шитья», но чего? Не человеческой ли жизни? Сравнение увиденного с эпизодами, отраженными в мифе о деятельности богини Калташ и в хантыйской сказке «Нити делающая женщина» (см. примеч. 8, 9), позволяет высказать смелое предположение, что здесь, как и в хантыйских текстах, видны отголоски одного и того же мифа о богине, плетушей, подобно древнегреческим Паркам, нити судьбы человека.

Архив. Текст Г.Н.Прокофьева № 1, 8], и потому что она в тексте рассматриваемой сказки пришла в дом снаружи. Но при этом остается неизвестным, идентична ли старуха из сказки, записанной Г.Н.Прокофьевым, старухе Восточного ветра¹³ из сказки, помещенной в «Очерках...», и является ли пребывание в Нижнем мире постоянным местом ее обитания. Кроме того, следует помнить, что 1) действие в сказке, опубликованной в «Очерках...», происходит в Верхнем мире; 2) Нижний мир, по поверьям селькупов, — перевернутый Средний мир, и время в нем течет в обратном направлении, вспять, а все вещи должны быть в разрушенном, поломанном виде, и потому вряд ли нужно обрабатывать разорванные шкуры, чтобы из них шить разодранную одежду, поскольку такую одежду дают покойнику с собой в подземный мир еще на земле. И, наконец, еще одно — третье — соображение: Великая Богиня-Мать выступала в разных ипостасях¹⁴ и изначально ее локализация в пространстве не была связана конкретно ни с Верхним, ни с Нижним миром [Панкратова 2001, 249]. Эта мысль не сформулирована четко у Е. Д. Прокофьевой, которая называет данное божество то *Iljnta kota* «Жизненная старуха», то *Iljnta kota* «Подземная старуха» (т.е. старуха Нижнего мира) [Прокофьева 1961, 57–58]. По словам Е. Д. Прокофьевой, переселение старухи под землю — явление более позднее. С изменением представления о местожительстве богини изменилось и ее имя, напоминая, впрочем, по звучанию прежнее. Переселение в Нижний мир, где, судя по всему, продолжал властвовать злой Кызы, привело к снижению роли богини в мироздании и указывало, по мнению Е. Д. Прокофьевой, на возрастающую власть мужчин: Илынта Кота больше не участвовала в сотворении жизни, а только помогала при родах, врачевала детей, обучала их мастерству. Иными словами, действие в мифе происходит в период перехода от матриархата к патриархату (см. дальше ненецкие мифы). Видимо, к более раннему периоду (к эпохе матриархата) можно отнести высказывание этнографа О. М. Рындиной о божестве, распоряжающемся судьбой человека: «...человеческая жизнь, ограниченная рождением и смертью, включена

¹³ Е. А. Хелимский предлагает иную трактовку данного персонажа, сравнивая его с образом злой неопрятной старухи с длинными волосами, олицетворяющей у ненцев и нганасан пургу [Мифы народов мира 1982, 400]. Представление пурги (нен. *хад*) в виде живого существа относится, по всей видимости, к доанимистическому периоду.

¹⁴ В статье Л. В. Панкратовой приведены соображения, по которым у сибирских народов «Великая богиня-мать, подательница жизненной и шаманской силы, предстающая в синкретичном облике орлицы-медведицы», персонифицируется в образе крылатого медведя. Как пишет автор, «место ее обитания — центр мироздания, пуп земли, не связанный конкретно ни с одним из миров и одновременно объединяющий их в единое целое» [Панкратова 2001, 250].

в „видимый мир“, а все, что выходит за его границы, образует „мир невидимый“. Последний так же реален, как и видимый, но он — не воспринимаем, ибо логика и закономерности его бытия иные по сравнению с миром видимым. Значит, жизнь существует до рождения и после смерти, но в иной, не воспринимаемой нами форме. Переход от одной формы бытия к другой возможен лишь благодаря женщине-матери, именно она является посредником между видимым и невидимым мирами. Возможно, первоначально невидимый мир был слабо стратифицирован и мыслился сосредоточением всего непостижимого, тайного, непонятого, окрашенного как в положительные, так и в отрицательные тона. Неродившиеся и умершие обитали в нем рядом, и ближе всех к ним стояла женщина» [Рындина 2001, 252]. *Ili nta Kota* и *I li nta Kota*, судя по всему, — одно и то же божество, что признается и Е. Д. Прокофьевой. Видимо, данное божество может в разной степени вмешиваться в жизнь и дела обитателей всех трех уровней мироздания: Верхнего, Среднего и Нижнего миров.

Как видно из приведенных примеров, в отличие от древних обско-угорских представлений о судьбе, олицетворенной в образе богини Калтац, в селькупском фольклоре обычно отсутствуют конкретные сведения о деятельности божества, распоряжающегося судьбами людей. Известно только, что старуха-хозяйка Восточного ветра, являющаяся матерью божьего сына и, следовательно, женой главного божества (Нума), могла сама вершить свой суд, наказывать за непослушание не только людей Среднего мира, но и небожителей, например карать собственного сына смертью за непослушание и отправлять на землю его жену, покорную ей, с ребенком, желая сохранить им жизнь.

Если у хантов при распределении обязанностей среди божеств только женщина-Судьба обладала конечной властью лишать человека жизни, то в селькупской мифологии этот момент остается неясным. Злое божество Кызы не подчинялось божеству Илынта Кота / Ылынта Кота, а действовало, судя по всему, по собственному почину. Договоренность Кызы с богиней-жизнедательницей (ср. аналогичную ситуацию у ненцев) касалась только того, может ли шаман пытаться спасти всех умирающих или только тех, которые записаны в светлой книге на камне. Однако если старуха Восточного ветра, которая была женой верховного божества и которая погубила собственного сына, может быть приравнена одновременно и к богине Илынта Кота, то это означает, что она самолично могла и давать, и отнимать жизнь, без всяких помощников.

Олицетворение судьбы у ненцев. Ненцы, как и другие носители традиционных культур, понятие судьбы, предназначенной человеку, тесно связывают с понятием смерти. У ненцев нет богини-небожительницы, которая давала бы жизнь человеку, как это осуществляли богини у селькупов, энцев и нганасан, хотя у ненцев имеется богиня-покровительница земли и всего живого *Я' небя* «мать земли», или *Я' мюня* «хозяйка земли» (букв. «земли

внутри» = «земли нутро»), эквивалентная главным женским божествам селькупского пантеона богов. Все функции, касающиеся земных людей, взял на себя бог Нум. Подобно мансийскому божеству, он, по одной версии, изготовил из глины человека и вдохнул в него душу, а также установил продолжительность жизни человека на земле: «Опрокинется у человека лодка, и если срок жизни его еще не истек, то Нум спасет его... Когда человек умирает по распоряжению Нума, смерть съедает душу человека» [Лехтисало 1998, 24]. По другой версии, запись сроков жизни вела Я' мяня. Непосредственно о рождении человека из ненецких мифов мало что можно узнать. Зато много мифов, касающихся смерти, ее персонификации и примет, предвещающих ее появление.

У лесных ненцев (как и у хантов, селькупов, кетов) имеется миф о Восточной старухе, живущей на восточной кромке неба; она «насылает плохой восточный ветер, который, как говорят, означает смерть» [Лехтисало 1998, 23]. Подобно аналогичной селькупской легенде, она убила собственного сына, настав на него холодный ветер, недовольная тем, что сын не взял одежду вопреки ее совету: «Сын сказал однажды, отправляясь на добычу: „Мать, ты сегодня выглядишь доброй, я иду без одежды“. „Не ходи, — сказала мать. — Мой ум короток, а день длинный. Я еще не знаю, какое на меня нападет настроение. Надень одежду!“ „Нет, — сказал сын, — ты сегодня выглядишь доброй“ — и пошел без одежды. Вечером после захода солнца наступил холод, и сын замерз» [Лехтисало 1998, 23]. В данном мифе сама смерть не принимает никакой личности, не персонифицируется, но насылается старухой Восточного ветра, орудием которой против упрямства сына служит холодный ветер. Может ли этот персонаж считаться богиней смерти? Едва ли. Скорее данный миф следует отнести к периоду доанимистическому, когда, говоря словами Л. В. Хомич, «явления природы оживотворялись людьми, а не одушевлялись» [Хомич 1994, 63].

У ненцев существует ряд мифов этиологического характера, по которым устанавливаются причины появления на земле смерти, действующей нередко в различных обликах. Например, Смерть может выступать в виде священной птицы *минлея*, соблазняющей людей убивать своих товарищей или сама убивающая ссорящихся друг с другом людей и уносящая в собственное гнездо уживчивых. Если кто-то увидит ее, то должны умереть все его родственники, но не сам увидевший. В этих мифах нет божества, посланного своего помощника погубить кого-то. Либо губит сама старуха Восточного ветра, либо птица минлей, в которую был превращен мальчик, убивший поссорившуюся с ним девочку, отцом этой девочки.

Ненецким божеством Смерти является злой властитель Нижнего мира Ыа (ср. Кызы у селькупов). Основной причиной смерти и болезней людей на земле считались действия этого главного божества, во многом определяющего, таким образом, судьбу человека.

В одном из ненецких мифов подробно описывается единоборство Нума с властителем подземного мира *Нга/Ңа* (то ли сыном, то ли свяжком Нума). В мифе, записанном в 1912 г. Т. Лехтисало [Лехтисало 1998, 11] и пересказанном в статье Михая Хоппала [Хоппал 1999] о ненецком шамане, поднявшемся после игры на бубне к богу Нуму на небо, прослеживается взаимосвязь смерти и судьбы: «Нум сказал ему, что он его не звал, и приказал пойти к Нгаа, т. е. к Смерти — стать зятем Смерти. Семь дней шаман скитался под землей, пока наконец не добрел до дома Смерти. Но Нгаа не захотела выдать за него замуж ни одной из семи своих дочерей, а предложила шаману остаться у нее и стать ее слугой — в противном случае обещала сожрать шамана. Семь дней они боролись друг с другом, наконец Смерть совершенно изнемогла и сказала: „Отпусти меня. Прошу тебя, не убивай меня! Я отдам за тебя младшую дочь. Но ты останься у меня и будь моим помощником. И тогда, если в Верхнем земном мире добрый шаман будет выполнять свою работу добросовестно, я буду отпускать души больных“. Так шаман стал зятем Смерти» [Хоппал 1999, 89]. В данном отрывке Смерть выступает в женском облике; но это не единственное осмысление ее. В том же отрывке из книги Т. Лехтисало в переводе с немецкого Н.В. Лукиной *Ңа* (смерть) действует в мужском облике. Видимо, М. Хоппал, давая перевод этого отрывка из книги Т. Лехтисало, следовал грамматике русского языка, а Н.В. Лукина, переводившая книгу Т. Лехтисало, — существующим в ненецком фольклоре мифам о божестве смерти и грамматике немецкого языка, в котором смерть — существительное мужского рода. Действительно, у ненцев смерть — мужчина, поскольку в другой легенде, где тоже действует *Ңа*, под этим именем явно скрывается мужской персонаж, напоминающий страшного селькупского Кызы. В словаре ненецкого языка Н.М. Терещенко *Ңа* называется богом подземного мира (по ненецким поверьям, это самое могущественное божество¹⁵). В веровании ненцев (и не только их!), как видно из приведенного текста о борьбе *Ңа* с шаманом, образ шамана связывается со смертью, т. е. важнейшей общественной функцией его является функция шамана-медиатора, посредническая. Именно шаман должен сопровождать души умерших в потусторонний Нижний мир. Если в мифологии хантов и манси посредническую функцию между миром людей и Нижним миром среди богов пантеона выполнял *Ем вож ики*, реже — *Ас тый ики*, то у самодийцев, где мифы не сохранились в своем первоизданном виде и с ними можно познакомиться только через вторые руки — через пе-

¹⁵ Интересно, что ненцы называли русских *Ңа' таты' ню'*, что означает буквально «бога подземного мира младшей жены дети». В.Н. Чернецов конкретизировал эти чисто словарные данные: «В нижнем, подземном мире обитает дух Нга, у которого есть две жены. От старшей происходят все злые духи и русалки, а от младшей — русские» [Чернецов 1987, 120].

ресказы исследователей или через поздний фольклор с отдельными вкраплениями мифологического характера, данная функция принадлежит шаману. В постмифологический период именно на шамана смотрят как на посредника между жизнью и смертью.

В сказаниях, записанных Т. Лехтисало, Ыа присутствовал при сотворении Нумом земли, обманным путем получил право жить на земле, после чего ушел под землю, сказав: «Теперь я живу здесь и буду красть себе людей» [Лехтисало 1998, 8–9]. А когда Нум сделал человека и поселил его на земле, приставив к нему в виде сторожа голую (без шерсти) собаку, Ыа выменял у собаки человека на шерсть, которую дал собаке, и сожрал его. (Ср. селькупского Кызы, питающегося людьми, и людоедку у Н.П. Григоровского!) Говоря иначе, от обско-угорских и селькупских богинь зависела в большей или меньшей степени и жизнь, и смерть человека, в то время как Ыа у ненцев (иногда его называют Земляной старик) только присутствует при сотворении человека Нумом, а затем уничтожает творение верховного божества. После этого Нум повторно делает человека.

В мифах почти 100-летней давности говорится, что в Нижнем мире обитал не один Ыга, олицетворяющий смерть, а целый род смерти. По воззрениям лесных ненцев, люди, которые вели плохой образ жизни, после смерти уходили к народу Ыа (те же, кто не делал ничего плохого, шел на небо, но таких людей было очень мало). Этот персонифицированный образ Смерти представлялся ненцам в виде племени, рода смерти (нен. *еркар*), живущего в море (по записям В.Н. Чернецова) или на земле (по записям Т. Лехтисало) и даже имеющего свои чумы. Этот «народ смерти» пытался убивать людей и питался ими, но один человек «выстоял рядом со смертью, и обычным людям смерть не могла ничего причинить, если они ходили парами. Смерть подумала: таким образом я не получу ничего поесть, лучше пойду я под землю и буду красть людей. Народ смерти опустил в другой мир и начал размножаться. Из-за этого теперь так много разных болезней, и люди умирают в больших количествах» [Лехтисало 1998, 36].

Причиной появления смерти на земле являются болезни, насылаемые на людей все тем же злым божеством подземного мира Ыа или его непосредственными помощниками и народом смерти.

Из всех болезней со смертельным исходом самая страшная для северян болезнь (их бич) — цинга. Она является людям в человеческом облике, чаще всего зимой, в чум приходит всегда ночью, часто принимает облик любимого человека, из-за чего увидевший ее не распознает в ней болезни [Чернецов 1987, 127]. Своеобразие данного образа Смерти состоит в его двуликости: «Цинга приходит к женщине в образе мужчины, к мужчине — в образе женщины. В обоих случаях она бывает совершенно обнаженная. В чуме появляется ночью, когда все спят. Тот, кому явилась цинга, должен вскочить и крикнуть: „Цинга, ты меня убиваешь“, — так, чтобы все проснулись. Тогда цинга не-

медленно уйдет. Вслед за этим надо намазать лицо кровью, которая берется из надрезанного тут же уха собаки или оленя. В противном случае цинга начнет появляться каждую ночь. Когда человек болен цингой, то приходит момент, когда она появляется ему в виде старухи ужасного и безобразного вида. Она — трехпалая, с незакрывающимся ртом. Когда цинга пришла в таком виде, то человек уже обречен, и ему больше не поправиться» [Чернецов 1987, 128–129]. Метаморфоза болезни в смерть воспринимается как судьба, предписанная, предназначенная человеку духами смерти; среди них «имеется особый главный дух смерти, который, впрочем, только с разрешения Нума или несущей землю старухи может положить конец жизни человека» [Лехтисало 1998, 38].

В разных местах проживания ненцев дух смерти воспринимается по-разному: где-то он слеп; где-то — без головы и с длинными ногтями; в период эпидемий бродит в облике человека в красном одеянии... И лесные, и тундровые ненцы верят, что Смерть выступает в разных обликах — червя, волка, человека и т. д. Предвестием появления ее может служить увиденная во сне или наяву женщина, расчесывающая волосы:

*Дочь великана,
четырнадцатипрядную голову
она расчесывает,
затем распускает волосы.*

Что же за несчастье придет? [Лехтисало 1998, 94].

В период монотеистический, пришедший на смену политеизму, во взглядах носителей обско-угорских и самодийских языков на проблемы смерти и судьбы произошли большие трансформации: место прежней стройной картины устройства мира, объяснений многочисленных явлений природы и жизни, содержащихся в различных мифах, заняли многочисленные предрассудки, предсказания, разрозненные приметы, которым люди следуют, опасаясь чего-то, но причины появления которых для них не ясны. В постмифологический период считается, что игнорирование запретов, несоблюдение примет может привести к несчастью большего или меньшего размера. Среди многочисленных причин смерти и плохой судьбы можно рассмотреть, например, проклятия и нарушения запрета.

4. Проклятия и нарушения запретов как причины плохой судьбы и смерти в понимании обско-угорских и самодийских народов. На судьбу человека могло действовать проклятие, произнесенное кем-то (чаще всего — ведьмой). Так, на вопрос «Почему люди умирают?» в традиционной культуре сибирских народов имеется несколько сходных ответов. Один из них дает селькупская сказка, записанная А. П. Дульзоном в 1953 г.; в ней рассказывается, как на Лымбеле старуха-ворожея не давала никому рыбачить и всю рыбу прогнала из реки. «Тогда ее убили. Потом смотрят — она

опять живая. Так семь раз ее рубили... А те люди, что рубили ее, потом с ума сошли. Тогда взяли, когда старуха спала, ее собачьим пометом помазали, и она сама кончилась. А когда кончалась она, то говорит: „Вы все умрете“. Ее хоронить не стали, а в реку бросили. И когда стало замерзать, вода по реке сверху пошла зеленая. И все стали умирать. Как воду попьют, так часа через два умирают» [Галкина, Яковлева 1996, 136]. Аналогичный текст записан А. И. Кузьминой в начале 1970-х гг. в с. Толька Пуровского района Ямало-Ненецкого автономного округа: ведьма насильно женила на себе парня, а поселившись у него, стала всем лицо царапать, за что ее решили в костер толкнуть, когда она будет размешивать еду в котле. «В костер упала, когда падала, так сказала: „После меня (в будущем) люди пусть умирают!“»¹⁶. Смерть людей в этом случае объясняется произнесенным проклятием, пророчеством гибнущей ведьмы, установившей такой порядок вещей в мире на века. В свою очередь, появление среди людей ведьмы вызвано нарушением запрета, закрепленного в примете: отец предупреждал сына, что нельзя красить оленью сбрую краской, иначе ведьма может придти, что и случилось. Нарушение запрета является причиной смерти человека едва ли не чаще других причин; нельзя, например по поверьям селькупов, обойти кругом *mural' mi* «подвязанный на березовой лесине белый лоскуток»: «Если кругом обойдешь такой *mural' mi* — худо будет, заболеешь, два года проживешь, а потом умрешь... Другой человек не знает, пойдет — заболевает, ...шайтан... есть его будет», — объяснял Г. Н. Прокофьеву его ученик Лыпа [Варковицкая. Архив. Дневник Прокофьева, 18]. Иногда смерть — следствие гнева богов и проникновения в человека злых духов [Кузнецова 1998]. Но может произойти беда или появиться счастье без нарушений каких-то правил поведения. Например, у нганасан есть поверье, что «если паук протянет свою паутину поперек нарты, ...будет много рыбы. Если он ткнет паутину над дымоходом — к богатству и счастью» [Хахалкина 2001, 123], а если ворон сядет возле чума, — быть в нем мертвецу [Там же, 122]. Хотя судьба может быть и счастливой, и несчастной, больше говорят о несчастной судьбе, воспринимая жизнь в целом как «юдоль слез и печали». О счастливой жизни говорят как о чем-то быстротечном (богатство, удача на охоте), что исчезает при малейшем нарушении любого условия, запрета.

Сравнение взглядов обско-угорских и самодийских народов на судьбу (т. е. на то, чему суждено быть), сопоставление образов, ее олицетворяющих, причин появления смерти как наиболее тесно связанной с судьбой ее

¹⁶ Те же причины смерти можно найти у других самодийцев. Например, знаком беды у вадеевских нганасан считается крик раненого охотником зайца: «Раненый заяц громко кричит, значит, проклинает. Охотник, услышавший это проклятье, обречен на смерть». Точно так же, если ворон сядет возле чума, — быть в нем мертвецу [Хахалкина 2001, 122].

составляющей части позволило воссоздать пеструю, мозаичную картину древнего миропонимания этих народов. В результате многочисленных миграционных процессов, которые в течение нескольких веков наблюдались на территории Западной Сибири, и смены в разные исторические эпохи мировоззренческих парадигм, частично наслаивающихся друг на друга, произошло взаимовлияние культур этих народов, появились (возможно, в силу наиболее тесных контактов) общие черты у хантов и селькупов, с одной стороны, ненцев и манси — с другой, при сохранении ряда общих черт для самодийцев и обских угров. Помимо абстрактного верховного бога, имеющегося у всех народов, о которых идет речь, у обских угров (особенно у хантов) Судьба персонифицируется, олицетворяется в виде божества, планирующего и почти единолично распоряжающегося жизнью людей. У самодийских народов (например, у селькупов и ненцев) в некоторых мифах функции божества, дающего жизнь и забирающего ее, выполняет одно и то же божество, а в других мифах это осуществляют разные божества. Божество, воля которого в отношении жизни людей на земле и в потустороннем мире исполняется неукоснительно, у хантов и селькупов является обычно божеством женского пола. Воля божества реализуется при этом у хантов с помощью его духов-помощников, действующих чаще всего в мужском обличье, а у селькупов она реализуется, как правило, самим божеством. У манси и ненцев основным божеством, отвечающим за жизнь людей и создающим ее, выступает божество мужского пола, перестающим быть, таким образом, абстрактной фигурой в пантеоне богов. Возможно, эти мифы произошли в более поздний период, в период перехода от матриархата к патриархату. Различные сверхъестественные существа, которые могут, по поверьям древних, защитить человека от стихии, болезней и других бед, делают это только в том случае, если соблюдается определенный порядок и нормы поведения, уже сформировавшиеся в коллективе.

ЛИТЕРАТУРА

- Варковицкая. Архив — *Варковицкая Л. А.* Архив 1941 г. в 11 тетрадях. Дневники и Тексты Г. Н. Прокофьева (рукописи).
- Галкина, Яковлева 1996 — *Галкина Т. В., Яковлева Я. А.* Тымская страница жизни А. П. Дульзона // *Земля Каргасокская.* Томск, 1996. С. 115–139.
- Гемуев 1990 — *Гемуев И. Н.* Мироззрение манси. Дом и Космос. Новосибирск, 1990.
- Герасимова 2000 — *Герасимова Д. В.* Песенный фольклор манси (вогулов) // *Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений 12–14 октября 1998 г.* СПб., 2000. С. 261–270.
- Земля Кошачьего Локотка 2001 — *Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олџаң /* Авт.-сост. Т. А. Молданов. Томск, 2001. Вып. 2.

- Кань Кунш Олӓн 1997 — Кань Кунш Олӓн (Публикации материалов Ханты-Мансийского окружного научно-фольклорного фонда. Авт.-сост. Т. А. Молданов). Ханты-Мансийск, 1997. Вып. 1.
- Карьялайнен 1994–1996 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Томск, 1994–1996. Т. 1–3.
- Ким 1997 — *Ким А. А.* Очерки по селькупской культовой лексике. Томск, 1997.
- Кузнецова 1996 — *Кузнецова А. И.* Забытые письменности: их функции и причины исчезновения (на примере финно-угорских и самодийских языков) // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. С. 138–143.
- Кузнецова 1998 — *Кузнецова А. И.* Древние представления селькупов о болезни, смерти и сне (по материалам шаманских текстов и сказок) // Сибирь в панораме тысячелетий (Материалы международного симпозиума). Новосибирск, 1998. С. 231–241. Т. 2.
- Кулемзин 1994 — *Кулемзин В. М.* Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 334–383, 393–422.
- Лехтисало 1998 — *Лехтисало Т.* Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998.
- Манжигеев 1978 — *Манжигеев И. А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.
- Мифология хантов 2000 — Мифология хантов. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 3. Мифология хантов. Томск, 2000.
- Мифы народов мира — Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1980–1982.
- Молданов 1999 — *Молданов Т. А.* Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999.
- Молданов, Молданова 2000 — *Молданов Т. А., Молданова Т. А.* Боги земли казымской. Томск, 2000.
- Очерки 1993 — *Кузнецова А. И., Казакевич О. А., Иоффе Л. Ю., Хелимский Е. А.* Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. М., 1993.
- Панкратова 2001 — *Панкратова Л. В.* К интерпретации образа крылатого медведя из васюганского клада // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 248–250.
- Прокофьева 1961 — *Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник МАЭ. М.; Л., 1961. Т. 20. С. 54–74.
- Рындина 2001 — *Рындина О. М.* Архетип, культура и образ женщины // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 250–252.

- ССРЛЯ 1963. Т. 14 — Словарь современного русского литературного языка. В 17 т. М.; Л., 1949–1965.
- Топоров 1975 — *Топоров В. Н.* К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. Гарту, 1975.
- Фасмер 1971 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т. 3.
- Хахалкина 2001 — *Хахалкина Т. В.* Представители фауны в мировоззрении нганасан // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск, 2001. С. 121–123.
- Хелимский 1982 — *Хелимский Е. А.* Самодийская мифология. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1982. Т. 2. С. 398–401, 563–568.
- Хомич 1994 — *Хомич Л. В.* Ненцы. СПб., 1994.
- Хоппал 1999 — *Хоппал М.* Шаманские представления о смерти // Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4. «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В. Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 89–97.
- Хэжель 2001 — *Хэжель Й.* Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). Томск, 2001.
- Цейтлин 1994 — *Цейтлин Р. М.* Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.
- Чернецов 1939 — *Чернецов В. Н.* Фратриальное устройство обско-угорского общества // Советская этнография. 1939. Т. 2.
- Чернецов 1987 — *Чернецов В. Н.* Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.
- Helimski 1983 — *Helimski E.* The Language of the First Selkup Books. Szeged, 1983.

Работа выполнена при финансовой поддержке фонда РГНФ № 00-04-00059а.



**IV. ВЕЩИЕ ЖЕНЫ, ПРОВИДИЦЫ И КОЛДУНЫ
В РЕАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Н. А. Ганина

ГЕРМАНСКИЕ ПРОВИДИЦЫ В ЭПОХУ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ



Одним из важных топосов римских и греческих источников в описании реалий древнегерманского культа и общества является указание на особое место женщин-провидиц. Общая картина почитания женщин-провидиц представлена в известных сообщениях: «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» [*Germ.* 8 — Тацит 1993, I, 357], «Цезарь стал спрашивать пленных, почему Ариовист уклоняется от решительного сражения; они объяснили это тем, что, по существующему у германцев обычаю, их замужние женщины объясняют на основании метания жребия и предсказаний, выгодно ли дать сражение или нет; и вот теперь они говорят, что германцам не суждено победить, если они дадут решительное сражение до новолуния» [*De bello gall.* I, 50 — Цезарь 1998, 44] (ср. параллель у Плутарха в жизнеописании Цезаря (глава XIX): «Но еще более ослабило мужество германцев предсказание священных жен, которые, наблюдая водовороты в реках и прислушиваясь к шуму потоков, возвестили, что нельзя начинать сражение раньше новолуния» [Плутарх 1991, 100]). Представляется, что возникающий при рассмотрении этих сообщений закономерный вопрос о культово-иерархическом и общественном статусе «священных жен» следует соотносить с выводом Ж. Дюмезиля об отсутствии у германцев (по сравнению с кельтской традицией) большого корпуса жрецов, причем «общественная религия в основном дело вождя группы, отца семейства или главы племени...» [Дюмезиль 1986, 136]. Как можно видеть по приведенным выше свидетельствам античных авторов, без сомнения, учитывающим сообщения информантов, тема жреческого статуса женщин, призванных предсказывать будущее, фактически не разворачивается.

Наряду с описанием провидиц как некоего неопределенного и принципиально открытого множества существуют сведения об отдельных наиболее значимых и известных фигурах. Таковы сообщения Тацита об *Альбруне/Ауринии* и *Веледе*, Диона Кассия — о *Ганне*. К тому же ряду принадлежит запечатленное на черепке из Элефантины имя «сивиллы Валубург».

Содержательная интерпретация самого феномена и соответствующих фигур провидиц в определенной мере возможна и осуществляется в первую очередь путем типологических сопоставлений с реалиями других архаических индоевропейских традиций, что в принципе целесообразно лишь на начальном этапе осмысления. Разумеется, главной задачей исследователя является попытка соотнесения материала, известного по лаконичным и ограниченным собственными нуждами сообщениям античных авторов, с концептуальной сферой древнегерманского язычества. Поскольку в качестве сопоставительного материала здесь, как и всюду в подобных случаях, привлекаются (за неимением или крайней фрагментарностью иных) данные древнескандинавских текстов, помимо значительного временного разрыва очевидно некоторое несовпадение масштабов. По сути, единствен-

ным благоприятствующим фактором оказывается здесь поразительный консерватизм традиции, сохраняющей, как нередко выясняется, реалии глубочайшей древности; однако нельзя возлагать все надежды только на эту тенденцию и возможность, сводя к нулю все дальнейшее многовековое движение. Тем самым следует подчеркнуть, что при всей очевидности традиционно проводимых сопоставлений каждое соотнесение такого рода неизбежно носит характер гипотетической реконструкции, пусть и вполне убедительной. Кроме того, основными проблемами, возникающими при интерпретации данных античных авторов о германских провидицах, являются как этимологическая интерпретация имен, так и закономерно возникающий в связи с этим вопрос о соотношении германского и кельтского культурного компонента.

Наиболее подробно очерчена в источниках фигура провидицы из племени бруктеров — *Веледы* (*Veleda*), упоминаемой Корнелием Тацитом в IV и V книгах «Истории» и в VIII главе «Германии», а также Стацием в поэме «Сады». Традиционно бруктеры определяются как германское племя, обитавшее в I в. н. э. между р. Липпе и верхним течением р. Эмс по обоим берегам последней [Буданова 1990, 164]. В 69–70 гг. вождь батавов (германского племени, занимавшего земли в дельте Рейна), Юлий Клавдий Цивилис, происходивший, по определению Тацита, «из царского рода», отправленный в цепях к Нерону (по всей вероятности, по обвинению в бунте) и освобожденный Гальбой, поднял мятеж против Рима и объединил под своей эгидой целый ряд германских племен. Цивилис сумел снискать значительное влияние в германских провинциях; к восставшим батавам присоединились убии, каннинэфаты, фризы, а также бруктеры и тенктеры. Повествуя о восстании Цивилиса, Тацит сообщает: «Легата легиона Муния Луперка отправили вместе с другими подарками Веледе. Эта девушка из племени бруктеров пользовалась у варваров огромным влиянием, ибо германцы, которые всегда считали, будто многие женщины обладают даром прорицать будущее, теперь дошли в своем суеверии до того, что стали считать некоторых из них богинями. Благоговение, которое вызывала у них Веледа, еще возросло, когда сбылись ее предсказания о победе германцев и гибели римских легионов. Луперка, однако, убили по дороге...» [Hist. IV, 61 — Тацит 1993, II, 174]. В эпизоде борьбы за Агриппинову колонию (Кёльн) романизованные колонисты, принуждаемые тенктерами к разрушению стен города, в качестве действенного средства прибегли к авторитету Цивилиса и Веледы: «Посредниками мы выбираем Цивилиса и Веледу, пусть они утвердят наш договор. Успокоив таким образом тенктеров, агриппинцы отправили к Цивилису и Веледе послов, которые поднесли им дары и сумели уладить все дело к выгоде колонистов» [Hist. IV, 65 — Тацит 1993, II, 176]. Этот контекст доносит важную подробность — описание местопребывания и образа жизни Веледы: «К Веледе, однако, их не допустили и

говорить с ней не дали: ее скрывают от людских взоров, дабы она внушала еще большее благоговение; живет она в высокой башне, задавать ей вопросы и получать от нее ответы можно только через одного из ее родственников, который передает также ее пророчества» [Ibid.]. Далее Тацит упоминает принесение в дар Веледе флагманской триремы, принадлежавшей римскому командующему Петинию Цериалу и захваченной варварами в ночном бою [Hist. V, 22 — Тацит 1993, II, 200], а также «приближенных Веледы»: «Цериал еще прежде установил тайные связи батавами, с Цивилисом и с Веледой. Первым он обещал мир, второму прощение, Веледе же и ее приближенным говорил, что война уже принесла им достаточно бедствий и что настал момент, когда они могут, вовремя оказав услугу римскому народу, повлиять на ее исход» [Hist. V, 24 — Тацит 1993, II, 201]. Очевидно, Веледа и ее окружение не могли согласиться на предложения Цериала, и последние сведения о судьбе провидицы бруктеров, содержащиеся у Стация («Сады», I, 4, 90), гласят, что позднее Веледа была взята в плен и доставлена в Рим (ср. также: «В правление... Веспасиана мы видели среди них Веледу, долгое время почитавшуюся большинством как божество» [Germ. VIII — Тацит 1993, I, 357]).

Этимология имени *Veleda* в определенной мере спорна, поскольку исследователи расходятся во мнениях при установлении языковой принадлежности лексемы. Так, А.Хольдер, Ж.Вандриес, Ж.Дотген считают это имя кельтским (см.: [Enright 1996, 170] с соответствующими ссылками), хотя существует и точка зрения, согласно которой это имя относится к древнегерманскому языковому ареалу [Meid 1954] или даже представляет собой форму, общую для кельтского и германского, но не являющуюся заимствованием из кельтского [Krahe 1961, 43]. Тем не менее нельзя не согласиться с утверждением М.Энрайта, что имя *Veleda* весьма нелегко соотнести с древнегерманским языковым и культурным контекстом [Enright 1996, 170]; в связи с этим исследователь справедливо подчеркивает, что даже сторонники германской этимологии вынуждены признать «изолированность» этого имени в германском (ср.: [Krahe 1961, 43]).

Как отмечается в посвященном «Германии» исследовании Р.Муха, Х.Янкуна, В.Ланге, имя *Veleda* имеет точное соответствие в виде др.-ирл. *fili* < **welet* ‘филид, поэт’, ‘провидец’, ср.-валл. *gwelet*, валл. *gweled* ‘провидец, поэт’ [Much, Jankuhn, Lange 1967, 169]. Это сопоставление принято целым рядом исследователей [Guyonvarc’h 1969; Guyonvarc’h, Le Roux 1986, 438 passim; Birkhan 1970, 557; Enright 1996, 170–171] и может считаться неоспоримым. Тем самым имя *Veleda* имеет вполне надежную и прозрачную кельтскую этимологию.

В поддержку этой точки зрения следует добавить, что в данном случае весьма показательна огласовка с корневым *e* < и.-е. **wel-*; типичной германской огласовкой континуанты и.-е. основы **wel-* было бы *ǣ* (что и за-

свидетельствовано в ряде лексем — ср. ниже). При этом сам факт именованья германской пророчицы из племени бруктеров кельтским именем не должен рассматриваться как нечто экстраординарное. Разумеется, языковая ситуация рассматриваемой эпохи и ареала может быть реконструирована лишь условно и фрагментарно, однако исследователи считают, что функцию «lingua franca» в этом ареале выполнял именно галльский язык [Markey 1986, 256; Enright 1996, 198, 209] и говорят о германо-кельтском языковом и культурном «промежуточном поле» («Zwischenfeld») — [Untermann 1989]).

Поскольку при сопоставлении с кельтскими данными выясняется, что *Veleda* означает не что иное, как ‘провидица, пророчица’, весьма существен вывод исследователей о том, что рассматриваемое имя представляет собой не личное имя в собственном смысле, а культовый термин или эпитет [Much, Jankuhn, Lange 1967, 169; Guyonvarc’h 1969; Guyonvarc’h, Le Roux 1986, 438 passim]. Х. Биркхан объясняет такую возможность наименования обстановкой весьма тесного контакта германцев и прирейнских кельтов. У последних античные авторы отмечают существование женщин-друидов — ср. в этом отношении др.-ирл. *banfilid* ‘женщина-филид’, *banfathi* ‘женщина-пророчица’, *bandrui* ‘женщина-друид’. Исследователь предполагает, что в галльском такая женщина-пророчица обозначалась как **welētā* или **welētā* [Birkhan 1970, 557]. Следует отметить, однако, что при этом остается открытым вопрос о том, как функционировало это слово в среде германцев-соплеменников Веледы, т.е. бытовало и осознавалось как культовый термин/эпитет, закрепляемый за любой женщиной-пророчицей (условно говоря, «N была веледой»), или как личное имя («провидица по имени Велед»). Последнее не столь невероятно в зоне языкового контакта, где вполне могли одновременно существовать дублирующие друг друга по значению термины.

Прямого сохранения имени (или термина) *Veleda* в известных нам данных древнегерманской традиции нет. Что касается возможных концептуальных параллелей, которые в зависимости от общей позиции исследования могут оцениваться как генетические или контактные, то М. Энрайт, согласно общей концепции своей работы, прослеживающей социальное и культурное воплощение мифологемы «военный вождь и его пророчица», видит отражение данной модели в мифологической паре «Один — вэльва» [Enright 1996]. Необходимо пояснить, что исследователь отнюдь не предлагает эвгемеристической трактовки, т.е. не считает союз «Цивилис — Велед» прообразом древнегерманской мифологемы **Wōðanaz* — **waluwō* (> «Óðinn — vǫlva»), но, напротив, подчеркивает, что конкретный, описанный Тацитом альянс сам был ориентирован на некий мифологический (культовый) образец, по всей очевидности, кельтский. Известно, что одноглазый Цивилис именовал и считал себя «Sertorius redivivus» — ожившим Серторием, вож-

дем, прославившимся особым покровительством Дианы. Для рейнского ареала (находки на территориях батавов) засвидетельствована мифологическая пара — Меркурий-Царь и Росмерта, причем имя женского персонажа возводится Ж.Вандриесом к основе **smer-* ‘пророчество’, ‘рок’ [Vendryes 1937, 133–136; Enright 1996, 241]. Помимо известного соотнесения Водана с римским или галло-римским Меркурием [*Germ.* 9 — Тацит 1993, I], существует примечательное рейнское посвящение *Mercurio Hrannoni* < *Mercurius Hranno*, что сопоставляется исследователями с одним из имен Одина — *Hrani* [Wagner 1988; Enright 1996, 254]. Разумеется, вся «капиллярная система» кельто-германских параллелей утрачена и невозстановима, однако приведенные факты дают определенные основания полагать, что мифологическая модель «военный вождь (царь) и его пророчица», являвшаяся одной из констант кельто-германского и германского социума эпохи Цивилиса и Веледы, продолжала бытовать в позднейшей германской традиции и представлена в «Эдде» как мифологема «Один — вѣльва».

Существуют сведения и о других германских пророчицах, помимо Веледы. Так, Дион Кассий в своей «Римской истории» (67, 5) сообщает о «деве Ганне» (Γάννα παρθένος), прибывшей в Рим в 91 или 92 г. н.э. с вождем или царем семнонов Масиосом (Μάσιος, ο Σεμνόνων βασιλεύς). Масиос и Ганна были с почестями приняты императором Домицианом. Дион указывает также, что Ганна считалась преемницей Веледы — ἦν δὲ μετὰ τὴν Οὐελήδαν <...> θειάζουσα (цит. по: [Schröder 1938, 21], ср. также [Cass. Dio 1955, 347; Volkmann 1964, 9–10; Enright 1996, 93]). Семноны, в отличие от кельтов-сенонов, были германцами, представляли собою ветвь германского племени свевов, размещались между Эльбой и Одером (район нынешнего Бранденбурга), а впоследствии переселились в юго-западную Германию [Буданова 1990, 187]. Тем не менее употребление «ἐν τῇ κελτικῇ» ‘среди кельтов’ у Диона Кассия вновь заставляет предполагать некое германо-кельтское или кельто-германское «промежуточное поле».

Этимология имени этой пророчицы предложена Э. Шрёдером и опирается на германские языковые факты: *Ganna* < **Gand-no* при ди. *gandr* ‘магический жезл’, лангобард. *Gandulf* (имя собств.), *Gambara* (имя провидицы в труде Павла Диакона [*Origo Langob.* I, 3, 7] < **Gand-bera* ‘(магический) жезл несущая’) [Schröder 1938, 22]. Эта версия представляется в принципе семантически обоснованной ввиду вполне доказанной традиционной связи магического жезла и пророчества, нашедшей отражение в самом термине *vqlva* < о/г **waluwō* (ср. гот. *walus*, ди. *vqlr* ‘жезл’). Можно видеть, однако, что выведение реально засвидетельствованного *Ganna* из предполагаемого **Gand-no* не поддается верификации; кроме того, служащее определенным обоснованием имя лангобардской провидицы может иметь, как указывает сам Э. Шрёдер, иную этимологию: *Gambara* < двн. *gambar-*, ср. *gambar* ‘быстрый, проворный, решительный’, *gambri* (ж.р.) ‘чутье, прони-

цательность, провидение’, а также в этнонимах *Gambr-ivii*, *Su-gambr-i* [Ibid.], с чем нельзя не согласиться ввиду особой близости лангобардского к древневерхненемецкому и полного соответствия семантики.

Итак, единственная существующая этимология имени *Ganna* не может считаться вполне доказанной. Что касается лексемы и ее языковой принадлежности, не приходится сомневаться, что перед нами — очередной языковой реликт кельто-германского или германо-кельтского «промежуточно-го поля». Предлагаемые ниже версии, учитывающие эту специфику, не более и не менее верифицируемы, нежели традиционная, но не требуют столь значительных уступок. Так, можно интерпретировать имя *Ganna* как производное от и.-е. **gen-* ‘знать’ (для германского ср. гот. *kunnan* — *kann*, *kannjan*) — основы, отраженной в каком-то из языков или диалектов соответствующего ареала (галльском?) как **gan-*, т.е. с нормальной, а не с нулевой, как в древнеирландском (ср. др.-ирл. *ad-gnininim* ‘узнавать’ [Lehmann 1986, 222]), ступенью аблаута. Еще более точно в плане фонетики и столь же недоказуемо по сути было бы предположить здесь германскую форму — континуанту и.-е. **gen-* до I передвижения согласных (ср. гот. *kannjan*). Другая гипотеза — интерпретация имени *Ganna* как *западно-балтийской* континуанты и.-е. **gwen-* ‘женщина’ с опорой на прусс. *genn-/gann-* ‘жена, женщина’, также (с диминутивными суффиксами) ‘девушка’ (ср. обозначение *Ганны* как *παρθένος* ‘дева’), проникшей в германский ареал вследствие актуального, или, что более вероятно, имевшего место в отдаленном прошлом контакта семнонов с западными балтами. В традиции галиндов засвидетельствована провидица, чьи указания были обязательны для вождя; о ней упоминает В. Н. Топоров, рассматривая этимологию и функционирование прусс. *geppo* ‘женщина’ (ср. [Топоров 1979, 208]). При том что Галиндия соседствует с Мазовией (польск. *Masovsze* < **mas-* ‘мазать, месить’, в письменной фиксации с XVI–XVII вв. [Brückner 1957, 326], но этноним и обозначение территории явно бытовали и ранее), весьма важно отметить не имеющее надежных германских параллелей имя царя семнонов, которого сопровождает Ганна — *Μάσος*. Возможно, с тем же балтийским (и шире — балто-славянским) фоном генетически соотносится и сам этноним *Semnones*, засвидетельствованный также в формах *Semones* [Буданова 1990, 187], *Semiones* (у Тацита — ср. [Germ. 39]) — ср. **Sem-gal-* и др. (немаловажно отметить, что германский этноним исчезает рано и интерпретируется Х. Мюлленгофом и Э. Шрёдером «иератическое имя», т.е. название культовой общности [Schróder 1938, 23]). Впрочем, данная этимология имени *Ganna* остается, как и традиционная версия, гипотетической реконструкцией.

И наконец, едва ли не самым лапидарным и замкнутым в себе свидетельством о германских провидицах является надпись на черепке, найденном на острове Элефантина (на старой южной границе Египта, против Асуана) и датированном II в. н.э.: *Βαλουβουρυ Σήνονι σιβύλλα*. Перевод имеет два

варианта: «Валубург, семнонов сивилле» или «Валубург, семнонов сивилла» (обсуждение см.: [Schröder 1938, 20, 23]). Еще В. Шубарт, обнаруживший черепок и в 1917 г. опубликовавший надпись, сопоставил имя Βαλουβουρυ с германским именем *Waluburg*. Подлинность черепка и надписи никогда не ставилась под сомнение. Для «Σήνον» надписи исследователи единодушно предлагают конъектуру Σήμωνι, поскольку германское имя собственное указывает явно не на кельтское племя сенонов (*Senoni* — *Gallia Lugdunensis*, Верхняя Италия), но на германское племя семнонов, чье название иногда записывалось и как *Senones* (гл. 39 в более новых рукописях «Германии» Тацита и др. [Schröder 1938, 21; Volkmann 1964, 11]). В связи с двумя рассмотренными указаниями на «семнонских пророчиц» Х. Фолькман справедливо указывает в связи с этим на сообщение Тацита о значительной роли семнонов как культовой общности (священная роща семнонов — [*Germ.* 39 — Тацит 1993, I]) [Volkmann 1964, 10–11]. В отношении проблемы упоминания «сивиллы семнонов» на Ниле при римском наместнике в Элефантине В. Шубарт предположил, что черепок был привезен римским офицером из Германии (ссылка по: [Schröder 1938, 23]). Неясно, однако, почему этот предполагаемый романизированный германец или находившийся на службе в Германии римлянин писал не на латыни, а по-гречески; представляется, что употребление греческого языка и графики должно свидетельствовать в пользу эллинистического ареала. В связи с этим важно указание Э. Шрёдера на тот факт, что Египет был римской провинцией, где, согласно заключениям историков, германские солдаты выполняли роль гарнизонных войск и имели постоянный лагерь [Schröder 1938, 23]. М. Энрайт в соответствии со своей концепцией «военного вождя и его пророчицы» предполагает, что провидица по имени Валубург присутствовала в Элефантине, сопровождая войска [Enright 1996, 186].

Как справедливо и не без иронии отметил Э. Шрёдер, «небольшая находка из Элефантины даст мощный импульс фантазии наших специалистов по ономастике и фольклористов» [Schröder 1938, 23]. И действительно, при почти полной непроницаемости экстралингвистических обстоятельств упоминания «Валубург, сивиллы семнонов», имя ее является классическим, образцовым именем германской провидицы. Первый компонент композита может возводиться к двум основам: 1) о/г **wala-/walu-* ‘мертвые, навь’ — ср. ди. *Valhǫll* и др., причем, как отмечает Э. Шрёдер, основа *walu-* представлена в двн. *waluraupa* ‘ограбление мертвых’, *walugiri* ‘кровожадный’, *walugirida* ‘кровожадность’ [Schröder 1938, 21]; 2) о/г **waluz* ‘жезл’ — ср. гот. *walus* и др. В первом случае провидица соотносится с «миром мертвых», во втором (более предпочтительном в качестве версии этимологизации) — с магическим жезлом. Тем самым имя *Walu-burg* прямо соотносится с о/г **waluwō* > ди. *vǫlva*. По поводу второго компонента имени — основы *-burg* ‘крепость’ — Э. Шрёдер замечает, что какая-либо содержательная связь между компонентами композита не прослеживается (‘мертвых крепость’?),

‘жезла крепость’?) и общее значение имени не восстанавливается, причем подобная непереводаемость характерна для многих древнегерманских двучленных имен собственных [Schröder 1938, 21]. Как кажется, в целом верное утверждение исследователя все же нельзя считать всеобъемлющим ввиду сообщения о *живущей в башне* (= крепости) Веледе. При этом весьма важно указание Шрёдера на галльский топоним *Valabriga* ‘сильная, мощная крепость’ (< *valo-* ‘сильный, мощный’), данное в подстрочном примечании с некоторой долей сомнения [Ibid.]. Представляется, однако, что параллель *Valabriga* — *Waluburg* не случайна и весьма важна, являясь свидетельством бытования в кельто-германском ареале значимого композита, компоненты которого осмыслились, как это бывает в подобных случаях, в зависимости от соотношения с тем или иным языковым ареалом.

Впрочем, скепсис Э. Шрёдера относительно буйной фантазии толкователей имел своей причиной не закономерное соотношение «Валубург — вёльва», которое проводит и сам исследователь, но сопоставление этой Валубург со св. Вальбург [Schröder 1938, 23]. Исходная форма имени св. Вальбург, чью память чтят 25 февраля и 1 мая и чье имя связано «в народной традиции» с Вальпургиевой ночью — *Waldburg/Waltpurg* (*Waldburga, Waldburgis, Waltpurgis, Waltburgis, Walburgis*) [Schröder 1938, 21; Lexikon... 1965, 928]. Вальдбург (710 — 25 февраля 779 г.), настоятельница монастырей в Эйхштетте и Хейденхейме, была дочерью Ричарда Англосакса и сестрой Виллибальда Эйхштеттского и Вунибальда, родственницей св. Бонифация, которым была в миссионерских целях призвана в Германию [Lexikon... 1965, 928]. Нельзя не согласиться с Э. Шрёдером и авторами католической церковно-богословской энциклопедии в том, что почтенная Вальдбург, прославившаяся высокой образованностью и благотворительностью, не имеет ничего общего с «сивиллой Валубург», вёльвой и Вальпургиевой ночью. Тем не менее почитание св. Вальдбург/Вальбург распространено не только в сопредельных указанным монастырям землях, но по всей Германии, равно как и в Нидерландах и Северной Франции, причем традиция считает св. Вальбург покровительницей рожениц, крестьян, домашних животных и плодов и изображает ее с жезлом. Последнее можно счесть указанием на статус аббатисы, однако названные выше функции мифологического персонажа, обеспечивающего плодородие, с этим статусом никак не соотносятся. Более того, память св. Вальдбург, скончавшейся 25 февраля, должна совершаться и совершается католической церковью именно в этот день, однако куда более известен другой день ее памяти — 1 мая с пресловутой Вальпургиевой ночью. Всё это явно свидетельствует о том, что за установленным в 870 г. церковным почитанием исторической св. Вальдбург/Вальбург потянулась мощная языческая («народная») традиция культа владычицы потусторонних сил, провидицы Вальбург/Валубург. Тем самым создано положение, аналогичное хорошо исследованным ныне сопоставлениям (ср. [Успенский 1982]). Таким

образом, есть основания констатировать поразительную сохранность представления о «провидице с жезлом» в германской традиции. Но если в мифопоэтическом мире «Эдды» это вызванная Одним вёльва (о мотиве насильственно-магического пробуждения мертвых ради узнавания от них будущего см.: [Топорова 2001]), то в христианской средневековой Германии это темная, ночная спутница св. Вальдбурга.

ЛИТЕРАТУРА

Источники

- Плутарх 1991 — *Плутарх*. Сравнительные жизнеописания. Новосибирск, 1991.
- Тацит 1993 — *Тацит Корнелий*. Сочинения. Т. I. Анналы. Малые произведения; Т. II. История. М., 1993.
- Цезарь 1998 — *Цезарь Юлий*. Записки о галльской войне. СПб, 1998.
- Cass. Dio 1955 — *Cassius Dio*. Roman History / Ed. by E. Cary. Cambridge, 1955. Vol. I–IX.
- Edda 1927 — Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Bd. I. Texte; Bd. II. Glossar / Hrsg. von G. Neckel. Heidelberg, 1927.

Научная литература, словари

- Буданова 1990 — *Буданова В. П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М., 1990.
- Дюмезиль 1986 — *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Топоров 1979 — *Топоров В. Н.* Прусский язык. Словарь. Е–Н. М., 1979.
- Топорова 2001 — *Топорова Т В.* О сюжете «пробуждения мертвых»: структурно-семантический анализ IV главы «Саги о Хервёр и Хейдреке» // Лингвистика на рубеже эпох: идеи и топосы. М., 2001. С. 349–372.
- Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе [св.] Николая Мирликийского. М., 1982.
- Birkhan 1970 — *Birkhan H.* Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit. Der Aussagewert von Wörtern und Sachen für die frühesten keltisch-germanischen Kulturbeziehungen. Wien, 1970. S. 553–557.
- Brückner 1957 — *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 1957.
- Enright 1996 — *Enright M. J.* Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy an Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age. Blackrock (Dublin); Portland, 1996.
- Guyonvarc'h 1969 — *Guyonvarc'h C. J.* À propos de la VELLEDA des Bructeres et du mot irlandais FILE «poète, prophète voyant» // Ogam. Vol. 21. 1969. P. 321–325.

- Guyonvarc'h, Le Roux 1986 — *Guyonvarc'h C. J., Le Roux F.* Les Druides. Paris, 1986.
- Krahe 1961 — *Krahe H.* Altgermanische Kleinigkeiten // Indogermanische Forschungen. Bd. 66. 1961. S. 35–43.
- Lehmann 1986 — *Lehmann W. Ph.* A Gothic etymological dictionary. Leiden, 1986.
- Lexikon... 1965 — Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br., 1965. Bd. 10.
- Markey 1986 — *Markey T. L.* Social Spheres and National Groups in Germania // Germanenprobleme in heutiger Sicht / Hrsg. von H. Beck. Berlin, 1986. S. 248–266.
- Meid 1964 — *Meid W.* Der germanische Personennamen *Veleda* // Indogermanische Forschungen. 1964. Bd. 69. S. 256–258.
- Much, Jankuhn, Lange 1967 — *Much R., Jankuhn H., Lange W.* Die Germania des Tacitus. Heidelberg, 1967.
- Reichert 1987 — Reichert H. Thesaurus Paleogermanicus: Lexikon der altgermanischen Namen. Wien, 1987. Bd. I. S. 770.
- Schönfeld 1911 — *Schönfeld M.* Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen. Heidelberg, 1911.
- Schröder 1938 — *Schröder E.* Deutsche Namenkunde. Göttingen, 1938.
- Untermann 1989 — *Untermann J.* Sprachvergleichung und Sprachidentität: methodische Fragen im Zwischenfeld von Keltisch und Germanisch // Germanische Rest- und Trümmersprachen. Berlin; N. Y., 1989. S. 211–239.
- Vendryes 1937 — *Vendryes J.* La racine **smer-* en celtique // Études celtiques. 1937. Vol. 2. P. 133–136.
- Volkman 1964 — *Volkman H.* Germanische Seherinnen in römischen Diensten. Krefeld, 1964.
- Wagner 1988 — *Wagner N.* Ein neugefundener Wodansname // Bonner Jahrbücher. 1988. Bd. 188. S. 238–239.



**IV. ВЕЩИЕ ЖЕНЫ, ПРОВИДИЦЫ И КОЛДУНЬИ
В РЕАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Н. Ю. Чехонадская

**ГАЛЛЬСКИЕ ПРОРОЧИЦЫ: ЖИЗНЬ, СМЕРТЬ И ИСЦЕЛЕНИЕ
В РУКАХ ГАЛЛЬСКИХ ЖЕНЩИН**



Наше представление о духовной жизни кельтов в античное время, и прежде всего континентальных кельтов, во многом опирается на свидетельства античных авторов. Представления греческих и латинских писателей о варварах служили предметом специальных исследований [Rankin 1987]. Западных варваров изображали «очень примитивными, культурно отсталыми — словом, совершенно „дикими“». Однако это не исключало ни того, что при определенных обстоятельствах они могли обладать и благородными качествами, ни того, что они своей наивной и благородной невинностью, здоровьем и силой представляли живой контраст культурному пессимизму упадочнической средиземноморской интеллигенции» [Birkhan 1997, 22]. Возможно, именно последним соображением руководствовались античные писатели, сообщая о кельтских женщинах почти только одно хорошее, восхваляя их красоту и добродетель: именно в них сконцентрировались все положительные качества варваров, которые греки и римляне не всегда могли признавать за врагами-мужчинами.

Согласно этнографическо-генеалогическим теориям античности, племя кельтов было обязано своим появлением на свет любви Геракла и красавицы, которую автор I в. н.э. Парфений Никейский именует Кельтиной [Birkhan 1997, 49–50]. Вот как об этом пишет Парфений:

«Вот что говорят о Геракле: когда он был послан Эврисфеем на поиски угнанных коров Гериона, он забрел в страну кельтов и пришел к Британну, у которого была дочь по имени Кельтина. Она, влюбившись в Геракла, спрятала коров, не желая отдавать их, пока прежде не соединится с Гераклом. Он, и желая выручить угнанных коров, но более пораженный красотой девы, соединился с нею для рождения потомства. Через некоторое время у них родился сын Кельт, и от него и прозвались „кельты“» [Cougny 1878–1892, II, 506–508].

Диодор Сицилийский (видимо, со слов Посидония) говорит (V. 32), что кельтские женщины «прекрасны» и что они «не только ростом почти равны мужчинам, но не уступают им и в отваге» [Cougny 1878–1892, II, 394–396]. Античные писатели Плутарх, Тацит, Дион Кассий оставили нам несколько трогательных историй о верности и любви кельтских — галльских и галатских — женщин: Хиомары, Каммы, Эппонины [Jullian II, 411]. Даже безнравственность варварских женщин зачастую казалась античным писателям проявлением милой наивности и благородства. Так, Дион Кассий рассказывает о каледонке (принадлежавшей, видимо, к кельтоязычному племени, так как имя ее супруга было Аргентокок — «Серебряная нога»): супруга императора Септимия Севера Юлия Домна упрекнула эту женщину в свойственном ее соотечественницам распутстве (*Dio Cass., LXXVI, 16*). Та гордо ответила: «Мы гораздо лучше чем вы, римлянки, удовлетворяем свои природные нужды: ибо мы сходимся с лучшими мужчинами открыто, а вас тайно растлевают худшие» [Cougny 1878–1892, V, 46–47].

Описание галльских женщин у Аммиана Марцеллина (*Amm. Marc. XV, 12, 2*), хотя и несколько ироничное, видимо, основано на личных наблюдениях:

по его словам, если задиристому галлу в драке станет помогать жена, которая «сильнее его и голубоглаза», то «целая толпа чужеземцев не справится с ними, особенно когда та, гневно откинув голову, скрежеща зубами и размахивая белоснежными и могучими руками, начнет наносить кулаками и ногами удары не слабее снарядов катапульты, выбрасываемых при помощи скрученных жил» (*Amm. Marc. XV, 12, 1*). Несмотря на свою резкость и драчливость, галльские женщины «опрятны и чистоплотны», и в Галлии даже самые бедные женщины не ходят в лохмотьях.

Античные авторы неоднократно говорят о том, что кельтским женщинам доверяют решать вопросы войны и мира. Тема предсказаний, которые делают женщины *перед битвой*, находит себе параллели в германской традиции, а также в древнеирландской литературе — вспомним пророчицу Федельм, предсказывавшую королеве Медб участь ее воинов [Green 1995, 148–150; Михайлова 2004].

Подобное решение могло предполагать некоторый элемент гадания. Вот как рассказывает об этом Плутарх в трактате «О доблести женской»: «Прежде чем кельты, перейдя через Альпы, поселились в ныне занимаемой ими области Италии, у них возникли тяжкие непримиримые раздоры, приведшие к междоусобной войне. Но женщины, явившись на поле сражения и осведомясь о существовании спора, так безупречно разобрались во всем и так мудро рассудили, что враждующие пришли к полному восстановлению дружелюбия и между племенами и между отдельными домами. С тех пор кельты стали решать все вопросы войны и мира, совещаясь с женщинами, и на их же рассмотрение выносили вопросы, возникавшие во взаимоотношениях с союзниками. А в договоре с Ганнибалом было записано, что если у кельтов возникнут какие-либо жалобы против карфагенян, то судьями должны быть карфагенские власти и военачальники в Испании, а судьями (*δικαστάς*) в случае жалоб карфагенян против кельтов должны быть кельтские женщины» (*Plut. Mul. Virt., 6*; русский перевод цитируется по [Плутарх 1990]). Примерно те же самые сведения повторяет в своих «Стратегемах» и греческий автор II в. н. э. Полиэн (VII. 50) [Stadter 1965, 19–20; Полиэн 2002, 252].

Откуда взял свою информацию Плутарх, точно не известно (сам он подчеркивает, что в этой работе он старался собрать интересные малоизвестные факты), однако, вероятнее всего, он пользовался сочинением одного из греческих историков, сопровождавших Ганнибала в походе, — сицилийского грека Силена или спартанского писателя Сосилла, который, как известно, оставил подробное описание испанских походов Ганнибала [Stadter 1965, 74–75]. Поэтому можно думать, что информация Плутарха — из первых рук.

Любопытное уточнение к этим сведениям Плутарха содержится в позднем сочинении анонимного автора, известного как *Paradoxographus Vaticanus Rohdii*: «Они (т. е. галлы. — Н. Ч.), решая вопрос о войне, советуются с жен-

щинами и действуют сообразно тому, что решают они. Однако если, начав войну, они потерпят поражение, они отрубают головы женщинам, принявшим решение о начале войны, и выбрасывают их из своих земель» (*Keller, 112*). Не исключено, что самоубийство варварских женщин, о котором рассказывает Орозий (*Oros. V, 16, 9–13*) также было вызвано не в последнюю очередь именно страхом перед подобной расправой (можно думать, что судьба людей, чьи головы отрублены, в мире ином была особенно незавидной).

Интересная информация о роли кельтской женщины в принятии важных для племени решений содержится и в анонимном греческом трактате «Находчивые и мужественные в военных делах женщины» [Полиэн 2002, 569–584]. Трактат, вероятнее всего, следует датировать II–IV вв. до н.э., однако автор пользовался информацией писателей классической эпохи (Геродот, Гелланик, Ктесий) и эллинистического времени. К сожалению, для данного отрывка он не указывает источника информации, — в то время как его сведения уникальны.

«Ономарис (скорее, Ономара. — *Н. Ч.*)¹, одна из именитых галаток; когда ее единоплеменники были мучимы неплодородием и стремились бежать из страны, предавая себя во власть желающему уйти, однако ни один из мужчин не хотел возгласить переселение и сложить все свое имущество в середину, их, будучи в числе около...² она, переправившись через Истр и победив местных жителей в сражении, царствовала над этой землей»³. Вероятнее всего, племя, которое Ономара перевела через Истр (Дунай) — это скордиски⁴. Впервые отождествление племени Ономары со скордисками было предложено К. Жюллианом, с мнением которого согласились У. Тарн, Г. Биркхан, К. Томашиц. Правда, Жюллиан полагал, что Ономара — не реальное историческое лицо, а одна из ипостасей кельтской богини войны. Современные историки, в том числе К. Томашиц и Д. Гера, не видят оснований сомневаться в историчности Ономары, полагая, что в нашем трактате сохранилась память о событиях середины IV — начала III в. до н.э. [Ellis Evans 1999, 30, 36–37].

Тацит, говоря о британской царице Боудикке, поднявшей восстание против римского господства, отмечает, что «у бриттов воевать под командованием женщины — обычное дело» (*solitum quidem Britannis feminarum*

¹ Значение имени «Ономара» на данный момент не может быть установлено с точностью; не исключено, что оно имеет и фракийские корни. Вероятные варианты «Великая река» и «Великая рябина» были отвергнуты крупнейшим специалистом по кельтским именам Д. Эллис-Эвансом, поскольку основа *on-* имеет в кельтских языках слишком много значений [Ellis Evans 1999].

² Пропуск в рукописи.

³ Перевод цитируется по [Полиэн 2002, 576].

⁴ [Полиэн 2002, 583] со ссылкой на [Gera 1997, 219].

ductu bellare — *Tac. Ann. XIV, 35*). По сведениям Диона Кассия (*Dio Cass. LXII, 6*), перед началом сражения с римлянами Боудикка произвела торжественное гадание: «Сказав это, она выпустила из-за пазухи зайца, применив некое гадание; и когда он побежал в счастливую от них сторону, толпа вскричала от радости» [*Couigny 1878–1892, V, 8–9*]. По свидетельству Цезаря, бритты считали зайца священным животным и никогда его не ели (*leporem... gustare fas non putant — BG, V, 12*). Божество с зайцем изображалось на бриттских кельтских монетах.

Ряд античных авторов пишет о том, что у галлов существовали *жрицы*; правда, при этом нигде не говорится, что они принадлежали к сословию друидов. При этом нередко упоминается некая «коллегия» галльских жриц, обитавших на островах. О них говорят, например, писатель I в. н.э. Помпоний Мела [*Duval 1971, № 112*], а также Страбон.

Ссылаясь на Посидония, Страбон рассказывает о жрицах, обитавших на острове близ устья реки Лигера (Луары) [*Страбон 1964, 188–189*]: «На острове живут самнитские женщины, одержимые Дионисом; они умилоствуют этого бога мистическими обрядами, так же как и другими священнодействиями; и ни один мужчина не вступает на остров, хотя сами женщины отплывают с него для общения с мужчинами и затем возвращаются обратно. Существует обычай, продолжает Посидоний, раз в год снимать крышу святилища и затем крыть ее снова в тот же день перед заходом солнца, причем каждая женщина приносит свой груз соломы для крыши; но женщину, у которой груз выпадет из рук, остальные разрывают на куски; они носят куски жертвы вокруг святилища с криками «эу-а» и не прекращают хождения, пока не утихнет их неистовство; по его словам, обыкновенно кто-нибудь поражает [на смерть] обреченную женщину» (*IV, 4, 6*). Поэт I в. н.э. Дионисий Перигет в своем «Землеописании», пересказывая этот пассаж Страбона, отмечает, что такие же вакхические священнодействия существуют и у фракийцев, и в Индии [*Couigny 1878–1892, I, 2–4*]. Византийский комментатор Дионисия Евстафий (XII в.) также замечал, что обычай «амнитских» женщин «прыгать и плясать» всю ночь схож с другими обрядами в тех странах, где женщины почитают Диониса [*Couigny 1878–1892, I, 12–14*].

Жизнь жриц, о которых рассказывает Посидоний, не была посвящена исключительно храму: просто их супругам или сожителям был закрыт вход на остров. Подробное сообщение Посидония, включающее в себя рассказ о своеобразном обряде перекрывания крыши, может заключать в себе зерно истины [*Green 1995, 142–143*]. Гораздо более фантастично звучит рассказ Помпония Мелы о другом острове и других жрицах.

Вот что пишет Мела: «[Остров] Сена, расположенный в море вблизи берегов озисмиев, славен оракулом галльского божества. Жриц его, давших

обет вечного девства, числом, как говорят, девять. Зовутся они „галлице-нами“, и полагают, что они, одаренные особым даром, заклинают песнями моря и ветры, превращаются в любых животных, каких только захотят и излечивают то, что другие излечить не могут; они знают будущее и предсказывают его, но предсказывают они его только отправляющимся в плавание, и тогда только если те спросят, отправившись в путь» (*Mela*, III, 6, 47–48). Этот рассказ напоминает об Островах женщин в кельтской литературе Ирландии, а также мотив волшебного котла из валлийской поэмы «Трофей Аннуина», который мог закипеть только, если огонь под ним раздували девять девственниц. Отчасти, по мнению М. Грин, девственность могла «символизировать нерассеянную сексуальную энергию женщины, которая, таким образом, становилась весьма могущественной» и не в последнюю очередь поэтому владела искусством исцеления и превращений [Green 1995, 142].

Упоминания в античной традиции «друидесс» до сих пор вызывает множество споров, и к самому факту существования «друидесс» в Галлии многие ученые относятся скептически. Отчасти причиной тому романтическое увлечение друидами в XIX в. и возникшие тогда в искусстве и литературе а отчасти и в науке романтические образы «друидесс», не имевшие ничего общего с действительностью.

Полностью отрицают наличие друидесс в Галлии К.-Ж. Гуйонварх и Ф. Ле Ру. Признавая огромную роль женщин в кельтском обществе, о которой говорят в том числе и ирландские источники, они подчеркивают: нет никаких свидетельств того, что женщины выполняли традиционные функции друида. «Мы никогда не встречали ни одного упоминания о том, что „друидесса“ совершала жертвоприношение, проводила хоть какой-никакой обряд, или занималась обучением, или помогала королю» [Guyonvarc'h, Le Roux 1986, 41–42].

Присутствовали ли женщины-жрицы при жертвоприношениях, проводившихся друидами, в частности при самых серьезных из них — человеческих жертвоприношениях? Прямых данных на этот счет как будто нет. Однако, поскольку галльские женщины, как упоминают об этом античные авторы, часто принимали важные для племени решения общего характера (см. выше), не исключено что они, как германские женщины, описанные Цезарем, могли принимать решение и относительно того, кто будет принесен в жертву.

Друиды, «друидессы» и другие представители национального галльского жречества внезапно всплывают в самый поздний период истории Римской Империи — в IV–V вв. Пророчествующие галльские женщины фигурируют у так называемых «Авторов жизнеописаний Августов» (*SHA*)⁵. Этот текст, который якобы написан шестью писателями времен Диоклетиана, на деле

⁵ Далее это произведение цитируется по [Властелины Рима 1992], если не оговорено иначе.

большинство специалистов относят к концу IV в., не исключая того, что у всех жизнеописаний может быть один автор. В сочинении встречается значительное число хронологических и других несообразностей, которые не позволяют отнести их составление к эпохе Диоклетиана, когда они якобы, по словам самих «авторов», писались⁶.

В первый раз с галльской пророчицей мы встречаемся в жизнеописании Александра Севера. «Знамения его смерти были следующие... Когда он проходил, женщина-друидесса (*mulier Dryas*) крикнула ему по-галльски (*Gallico sermone*): „Иди, но не надейся на победу, и не верь своим войнам!“» (*SHA, Alexandrus Severus, LX, 3, 6*).

Галльские пророчицы встречаются также в биографии Аврелиана: «Может быть, кому-либо кажется удивительным то, что Асклепиодот⁷, как передают, узнал от Диоклетиана и сообщил Цельзину, своему советнику; но об этом будут судить потомки. Он утверждал, что Аврелиан обратился как-то к галльским друидессам (*Gallicanas... Dryadas*) с вопросом, останутся ли у власти его потомки. Те, по его словам, ответили, что в государстве не будет более славного имени, чем имя потомков Клавдия⁸. И уже есть император Констанций, человек той же крови, а его потомки, думается, достигнут той славы, которая была предсказана друидессами (*a Dryadibus*). Я включил это в жизнеописание Аврелиана потому, что такой ответ был дан самому Аврелиану на поставленный им вопрос» (*SHA, Aurelianus, XLIX, 3–5*).

«Друидессам», видимо, приписано пророчество задним числом. Сочинение написано якобы во время Диоклетиана, однако автор здесь очевидно подразумевает славу потомков Констанция — императора Константина, его сыновей, а может быть, и внука Констанция — императора Юлиана⁹.

⁶ Например, «авторы» неоднократно заявляют, что биографии императоров писались в хронологическом порядке, друг за другом. В то же время в жизнеописании императора Аврелиана говорится, что в момент его написания Констанций Хлор был якобы Августом. Однако в биографии правившего позднее императора Кара Констанций фигурирует как Цезарь. См. [Barnes 1987, 14].

⁷ О писателе по имени Асклепиодот больше ничего не известно; возможно, он выдуман «авторами» или «автором» для большего правдоподобия.

⁸ Имеется в виду император Клавдий Готский.

⁹ Кроме того, это сочинение, если верить его автору, было написано до 305 г. В то же время до 310 г. (до цитируемого ниже панегирика Константину Великому) никаких упоминаний о родстве Константина и его отца Констанция с доблестным императором Клавдием II Готским нет (хотя, логически рассуждая, в произнесенных в присутствии Констанция в 297 г. и Константина в 307 г. панегириках они должны были бы быть), и многие историки, в том числе, например, Р. Сайм, полагают, что эта родословная была просто вымышлена в 310 г. во время войны Константина с Максимианом [Barnes 1987].

О позднем происхождении «Жизнеописаний Августов» отчасти говорит и знаменитый рассказ о пророчестве, которое услышал император Диоклетиан: о нем император якобы рассказал деду автора — упоминание об этом имеет мало смысла, если считать, что книга написана в эпоху самого Диоклетиана. Согласно этому рассказу, когда Диоклетиан остановился в харчевне в области тунгров в Галлии и «подводил вместе с какой-то женщиной-друидессой (*cum Dryade quadam*) итог своим ежедневным расходам, она сказала ему: „Ты слишком скуп, Диоклетиан, слишком расчетлив“. На это, говорят, Диоклетиан не серьезно, а в шутку ответил: „Буду щедрым тогда, когда стану императором“. После этих слов друидесса (*Dryas*), говорят, сказала: „Не шути, Диоклетиан, ведь ты будешь императором, когда убьешь кабана“. В душе Диоклетиана всегда жила жажда императорской власти, и об этом знали Максимиан и мой дед, которому он сам рассказал об этих слова друидессы. Затем, заняв высокое положение, он стал смеяться над этим и перестал об этом говорить. Тем не менее на охоте он всегда, когда представлялась возможность, сам убивал кабанов. Наконец, когда императорскую власть получил Аврелиан, затем Проб, затем Тацит, затем и Кар, Диоклетиан сказал: „Кабанов всегда убиваю я, а лакомым куском пользуется другой“. Известен и широко распространен рассказ о том, как, убив префекта претория Апра, он сказал: „Наконец-то я убил назначенного роком кабана!“ (*Argum fatalem*). Все же дед мой рассказывал, будто сам Диоклетиан сказал, что у него не было никакой другой причины убивать Апра собственной рукой, кроме желания осуществить предсказание друидессы (*Dryadis*) и сделать прочной свою власть» (*SHA, Numerianus, XIV, 2 — XV, 5*).

Вне зависимости от того, насколько достоверными считать сами «Жизнеописания», очевидно, что их автор или авторы рассматривали пророчествующих женщин как обычный атрибут галльской повседневности, и установление того, что «Жизнеописания» были созданы во второй половине или даже в конце IV в., делает этот факт даже более интересным. Конечно, подлинность «Жизнеописаний Августов» сомнительна. Однако существует ряд более надежных свидетельств того, что римские императоры действительно посещали галльские святилища в поисках пророчеств.

Так, по свидетельству Диона Кассия, император Каракалла обратился к трем великим оракулам: Сераписа в Александрии, Асклепия в Пергаме и в святилище Аполлона Гранна в Галлии, неподалеку от Отёна (Августодуна), расположенное на территории галльского племени левков [Duval 1989]. Святилище Аполлона Гранна¹⁰ славилось своими горячими источниками. Считалось, что

¹⁰ Имя «Гранн» (*Grannos*) связывают с понятием «солнца» (ср. др.-ирл. *grian*, Ген. *gréne*). Мак Грене (Сын Солнца) фигурирует в «Книге захватов Ирландии» как супруг богини Эринн, воплощения ирландской земли. Однако с фонетической точки зрения это сопоставление представляет определенные трудности, см. [Kemeis 1998, 131].

эти кипящие источники наказывали клятвопреступников, и в культе Аполлона Гранна соединялись аспекты как прорицания, так и правосудия [Kerneys 1998, 131–133]. Пророчества и исцеления в святилище Гранна совершались, скорее всего, как и во многих других святилищах богов-целителей, не только в результате близости горячих источников, но и с помощью вещих снов. Это доказывает римская посвятельная надпись: «Гранну Консиний трибун посвятил, по велению, полученному во сне (*somno iussus*)» [Duval 1989, 429].

Весьма вероятно, что именно это святилище посетил в 310 г. император Константин. Автор обращенного к Константину панегирика говорит: «Ты видел, как я полагаю, твоего Аполлона, которого сопровождала Победа, протягивавших тебе лавровые венцы... Но зачем же я говорю: „полагаю“? Ты его видел и узнал в его образе себя, того, кому божественное правление всем миром предсказали пророки в своих песнях (*uatum... carmine sesinegunt*). И это, полагаю я, сбудется, ибо ты, как и он, молод и весел; как и он, ты несешь спасение; как и он, ты прекраснее всех, император» (*Pan. Lat. VII, 21, 4–6*)¹¹. Писатель начала V в. Клавдий Марий Виктор в своей написанной около 425 г. поэме «Истина» (*Alethia*), где в поэтической форме воспроизводятся события Книги Бытия, с неодобрением говорит о том, как Аполлон, сначала обманывавший народ в Дельфах с помощью «говорящих ветров, которые выдыхала земля», перебрался в Галлию и стал «целителем левков» [Duval 1989]. Святилище Аполлона Гранна просуществовало, как показывают данные археологии, до середины V в. н.э. [Rousselle 1990, 158–159].

Другим пророчествовавшим божеством, отождествлявшимся в римское время с Аполлоном, был Белен. Белен считался покровителем города Аквилеи, построенного на северной границе Италии, на рубеже населенных кельтами северных областей Италии и мест обитания племени венетов¹². По рассказу римского историка Геродиана, еще в III в. н.э. Белен давал прорицания и даже физически помогал жителям Аквилеи справиться с войсками осаждавшего город императора-узурпатора Максимиана: «И были даны прорицания, что местный бог обещает победу; его называют Белен и чрезвычайно почитают, желая видеть в нем Аполлона. Некоторые воины Максимиана говорили, что его образ часто появлялся в воздухе, сражаясь за город» (*Herodianus VIII, 3, 8*; русский перевод цитируется по [Геродиан 1995]).

Совершались ли священнодействия и пророчества в храмах этих благих божеств-целителей только мужчинами или женщинами? Могли ли те

¹¹ См. об этом также [Шабага 2000].

¹² Римская колония Аквилея была построена в 184–183 гг. до н.э. Венеты активно противились этому, кельты же, наоборот, содействовали римлянам и даже участвовали в военных действиях римлян против венетов. Для Тита Ливия этот город был расположен в «Галлии». Об Аквилее см. также *Liv. XXXIX, 54–55; XL, 1–5*; [Моммзен 1994, I, 523–525].

«друидессы», к которым обращался, например, император Аврелиан, быть жрицами одного из этих храмов? По мнению М.Клавель-Левек, после римского завоевания большая часть друидов, как и большая часть местной знати, с которой они были связаны узами родства, встала на путь романизации, получая гражданские права и принимая участие в городской жизни [Clavel-Lévêque 1989]. М.Клавель-Левек обращает внимание на ряд надписей, где упоминаются галльские жрецы, именующие себя *gutuater* (одна из разновидностей друидов), которые в то же время являются жрецами императорского культа. Один из них совмещал служение культу Августа с культом галльского бога Молтина, являясь при этом полноправным гражданином, занимавшим все почетные городские выборные должности, другой являлся префектом колонии [Clavel-Lévêque 1989, 365]. М.Клавель-Левек также собрала эпиграфический материал по жрецам храмов кельтских божеств императорской эпохи (в частности, жрецов богинь Сироны, Сегеты, Дунисии).

Некоторые из них также совмещают служение своим богам со служением культу Августа (см. таблицу в [Clavel-Lévêque 1989, 366]). Эти жрецы названы различными терминами: *sacerdos*, *antistes*, *curator*, что, как отмечает автор, типично для античных культов вообще. Культ императора стал с началом императорской эпохи в Римской империи обязательным. Жрец императорского культа существовал в каждом населенном пункте (об этом еще пойдет речь дальше). Мы имеем не только надписи, где упоминаются такие жрецы (фламины), но и множество (более сорока) надписей галльских жриц императорского культа (фламиник). Можно ли здесь говорить о женском жречестве, проявлявшем лояльность к императору [Green 1995, 145], или речь идет лишь о супругах фламинов? Как отмечает А. Леман, некоторые надписи явно противоречат этому предположению [Lehmann 1944, 104–105]. Иногда рядом с именем фламиники упоминается имя супруга, который носит более низкий ранг (например, севира)¹³. Муж одной фламиники утверждает, что он *ipse flamen* («сам фламин») — т. е. он мог бы и не быть им. Очень интересны надписи из Немауза (Нима), где упоминаются две фламиники с одной фамилией — Саммия. Одной из них, Саммии Секундине, дочери Луция, поставил памятник пожелавший остаться неизвестным наследник (*CIL 3268*). Надгробная надпись другой звучит так: «Богам Манам. Саммии Северине, дочери Квинта, фламинике Августа в Немаузе, Гай Теренций Аникет — наилучшей подруге и себе самому» (*CIL 3269*). Из надписи следует, что памятник жрице поставил даже не муж, а неформальный сожитель. И каков бы ни был статус фламиник Августа, очевидно, что они могли играть независимую роль в город-

¹³ Сефир — член какой-то коллегии из шести человек, которая могла быть жреческой, но не обязательно.

ской жизни: так, не назвавшая своего имени фламника из Виенны установила в городском театре позолоченную медную крышу и заказала для него конные статуи Кастора и Поллукса, а также Геракла и Меркурия (*CIL* 1904).

О галльских семьях, в которых жречество было наследственной профессией, мы узнаём из сочинений поэта IV в. Авзония. Авзоний упоминает о том, что ритор Аттий Патера происходил из «рода байокассских¹⁴ друидов» (*Baiocassi stripe druidarum*), служивших в храме Белена, которого Авзоний отождествляет с Аполлоном, причем именно с дававшим пророчества Аполлоном Дельфийским: в честь этого божества сын Аттия получил имя «Дельфидий» (*Aus. Professores*, 5). Дед самого Авзония по матери, по словам поэта принадлежавший к племени эдуев и бывший потомком старинного знатного рода, также владел искусством прорицания (хотя Авзоний и не указывает на его связь с каким-то определенным храмом или божеством):

*Ты ведь недаром умел, хотя и скрывал это знанье,
Путь светил расчислять, в звездах читая судьбу.
Ты и мою тогда разгадал предстоящую участь
И, записав ее, скрыл, к складню печать приложив.*

(цит. по: [Авсоний 1993, 24])

А. Руссель обращает внимание на то, что Арборий, будучи потомком древнего жреческого рода, проявлял полную лояльность по отношению к Риму и, как далее сообщает Авзоний, даже пострадал, отказавшись поддерживать одного из узурпаторов. Его дочь Эмилия Гилария, оставшаяся на всю жизнь девой, практиковала врачевания, и, скорее всего, этому искусству ее научил отец [Rousselle 1990; Авсоний 1993, 25].

*Так непритворно она походила лицом на эфеба
И, как мужчина, могла хвори больных врачевать.
(mode virum medicis artibus experiens).*

Другой представитель семейства Авзониев, скорее всего, отец поэта, также владел медициной: в корпусе врачебных рецептов Марцелла из Бордо сохранился довольно неаппетитный способ врачевания подагры, полученный им от Авзония¹⁵. А. Руссель приходит к выводу, что «если рассмотреть семейство Авзония, то можно увидеть, что выбор профессии у его членов колеблется между риторикой римского характера и медициной, чей

¹⁴ Ныне Байе (Нормандия).

¹⁵ Нужно было в течение недели, повернувшись лицом к востоку, пить напиток из навоза черного барана, смешанного с медом и вином. В конце концов больной должен был запрыгать (видимо, как баран — прием симпатической магии). См. [Rousselle 1990, 87].

галльский, ритуальный и традиционный характер остается достаточно очевидным под греческим прикрытием» [Rousselle 1990, 90]. Таким образом, есть данные, что в Галлии были семьи, где «друидические» профессии и функции (жречество, риторика, медицина) были наследственными и женщины из этих семей также могли в какой-то степени практиковать эти профессии. С другой стороны, очевидно, что говоря о «друидессах», античные авторы, видимо, могли иметь в виду отнюдь не официальных служительниц культа (как, например, та «друидесса», с которой Диоклетиан встретился в харчевне), а неких не имевших официального статуса прорицательниц. Возможно, в Галлии после того, как римскими императорами был наложен запрет на наиболее одиозные аспекты кельтского религиозного культа (*N. H. XXX, 12–13*), как и в христианской Ирландии, «легализовавшиеся» друиды, которые уже не назывались друидами, противопоставлялись тем, кто остался вне новых социальных рамок. Новое появление друидов в источниках IV–V вв. может быть связано с подъемом провинциального национализма и интереса к местным культам и обрядам [Watts 1998; Webster 1999].

Представление, бытовавшее в античном мире о «женской магии» вообще и о кельтской в частности, находит своеобразное отражение в сообщениях о необыкновенной личности, которая произвела ошеломляющее впечатление на римское общество в первой половине II в. н. э.

Речь идет о *Фаворине из Арелаты* (Арля), галльском ораторе и ученом, близком друге императора Адриана, который был дружен со многими «грамматиками, риторами, музыкантами, геометрами, художниками и астрологами, но, как утверждают многие, особо отличал Фаворина» (*SHA, Hadrianus, XVI, 10*). Фаворин был высокообразованным человеком, прекрасно знал греческий, однако его персону шокировала римлян: как утверждал Филострат, Фаворин славился своей необыкновенной красотой; при этом он был андрогином и обладал голосом евнуха [Cougny 1878–1892, V, 90–92; Duval 1971, № 188].

Одним из наиболее ожесточенных врагов Фаворина был ритор Антоний Полемон (ок. 88 — 144 гг.). Он написал ряд злых инвектив против Фаворина. Эти сочинения до нас не дошли, однако в своем сочинении «О физиогномике» Полемон дает выразительный портрет очень странного кельта, в котором он, видимо, имел в виду изобразить Фаворина.

«Если у человека глаза открыты и сверкают, как мрамор, а взгляд острый, то это означает отсутствие стыдливости. Таковы по природе своей глаза мужчин, которые не похожи на прочих, — как бы евнухов, которые, однако, не были оскоплены, а родились без яичек. Я знал только одного человека такого рода, который был из страны, которую мы именуем страной кельтов. Он был похотлив и распутен сверх всякой меры, ибо глаза его, худшие, какие только могут быть у людей, весьма подходили под это описа-

ние. Теперь я опишу тебе его тело. Он наделен полным лицом, щеки у него вялые, рот большой, шея длинная и тонкая, голени толстые, ноги полные. Голос у него совершенно женский, и прочие его члены и кисти и ступни вялые, безо всякой энергии, все члены и суставы расслаблены. Он очень заботился о себе, ухаживал за своими пышными волосами и намазывал тело разными средствами, заботясь о том, чтобы возбуждать похоть и желание плотского сношения. Голос его похож на голос женщины, губы тонкие. Среди всех смертных я не видел доселе ничего подобного ни ему, ни его глазам. Человек, наделенный такой внешностью, весело шутил и делал всё, что приходило ему на ум. Он часто пользовался греческим языком и свойственными ему выражениями, в которых был весьма искушен, и его называли софистом. Он ходил по городам и форумам, собирая людей, показывая зло и ища бесчестия. Сверх того, он был искуснейший заклинатель и показывал чудеса, утверждая, что он может оживлять и умерщвлять людей; и этим он морочил людям голову, так что за ним ходили толпы мужчин и женщин. Он убеждал мужчин, что может заставить женщин прийти к ним, и точно так же мужчин — к женщинам; если об этом говорили тихо, то он не отпирался. Он был искуснейшим делателем зла, и изготовлял различные виды смертельных ядов. И вся его изобретательность уходила на эти дела» (*SPGL*, 160–163)¹⁶.

Конечно, личность Фаворина была уникальна, однако в этом фрагменте обращает на себя внимание то, что Фаворину приписываются злодейства, обычно свойственные женщинам: изготовление ядов и любовная магия. В параллель к этому можно привести эпиграмму, приписываемую Виргилию, где упоминается о некоем Тите Аннии Кимвре (очевидно, тоже галле), которого также обвиняли в отравлениях и который пользовался, по словам автора эпиграммы, формулой проклятия «*male illi sit*» (пусть ему будет плохо) и *thau gallicum* — т.е. особой галльской буквой «t» [Duval 1971, № 85]. Неизвестно, однако, идет ли речь в последнем случае об особом галльском звуке или о букве, использовавшейся для его обозначения, и имелась ли в виду речь или письмо. Если речь идет именно о письме, то перед нами одно из немногих свидетельств об использовании письменной магии в Галлии — факт, нашедший себе в последнее время обширное археологическое подтверждение.

Ряд *надписей магического характера на галльском языке*, обнаруженных в последние десятилетия, дал много новых данных не только о языке, но и о культуре и религии галлов.

Однако эти памятники должны изучаться в широком контексте исто-

¹⁶ Сочинение Полемона дошло до нас только в арабском переводе, с которого для этого издания был выполнен латинский перевод.

рии магии древнего мира. Как ни странно, магии в античном мире посвящено сравнительно немного исследований, несмотря на обилие материала, который постоянно продолжает пополняться благодаря новым находкам магических папирусов¹⁷ и табличек с магическими надписями (*tabulae* или *tabellae defixionis*). Именно к последнему разряду относятся два важнейших памятника галльского языка — табличка из Шамальера и табличка из Ларзака.

Магические таблички с заклятиями существовали в античном мире начиная, по меньшей мере, с V в. до н.э. Возникнув впервые в Древней Греции, они распространились по всему Средиземноморью: несколько табличек было обнаружено и на территории России, в Ольвии. К концу I в. н.э. их присутствие отмечено даже в самых отдаленных уголках Римской империи — Германии и Британии.

Материалом для таких табличек служил, как правило, свинец. Говоря об использовании свинца, исследователи отмечают два аспекта: во-первых, свинец был удобным материалом для письма: этот мягкий металл поддается холодной ковке и на нем легко писать. Во-вторых, свинец в античной натурфилософии считался металлом Сатурна, он ассоциировался с загробным миром и смертью; надпись на нем могла сделать врага столь же холодным и неподвижным, как свинец [Turpet 1976, 43]. Другой материал встречается исключительно редко: в корпусе О.Одоллана упоминаются 4 таблички из талька, 11 — из глины, одна оловянная, две медные, две золотые, одна мраморная [Кагаров 1918, 12].

Слово *defixio*, которым обозначаются эти таблички, происходит от латинского глагола *defigere* — втыкать, протыкать. Очень часто такие таблички скреплялись гвоздем, который сам по себе имел магическое значение: иногда на нем также фигурировали различные надписи и изображения [Кагаров 1918, 13–16; Turpet 1976, 37–39]. Иногда несколько табличек скреплялись одним гвоздем; могло быть и несколько гвоздей в одной табличке [Faraone 1991, 22].

Некоторые специалисты предлагали отделить собственно *defixiones*, таблички, где имеются гвозди (*binding spells*) и чаще всего упоминается связывание противника, от других табличек с проклятиями, где мотив связывания отсутствует. Однако в основном термин *defixiones* применяется безразлично ко всем свинцовым (и другим) табличкам с заговорами. Устоявшегося названия этих памятников на русском языке нет: употребляются термины «наговоры», «заговоры», «таблички с проклятиями», «таблички с заклятиями» (так, в труде Е.Г.Кагарова встречаются все четыре термина,

¹⁷ Исчерпывающую библиографию и анализ греческого материала (как табличек, так и папирусов) можно найти в книге [Bernand 1991]. Среди специалистов, работавших с греческими и римскими магическими текстами, следует назвать Р.Вюнша, О.Хиршфельда, П.Пердризе, П.Прайсенданца и наших соотечественников И.В.Помяловского и Е.Г.Кагарова, работы которого до сих пор пользуются авторитетом во всем мире.

а Е. В. Федорова, следуя за И. В. Помяловским, предпочла термин «наговоро»)». Во французских и английских работах, как правило, используется латинский термин *defixiones*, встречаются также и описательные названия (*curse tablets, binding spells*). Немецкая номенклатура также разнообразна, как русская — *Fluchtafeln, Verflugungstafeln, Bleitafeln*.

Как классифицировать различные виды магии? Какие виды магии применялись в табличках? Обычно принято делить магию на черную и белую, т. е. вредоносную и магию в добрых целях. Однако такое деление не всегда верно. Как образно выразилась А.-М. Тюпе, «можем ли мы сказать, что влюбленные девушки у Феокрита и Вергилия — волшебницы, потому что они молоды и красивы и потому что они используют лавр, вербену и муку, в то время как Канидия у Горация и Эрихто у Лукана — ведьмы, лишь потому, что они стары, уродливы, лысы и используют тошнотворные вещества?» [Tupet 1976, XII]. По ее мнению, не существует магии однозначно белой и однозначно черной. Принося положительные результаты одному человеку, магия может вредить другому (сопернику в любви, например), и даже если речь идет лишь о завоевании возлюбленной, используемые колдуньей методы могут быть смертоносными для других людей (как в случае с описанной Горацием колдуньей Канидией, которой для приворота потребовалось убийство мальчика). Русский специалист по магическим табличкам Е. Г. Кагаров также причислял любовные чары к разряду черной магии, отмечая, что выражения, употреблявшиеся на табличках с любовными заговорами «совершенно в стиле проклятий» [Кагаров 1918].

О. Одоллан классифицирует таблички по их целевому назначению следующим образом: А) заговоры судебные, обращенные против врагов; В) заговоры, обращенные против воров и клеветников; С) любовные; D) заговоры на неудачу против наездников и гладиаторов (цирковые); Е) таблички, где причина, вызвавшая появление заговора, неясна (*Audollent, 471–473*). Несколько другая классификация, также в основном по цели проведения обряда, содержится в труде А. Бернана, который делит магию на любовную, вредоносную, бытовую. Бытовая магия, в свою очередь, разделяется на чары против воров, чары против конкурентов и на удачу в бизнесе — в римском мире это тоже было! — и чары против соперников в судебных процессах.

Е. Г. Кагаров, приняв классификацию О. Одоллана, сделал к ней одно важное добавление: он выделил в отдельную категорию «заклятия против чародейства».

Спорным является вопрос, к какому именно слою общества принадлежали люди, составлявшие магические таблички. Многие авторы, в том числе А. Бернан, полагают, что использование магии было уделом неполноправных (женщин) и отверженных (рабы, вольноотпущенники) членов античного общества. О низком общественном положении авторов надписей свидетельствует, по мнению А. Бернана, их малограмотность. Однако издатель

наиболее авторитетного до сих пор корпуса магических табличек Огюст Одоллан полагал, что грамотность составителей табличек уже сама по себе говорит о том, что их авторы получили хоть какое-то образование; многие таблички содержат значительный объем текста, написанного четким, уверенным почерком, зачастую очень мелким. А.-М.Тюпе заметила, что более всего неуверенны в завтрашнем дне и своей судьбе те, кому есть что терять [Turpet 1976, XV]. Можно считать, что люди, пользовавшиеся магией, принадлежали к самым разным классам общества.

Как авторы табличек намеревались осуществить свое проклятие, какими силами они были намерены при этом пользоваться? Наиболее очевидным способом было прямое обращение к божеству, которому поручались «имена» врагов или они сами (что, собственно, одно и то же — об этом см. ниже). Среди этих богов достаточно часто встречаются традиционные римские подземные боги — Плутон и еще чаще — Прозерпина (Персефона), а также мать Персефоны — Деметра. К Прозерпине, с которой была отождествлена местная богиня Атекина (*dea Ataecina Turibrig Proserpina*), обращалась жительница Эмериты (Мериды) в Испании с просьбой вернуть украденные вещи (*Audollent, № 122*)¹⁸. Автор галльской таблички на латинском языке, обнаруженной в департаменте Шаранта, желал, чтобы некие Лентин и Тазгилл отправились «к Плутону и Прозерпине» (*Audollent, № 111–112*). Обращались черные маги и к своей покровительнице Гекате, к Матери-Земле (*Terra*) (*Audollent, LXI–LXII*). В их распоряжении имелось также множество демонов и различных загадочных восточных божеств, в основном египетских, пользовавшихся большой популярностью среди тех, кто занимался колдовством.

Как относились к магии в том мире, где жили составители (или составительницы) галльских надписей? Римский писатель Апулей, стараясь очиститься в своей «Апологии» от обвинений в колдовстве, дает определение того, чем магию считает «толпа»: «Вместе с толпой мои обвинители думают, что маг это только тот, кто вступил в общение с бессмертными богами, узнал какой-то невероятной силы заклинания и поэтому может исполнить всё, чего ни пожелает (*ad omnia quae uelit incredibilia quadam vi cantaminum polleat*)» (русский перевод цитируется по [Апулей 1956, 30–31]).

В античном мире существовал такой же страх перед колдовством, как в Средневековье. Люди самых разных классов общества, в том числе самые образованные, а впоследствии даже и христиане, свято верили в действенность табличек. «Нет никого, кто не жил бы под страхом быть скованным страшными заклятиями» (*Defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit*), — писал Плиний Старший (*N.H., XVIII, 4*)¹⁹. Иногда надгробные надписи со-

¹⁸ Туробрига — оппидум недалеко от Мериды.

¹⁹ Так воспринимает этот пассаж А.-М.Тюпе [Turpet 1976, 169], хотя мне представляется возможным другое толкование: Плиний говорит не о *tabellae defixionis* и вообще

общают, что погребенный стал жертвой колдовства, как, например, эта трогательная эпитафия, процитированная О. Одолланом:

«Здесь лежит Энния Фруктуоза [.....] судил ей жребий умереть неза- служенной смертью: ибо долгое время она пролежала, скованная (defixa) заклятиями; не отдала она душу как естественный долг природе — ее вы- рвали у нее силой. Так пусть же или боги Маны или небесные боги отом- стят за совершенное преступление» (*Audollent, CXXI; CIL, VIII, 2756*). Свя- той Иероним в житии отшельника Иллариона рассказывает, как тот спас девушку, околдованную влюбленным молодым человеком: юноша спрятал под порогом ее дома «чудовищные слова и страшные фигуры». Девушка заболела и постоянно повторяла в бреде имя юноши. Иероним рассматри- вает происшедшее как вселение в девушку демона, которого отшельнику удалось благополучно изгнать (*Audollent, CXXII; PL, XXIII, col. 38*).

Поэтому неудивительно, что, вопреки распространенному мнению о религиозной свободе в античном обществе, магия всегда считалась чем-то преступным, и закон карал тех, кто ею занимался²⁰. В «Сентенциях» из- вестного римского юриста Юлиа Павла приводится следующая законода- тельная норма: «Те, кто совершают нечестивые ночные священнодействия или поручают их совершить для того, чтобы кого-либо околдовать, пленить, обязать (*obcantarent, defigerent, obligarent*), или распинаются на кресте, или бросаются на съедение диким зверям» (*Paul., V, 23, § 15*). Слово *defigere* говорит о том, что речь здесь идет именно о магических табличках. В Позднем Риме эта проблема была особенно животрепещущей, так как, по свиде- тельству Аммиана Марцеллина, императоры опасались порчи в свой адрес и гаданий о своей судьбе и о своих преемниках. Христианские императо- ры, начиная с Константина, также неоднократно повторяли законодатель- ные акты против тех, кто совершает гадания и наводит порчу. Несколько таких постановлений исходило и от Юлиана Отступника. Например, импе- раторы Валентиниан и Валент издали следующее постановление: «Пусть никто отныне не пытается совершать нечестивых молитв, или магических действий, или кощунственных жертвоприношений (*aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta*)» (*C. Th., IX, 16, 7*). Это преступление каралось смертной казнью.

не о подпольной магии. В предыдущей фразе Плиний рассказывает о тайном знании римских понтификов, которые, призывая никому, кроме них, неведомое имя божества, под чьим покровительством находился Рим, заставляли переходить на свою сторону богов-хранителей других городов; таким образом, «под страхом» находились враги Рима, которые опасались, что их покровитель перейдет на сторону римлян, и они, та- ким образом, окажутся беспомощными.

²⁰ К сожалению, мне осталась недоступной специальная работа по этому во- просу: [Massonneau 1933].

Теперь перейдем к галльским табличкам и начнем с таблички из Ларзака, которая признана всеми исследователями за образчик именно «женской» магии...

Свинцовая табличка из Ларзака остается крупнейшим памятником галльского языка из обнаруженных доселе [Lejeune et al. 1985]. Этот текст содержит более тысячи букв и, по разным оценкам, более 160 слов. Хотя перевод надписи остается спорным, все филологи согласны относительно общей направленности ее содержания: это образец вредоносной магии. При важности этого памятника как для изучения галльского языка, так и религиозно-магических представлений галло-римлян, эта табличка и место ее находки заслуживает более подробного представления.

Известковое плато Ларзак (Causse de Larzac) расположено к югу от горного массива Севенн. Ближайший к месту обнаружения таблички крупный населенный пункт — город Мийо, в античности — Кондатомаг. Кондатомаг располагался у места, где сливаются реки Тарн и Дурби, отсюда и его название, которое переводится как «поле у слияния рек». Еще в 1880-х гг. в небольшой долине Ла Грофесенк²¹ на противоположном от современного города берегу Тарна было найдено несколько граффитти на обломках керамики, однако настоящая честь обнаружения древнего Кондатомага принадлежит местному антикварию — юре деревни Оспитале-де-Ларзак Фредерику Эрме (1854–1939).

В I в. н.э. Кондатомаг был центром массового производства керамики: количество изготовленных там сосудов исчислялось сотнями тысяч. Только в учетных документах на обломках керамических сосудов, обнаруженных во время раскопок, фигурирует свыше 750 тысяч штук ваз [Whatmough 1970, 277]. Высокая производительность достигалась с помощью рационального разделения труда. Современные французские ученые, сопоставляя организацию гончарного дела в Галлии с работой сегодняшних народных производителей керамики в Северной Африке, обнаружили, что на одном гончарном круге может быть произведено до 200 изделий в день [Tuffreau-Libre 1992, 29].

Что известно о религиозной жизни в Кондатомаге? Во время раскопок там были обнаружены два маленьких храма галло-римского типа: первый из них был построен в I в. н.э., второй (частично на месте снесенного первого) был сооружен в начале II в. [Labrousse 1980, 466]. Нет прямых свидетельств того, местом какого именно культа служили эти храмы, однако вероятнее всего, что речь идет о культе императора, который был обязателен для всех населенных пунктов Империи. В счетах горшечников Ла Грофе-

²¹ Это название не связано с античностью: впервые оно было зафиксировано в 1309 г. в форме *Gaufresenca*, которое означало, что место является собственностью семейства Гофре (*Gaufre*). См. [Whatmough 1970, 294].

сенка встречалось загадочное слово *casidanos*. Большинство ученых считали, что этот термин обозначает своего рода контролера производства или «бригадира» горшечников, однако в 1966 г. была найдена надпись, где все обычные расчеты горшечников были сделаны не по-галльски, а на латыни; оказалось, что *casidanos* там передано, как *flamen* [Marichal 1988, № 74]. Наиболее вероятным представляется предположение, что имя фламينا указывалось для датировки продукции и что речь идет именно о фламин-жреце императорского культа. Все известные фламины в Кондатомаге (кроме одного, о котором еще пойдет речь дальше) известны также по граффити как горшечники: видимо, на эту должность избирались наиболее почтенные горожане [Marichal 1988, 108].

Однако наиболее интересный, с нашей точки зрения, религиозный памятник в этом районе (помимо самой таблички) был найден в 1978 г. членами местного общества спелеологов GERSAM [GERSAM 1992]. Дело в том, что под известняковым плато Ларзак находится огромное количество карстовых пещер. Не будучи глубокими, в длину они простираются иногда более чем на 10–15 км [Siffre 1999]²². Многие из этих пещер в древности использовались людьми в различных целях. Только в окрестностях г. Мийо известно несколько таких пещер: грот Риу-Ферран, который был обитаем в галло-римскую эпоху, и грот Клапад, содержавший погребения начала железного века. Открытый, как уже говорилось, в мае 1978 г. провал Ражаль-де-Гуорп (который находится менее чем в 15 км и от Мийо, и от места обнаружения «таблички из Ларзака») был кельтским культовым центром. Проводившиеся там раскопки позволили обнаружить множество предметов, служивших, видимо, приношениями божествам: более трехсот золотых и серебряных монет, более 150 фибул, керамику. Наиболее древние монеты датируются I в. до н.э., наиболее поздние — монеты императоров Валента и Грациана (конец IV в.). Таким образом, паломники посещали эту пещеру на протяжении более пятисот лет [Labrousse 1980].

И, наконец, сама так называемая «табличка из Ларзака».

Табличка была найдена в августе 1983 г. Обнаружили ее в ходе раскопок на галло-римском кладбище. Кладбище, по всей видимости, принадлежало небольшой деревушке, которая располагалась в 700 м к северо-востоку от нынешней деревни Оспитале-де-Ларзак, на поле под названием Ля Вассьер (так что правильнее было бы называть нашу табличку «табличкой из Ля Вассьер»). Наличие поселения было замечено еще в 1896 г. вышеупомянутым кюре Эрме. Просуществовало оно довольно долго, с I в. до н.э. до, по меньшей мере, III в. н.э., о чем свидетельствуют обнаруженные там мо-

²² Путешествие по одной из пещер района известковых плато (Les Grandes Causses), одним из которых является Ларзак, проведенное в 1888 г. командой Э.-А. Мартеля, считается датой начала современной спелеологии.

неты [Labrousse 1980]. Всего в результате раскопок на кладбище поселения к 1985 г. было раскопано и изучено 169 погребений, датируемых в основном I–II вв. н.э.²³. Преимущественно речь идет о кремации, при которой останки покойного складывались в урну. Место погребения обозначалось небольшой каменной плитой. По свидетельству автора раскопок А.Верне, это кладбище отличалось особенно богатым инвентарем: в могилах были обнаружено множество предметов туалета (например, бритвы, зеркальца, ложечки для приготовления румян), ювелирные украшения, а также сосуды с большим количеством погребальных яств (фрукты, орехи, курятина) [Lequément 1986].

Могила, в которой была обнаружена наша табличка, была обозначена номером 71. К сожалению, более подробной публикации этого погребения, как кажется, нет²⁴, и сделать подробные выводы о погребенном не представляется возможным. Табличка лежала на сосуде с остатками костей умершего (или умершей) в погребении, которое археологи датируют 90–110 гг. н.э. Помимо собственно погребального сосуда и таблички, в погребении был обнаружен довольно богатый инвентарь — около сорока сосудов; на основании одного из них было нацарапано латинским курсивом слово *getta* [Lejeune et al. 1985, 96–97]. По мнению А.Верне, археолога, обнаружившего табличку, не исключено, что таково было имя покойницы, поскольку в погребении было найдено также железное колечко со слегка расплавившейся стекляшкой, подходящее скорее для женского или детского пальца [Lejeune et al. 1985, 97]. Следует отметить, что в ту эпоху было распространено ношение перстней не только на первых, но и на вторых суставах пальцев, поэтому считать в данном случае размер перстня указателем на пол или возраст человека не представляется возможным. Однако в то же время статистическое исследование погребений на галло-римском кладбище в Имаж (департамент Эндр) выявило, что могилы женщин и детей, а в особенности девушек и подростков, т.е. рано умерших лиц, отличаются особенно богатым инвентарем: в них содержится большое количество сосудов, в том числе стеклянных и из высококачественной керамики [Tuffreau-Libre 1992, 116–118]. Так что с большой долей вероятности можно считать, что погребенный в этой могиле человек, будь то мужчина или жен-

²³ В заметке памяти аббата Эрме (*Vernhet A. L'Archeologie du Larzac sur les pas de l'Abbe Frederic Hermet*), размещенной на местном сайте 20 июля 2002 г., А.Верне сообщает, что к 2002 г. количество раскопанных на этом кладбище погребений составило около 250. Здесь же Верне с уверенностью утверждает, что в могиле была похоронена именно «друидесса» Севера Тертионикна.

²⁴ Публикация данного погребения в журнале «Gallia», которую планировал А.Верне, как кажется, не состоялась (мне, во всяком случае, не удалось ее обнаружить, как и каких-либо других упоминаний о данном некрополе помимо уже цитировавшихся кратких заметок в археологической хронике).

щина, скорее всего, был очень молод, что делало место его последнего упокоения идеальным для захоронения таблички. Отмечено, что если археологам удастся определить возраст умершего, в могиле которого погребена табличка с проклятием, то это всегда молодой человек — исключений нет [Fagan 1991]. В античности было распространено убеждение, что душа человека, умершего преждевременно или не своей смертью, остается на земле до конца назначенного ему срока жизни. Душа девушки, юноши или ребенка, который мог и должен был жить, была особенно озлобленной, и колдуну было легко заставить ее служить своим темным целям. Магические папирусы, в которых содержались подробные инструкции по изготовлению табличек, давали прямые указания на этот счет: «...свинцовую табличку положи к преждевременно умершему или умершему насильственной смертью» [Кагаров 1918, 20–21].

Сколько могло пройти времени с момента погребения до того, как табличка попала в могилу? Выдвигались разные предположения, в том числе и такие, согласно которым между надписями M и N прошло несколько лет. Однако вероятнее всего, что от погребения до колдовского обряда прошло максимум несколько дней или даже часов. А.-М. Тюпе, напоминая, что вера в то, что душа не сразу полностью отделяется от тела, существует у всех народов мира, говорит, что жизненная сила покойного, которой и намеревались пользоваться колдуньи, «считалась наиболее мощной, а следовательно, и наиболее эффективной сразу же после кончины, когда душа не отделялась еще полностью от тела. Понятно, почему колдуньи должны были добывать необходимые им останки как можно быстрее и почему, следовательно, им нужно было уродовать трупы <...> колдуньи рылись в погребальных кострах, как только они остывали настолько, что в пепел можно было сунуть руку, или как только члены семьи, завершив церемонию погребения, удалялись с кладбища. По той же самой причине Канидия у Горация торопится на кладбище, как только кончится жертвоприношение, завершающее девять дней, посвященных трауру» [Tupet 1976, 86]. Многие античные поэты — Гораций, Тибулл, Овидий — говорят о колдуньях, которые собирают кости с еще теплого погребального костра (*tepido busto*, *tepido rogo*) [Ibid., 82].

Собственно говоря, «табличка из Ларзака» — это не одна табличка, а две. Очевидно, эти фрагменты составляли когда-то часть одной таблички, которая была намеренно сломана. Каждый фрагмент исписан с обеих сторон. Фрагменты были обозначены исследователями как 1 и 2 (и надписи на обеих их сторонах соответственно как 1a–1b и 2a–2b). Порядок чтения фрагментов является спорным. В последующих публикациях местоположение слова в табличке обозначалось номером фрагмента, буквенным обозначением стороны и номером строки (например, 2b3).

К разряду собственно *defixiones* эту табличку, пожалуй, позволяет отнести одно обстоятельство: по свидетельству А. Верне, в ней имеется отвер-

стие диаметром около 1 мм, скорее всего, сделанное иглой [Lejeune et al. 1985, 103]. Хотя, как отмечает Верне, данный факт может иметь и другое объяснение: связывание табличек или таблички нитью употреблялось наравне с протыканием и соединением с помощью гвоздя (только нити, в отличие от гвоздей, плохо сохраняются). В папирусе эллинистического времени, содержащем советы для тех, кто делал таблички, есть прямое указание на то, что табличку нужно связать веревкой перед тем, как бросить в воду или сток бани [Кагаров 1918, 21]. А.-М. Тюпе также отмечает важную роль нитей, особенно разноцветных, в античной магии [Tupet 1976, 45–47].

Табличка была издана и прокомментирована в журнале *Études celtiques* за 1985 г. (т. 23). Публикация была подготовлена большим коллективом специалистов. В нее вошли статья А. Верне, рассказывавшая об обнаружении надписи, палеографическая заметка Р. Маришалья и лингвистические исследования и комментарии М. Лежена, Л. Флерио и П.-И. Ламбера.

Надписи на табличке были сделаны двумя разными почерками. Второй составитель таблички написал всего шесть строк на стороне 2b. Условно эти два человека были обозначены как М (первый) и N (второй). В основу этого обозначения, как разъясняет Р. Маришаль, было взято существенное орфографическое различие, а именно: один из них «обозначает носовой звук в конце слова как -m, другой — как -n». Почерк N был гораздо менее уверенным, чем у M; буквы более квадратной формы, без наклона (мне лично представляется, что N был женщиной). Запись N была сделана после M и уже после того, как табличка была разделена на фрагменты. Сначала N пытался написать свое сообщение, перевернув табличку вверх ногами и начав писать на оставшемся в конце записи M месте; потом, видимо, осознав, что места не хватит, снова перевернул табличку, стер первые строки, написанные M, и написал свои [Lejeune et al. 1985, 104].

Исследование Р. Маришалья выявило два весьма любопытных момента. Во-первых, весьма вероятно, что M вообще не знал(а) галльского языка или знал(а) его плохо и писал(а) либо под диктовку, либо с составленного кем-то черновика (например, на восковой табличке). Некоторые особенности его (ее) почерка говорят о том, что речь может идти о профессиональном писце или, во всяком случае, не совсем безграмотном человеке, который привык пользоваться восковыми табличками.

Во-вторых, почерк N свидетельствует о том, что это, скорее всего, был человек пожилого возраста, чьим родным языком был галльский. Многие начертания букв в его почерке к концу I в. н. э. уже вышли из употребления, хотя иные еще встречались в надписях гончаров из Ла Грофесенка. К тому же для обозначения встречавшейся в галльском языке аффрикаты (звучавшей, скорее всего, как «ц») он применяет специальную галльскую букву («галльское тау», *tau gallicum*) — перечеркнутое d. Следовательно, N уже имел некоторый опыт письма на галльском языке или, во всяком случае, был

знаком с такими документами. В почерке М этот звук передается исключительно как ts/ds или ss.

По нашему мнению, N был заказчиком как надписи, так и всего сопровождавшего ее создание обряда, который он, видимо, доверил кому-то, кто лучше и быстрее писал (что было немаловажно, если табличку не принесли с собой, а написали прямо на кладбище) и (или) разбирался в магии. Потом он, не будучи удовлетворен результатом, решил добавить какие-то немаловажные, по его мнению, детали.

Какую задачу ставили перед собой составители данной таблички? Это можно попытаться определить, еще не приступая к ее переводу. Место находки (кладбище маленькой деревушки неподалеку от маленького городка, вдали от крупных центров) исключает связь надписи с работниками, как мы бы теперь сказали, «индустрии развлечений» — наездниками и гладиаторами²⁵. На стороне 1a перечисляются несколько женщин, из которых одни носят узнаваемые римские имена (Паула, Севера, Потита), а другие — галльские: Влатукия, Адиега, Абесия (не все они вполне понятны, некоторые из них встречаются только в этой надписи, но то, что это — личные имена, очевидно). Еще несколько имен названы на стороне 1b: Руфена, Каста (может быть, это одна и та же женщина), Банония. Все это исключает любовную магию (не собирался же, в самом деле, пожилой человек N соблазнить все женское население деревни!). Так что, скорее всего, надпись была обращена против людей, которые по какой-то причине стали личными врагами заказчика обряда. Наиболее распространенными из таких причин являются: воровство, клевета, распушенная врагами в адрес пострадавшего, деловая конкуренция и судебные процессы различного характера.

Беглое знакомство с текстом таблички позволяет исключить воровство со стороны лиц, против которых была обращена магия. Во-первых, посвященные этой тематике таблички, как правило, содержат перечень украденных вещей (чаще всего это ювелирные украшения и одежда)²⁶. Ничего даже отдаленно похожего на такой список на табличке из Ларзака нет. Во-вторых, такие таблички либо содержат просьбы наказать неиз-

²⁵ Надписи, где проклинаются лошади и наездники (*Audollent, № 159–161, 165, 173, 174, 187, 232–243, 272–290, 293–295*). Большинство из них происходит из римской Африки. Ряд интересных надписей из Карфагена обращен против гладиаторов: автор одной из них, например, призывает из Египта страшное божество, которое должно помешать гладиатору Маврусию убить на арене медведя и быка (*Audollent, № 247*).

²⁶ Среди наиболее выразительных примеров — табличка (на сей раз мраморная) из Эмериты (Мериды) в Испании: «из верхней одежды: туник 6, плащей льняных 2...» (*Audollent, № 122*) и известная британская табличка из храма Нодента в Лидни-парк, где речь идет о краже кольца (*Audollent, № 106*).

вестного вора и заставить его вернуть украденное, либо покарать подозреваемого (как правило, одного или двух), которого нельзя наказать законными средствами. Огромный перечень имен определенно говорит против такой гипотезы.

Таким образом, наиболее вероятная тема таблички из Ларзака — личная, и даже, скорее всего, семейная, вражда. В момент составления таблички вражда эта, видимо, дошла до своего апогея: стороны столкнулись в судебном процессе. Об этом говорит хотя бы слово *barnauom* (2a4). Основа *barn-* связана с понятием «судить, выносить суждение» [Lejeune et al. 1985, 141]. По мнению П.-И. Ламбера, *barnauom* следует переводить как «судья» и структура этого слова в точности соответствует древнеирландскому «судья» — *breithem* [Lambert 1996b, 94–95]. *Onda bocca* (2a2, возможно, также 1b13) все исследователи единогласно трактуют, как «эти рты» (ср. латинское *bucca* — галльское заимствование) [Lejeune et al. 1985, 142]. Судя по всему, без клеветы и тут не обошлось.

Чтобы приступить к рассмотрению гипотез, предложенных кельтологами по поводу содержания «таблички из Ларзака», хотелось бы вернуться к другим магическим табличкам. Что может встречаться в магических табличках? Какие формулировки обычно применялись в подобных документах?

К сожалению, латинские и греческие таблички в целом очень мало привлекались или практически не привлекались для перевода галльской. Заявления авторов работ о табличках из Ларзака и Шамальера о наличии аналогичных табличек на латинском и греческом языке продолжают носить декларативный характер. Упомянув, например, корпус О. Одоллана («таблички, которые собрал Одоллан»), П.-И. Ламбер цитирует его, как кажется, всего один раз (две таблички, в которых содержится слово *deligare*, которое Ламбер сопоставляет с *diligentir* или *diligentim* в табличке из Ларзака) [Lejeune et al. 1985, 161, 167]. Никакого внимания не обращается, например, на то, что в предисловии О. Одоллан подробно проанализировал употребление термина *ligare*, его производных и других сходных понятий в табличках (*Audollent, LV–LVI*). Д. Эллис Эванс цитирует ряд современных работ по магическим табличкам и магии в Древнем мире, но в дальнейшем никак не привлекает их данных [Ellis Evans 1996]. Это тем более странно, что, например, содержащаяся в упомянутом Эллис Эвансом сборнике «*Magica Hierga*» статья Г. Вэрснала наполовину посвящена именно табличкам, брошенным в источники, что могло бы отчасти прояснить некоторые «продолжающиеся недоумения» по поводу надписи из Шамальера.

Надпись из Шамальера — небольшая (6 × 4 см) свинцовая табличка — была обнаружена в январе 1971 г. на месте существовавшего в римскую

эпоху горячего источника, где в ходе раскопок с 1968 по 1971 г. было найдено множество деревянных вотивных фигурок, по всей видимости, брошенных в источник паломниками в благодарность за исцеление [Lambert 1997, 150]. Надпись, обращенная, вероятно, к божеству Мапону, получала разные, порой противоположные толкования.

Первоначально считалось, что заключенная в этой табличке магия была вполне «белой» и надпись на ней была призвана скреплять некий договор. Одним из основных аргументов в пользу этого довода служило то, что документ был извлечен из целительного источника, божество которого, следовательно, обладало положительной аурой и к которому бессмысленно было бы обращаться с просьбой повредить. Так, например, Л. Флерю, анализируя надпись из Ларзака, писал: «Табличка из Шамальера происходит из целительного источника; она была найдена среди различных обращений к божествам, предметов, символизирующих исцеление и деревянных табличек, надписи с которых теперь уже исчезли <...>; этот текст вызывает к богу-целителю *Мапону*, у таблички, на которой написано заклинание, аккуратный и даже изысканный вид (*d'aspect soigné, voir recherché*) и она не была никаким образом повреждена. Если говорить о магии в двух этих табличках, то едва ли нужно напоминать, что у магии есть два основных аспекта: она защищает мага или нападает на его врагов. Табличка из Шамальера — первого типа, а табличка из Ларзака <...> — второго. Она была найдена, что весьма существенно, не в целительном источнике, а в гробнице; это не документ, который говорит о мужчинах, и связывает „нас“ и „их“ (что исключает возможность какой-либо враждебности): это документ, касающийся женщин и открыто упоминающий ту самую „магию женщин“, о вредоносной природе которой так явно говорят ирландские источники: табличка из Ларзака, помимо того, была повреждена (разбита и проткнута), что также означает злое колдовство» [Lejeune et al. 1985, 139].

Эта длинная цитата демонстрирует господствовавшее долгое время отношение к табличке из Шамальера. Мнение, что в целительном источнике не может быть пагубных заклятий, далеко не ново. Так, И. В. Помяловский еще в 1873 г. писал: «Найти в источнике, посвященном нимфам-целительницам, наговор, в котором призывается гибель и смерть — [пример], доселе неслыханный»²⁷. Однако с тех пор до 1904 г. — момента публикации корпуса О.Одоллана — в источниках, в том числе и целительных, было найдено, по подсчетам того же Е.Г.Кагарова, более 30 табличек [Кагаров 1918, 19–20]. Выразительный пример — табличка из горячего источника в Арреции (Италия): «(Летиния Лупа) посылаю, посвящаю, обрекаю, чтобы вы, воды кипящие, или вы, Нимфы, или каким другим

²⁷ [Помяловский 1873, 62], цит. по: [Кагаров, 1918, 20].

именем *собраговолите* называться, погубили и убили его в течение этого года» (*Audollent, № 129 B*).

На сегодня количество подобных табличек возросло неимоверно: в горячем источнике Бата (римские Аквы Сулиевы) в 1979 г. было обнаружено около ста тридцати табличек [Tomlin 1987]. Не все они одинаково читаемы, но очевидно, что все они принадлежат к жанру *defixiones* и содержат проклятия в адрес воров или каких-то личных врагов [Versnel 1991, 84–86].

Ключевым для объяснения надписи стало упоминание в четвертой строчке некоего Гая Луция Флора Нигрина, которого автор надписи назвал словом *adgarion*. Было очевидно, что это слово родственно древнеирландскому глаголу *ad-gair* «вызывать, призывать» — но в каком его значении? Ряд толкователей надписи полагали, что Нигрин — «призыватель» богов, который владел белой магией или даже был представителем галльского жречества, и что надпись, брошенная в священный источник, должна была защитить перечисленных в ней людей. Л. Флерио, например, считал, что надпись была призвана скрепить союз кельтов, выступавших против римлян, и что появление надписи связано с беспорядками, возникшими в Римской империи после смерти Нерона, когда, по словам Тацита, кельтские друиды мучили народ различными пророчествами. «Во всяком случае, речь идет о друидическом заклинании над целительным источником, а не о латинском «*defixio*», — писал Флерио [Fleuriot 1979; Fleuriot 1980].

В конечном счете, М. Лежен, а вслед за ним и П.-И. Ламбер пришли к выводу о вредоносном характере таблички из Шамальера. М. Лежен предположил, что надпись из Шамальера должна была служить черной магии, и предлагал переводить слово *adgarion* в соответствии с другим значением глагола *ad-gair* — «вызывать на суд». В такой интерпретации табличка должна была защитить ее автора от противников в судебном процессе, прежде всего от «обвинителя» Нигрина [Lambert 1987, 15–16].

Интерпретации галльских табличек в работах исследователей-лингвистов зачастую производят угнетающее впечатление. Здесь мы не одиноки: подобные же замечания высказывал и А.А.Королев, и они стоят того, чтобы их процитировать:

«Хотя самые важные и длинные галльские тексты явились и являются объектами усилий различных исследователей, их интерпретации и переводы обычно не только сильно различаются, но часто просто исключают друг друга <...>. Исходным пунктом является определение жанра надписи, и в этом отношении ученые занимают довольно близкие позиции: она определяется или как (благодетельное) заклинание, т.е. «белая магия», или же как проклятие («черная магия»). Вся дальнейшая интерпретация заключается в подыскивании подходящих с этимологической точки зрения слов и оборотов в других, более известных, кельтских языках, поскольку довольно значительный галльских лексический запас, известный из топоно-

мастики и глосс, очевидно, бесполезен в данном случае, так как все эти материалы являются, по удачному выражению В. Мейда, «„мертвым капиталом“ при толковании текстов столь специфических жанров <...>. Сам этимологический метод в приложении к галльским текстам, несомненно, правомерен, поскольку его (очевидно, галльского языка. — Н. Ч.) генетические связи и положение сомнений не вызывают. Возражения против его огульной применимости вызываются другим: как было очевидно уже а priori и как это подтверждают новые факты, в галльском языке, как, впрочем, и в других континентальных кельтских, существовало множество слов, исчезнувших позднее и в ирландском, и в валлийском. Тем самым даже всё лексическое богатство этих языков не может прийти к нам на помощь и попытки обязательного нахождения соответствий в них для всех галльских лексем заранее обречены на неудачу» [Калыгин, Королев 1989, 102–103]. С этим мнением согласился и Д. Эллис-Эванс, процитировав слова А. А. Королева [Ellis Evans 1996, 11–12].

К сожалению, предупреждение А. А. Королева, как нам кажется, до сих пор в значительной степени остается в области благих пожеланий. А жаль. И в латинских, и в греческих табличках обнаруживаются сходные формулировки; их составители принадлежали к общему культурному кругу и использовали похожие приемы. Правомерно ли употреблять латинские и греческие таблички для выявления содержания галльской? Уже давно отмечалось, что в табличках, созданных в разных уголках античного мира, встречаются похожие формулировки и стилистические приемы. Е. Г. Кагаров, например, писал: «Многие из дошедших до нас *tabellae defixionum* обнаруживают такое близкое сходство между собою, что могли быть написаны... одним и тем же лицом по общему шаблону» [Кагаров 1918, 24]. Например, детальное исследование В. Вэрснела показало, что формулы проклятий вора́м в табличках из Малой Азии и Британии практически идентичны и по форме, и по содержанию [Vernel 1991].

Что еще важнее, аналогичные формулировки встречаются не только в табличках на латинском и греческом языке, но и в тех, что составлены на других языках²⁸ — например этрусском²⁹ и оскском³⁰.

Так, в «табличку из Ларзака» неоднократно «вчитывались» вещи, совершенно несвойственные магическим табличкам или вообще противоречащие всему, что о них известно. Вот лишь один яркий пример. Обращая

²⁸ В корпусе Одоллана, помимо греческих и латинских, зафиксированы таблички на следующих языках: этрусских — 5, оскских — 4, кельтских — 10 (?), пунийском — 2, какой-то иберийский язык (не кельтиберский) — 1 [Кагаров 1918, 14].

²⁹ (*Audollent*, № 124–126, 128). Используя известные по другим источникам этрусские слова, удалось установить приблизительный смысл таблички № 128.

³⁰ (*Audollent*, № 193) — так называемый «заговор Вибии».

внимание на то, что в списке имен практически все — женщины, которые обозначены, как «дочь такой-то», М. Лежен писал: «Свинцовая табличка из Ларзака погружает нас в *мир женщин*... речь идет о *мире колдуний*. Наша табличка — это первый документ, который дает нам сведения о корпорации колдуний — о том, как она была организована, как в нее попадали новые члены, как она пополняла свои ряды. Секреты магических обрядов передавались от опытной колдуньи к более молодой женщине, которую она посвящала в свои секреты, с которой она была связана и которой в один прекрасный день суждено было стать ее наследницей. На магическом языке обучающая звалась „Матерью“, другая, обучаемая, — „Дочерью“ (вне зависимости от того, были ли между ними реальные семейные связи или нет). Могло случиться так, что в конце карьеры „Матери“ у самой ее „Дочери“ появлялась собственная „Дочь“ (то, что в нашем случае, видимо, произошло с Аукционной, Потитой и Паулой)» [Lejeune et al. 1985, 133].

Однако упоминание в первую очередь имени матери человека свойственно, как заметил еще О. Одоллан, *всем* магическим табличкам: «Упоминание имени матери точно обозначало врага» (*Audollent, LII*). «Если в официальных надписях указывается имя отца, то в магических надписях в основном — имя матери, — несомненно, согласно старой поговорке *mater certa, pater incertus* (мать всегда известна, а отец не всегда). В магии главное — не ошибиться, и истинная сущность человека определяется не культурой, а природой», — так объясняет этот обычай А. Бернан [Bernand 1991]. Наиболее распространенной формулировкой при этом было «такой-то (такая-то) сын (дочь) такой-то» или «такой-то (такая-то), которого (которую) родила такая-то» (*Audollent, LI–LII*). Хотя, как писал Одоллан, по встречаемости формулы с указанием на имя матери свинцовые таблички стоят не на первом месте (чаще всего эта формула фигурирует в магических папирусах и амулетах), беглого просмотра указателя к корпусу Одоллана достаточно, чтобы увидеть: число табличек, где упоминается имя матери человека, превышает число тех, где указано имя отца.

Наиболее существенным элементом таблички являлось *имя* того, кто подвергался проклятию. Какая бы то ни было неопределенность здесь не допускалась. Старательно перечислялись даже клички прокливаемых лошадей: Звездный, Вероника, Огненный, Быстрый, Всемогущий, Орел, Кентавр, Козочка, Изящный, Судья, Разбойник (*Audollent, № 160, 233, 272, 275*)... Иногда списки врагов достигали гомерических размеров, и рекорд здесь принадлежит отнюдь не составителю «таблички из Ларзака», где как-никак упомянуто более десятка человек. Авторы табличек из Круцинака (Кройцнах в Германии) проклинали один — 21, другой 22 человека (*Audollent, № 92, 102*). Дельцы с африканских ипподромов посылали конкурентов на тот свет десятками: в одной табличке упомянуто поименно, по подсчетам

О. Одоллана, 67 наездников, в другой — 10 наездников и 41 лошадь, в третьей — 8 наездников и 50 лошадей (*Audollent*, № 282–284). Иногда, написав табличку красочным описанием грядущих мучений и гибели врага, составитель в конце злорадно прибавлял имена еще нескольких человек, которых был бы не прочь также отправить по тому же адресу. Так, некая римлянка, пожелав своей сопернице Родине, чтобы она нравилась некому Марку Лицинию Фаусту не больше, чем тот труп, в чью могилу положено заклятие, добавила на обороте таблички: «...и пусть то же будет Марку Эдию Амфиону, и Гаю Попиллию Аполлонию, и Веннонии Эрмине, и Сергии Глицине» (*Audollent*, № 139)³¹. Иногда в табличке мог быть один только перечень имен, даже без проклятия как такового.

Составители табличек сообщали властителям подземного мира и другим могущественным демонам имя человека, которое отождествлялось с ним самим, с его личностью, и тем самым отправляли его на тот свет. Составитель таблички из Кум (Италия) выразился о ненавистной женщине даже так: «Сообщено (*delatum*) имя Невии Секунды, о(т)пущенницы) Л(у)ция), или другое какое там у нее имя» (*Audollent*, № 196). Автор, собственно, хочет сказать, что подает адским богам *донос* на Невию, пользуясь юридическими терминами: *delatio* по-латыни «донос», *delator* — доносчик. Зачастую составитель таблички брал на себя роль истца, подающего богам, на которых возлагалась роль судей, официальную жалобу. Если речь шла о воровстве, «жалобщик» приносил украденное в дар богу, на которого отныне возлагалась обязанность вернуть «свое» имущество. Целый ряд табличек подобного содержания обнаружен в горячих источниках Бата в Великобритании [Versnel 1991].

О. Одоллан собрал формулы, посредством которых имя жертвы передается подземным богам (*Audollent*). Вот некоторые из них: «Их имена передайте подземным богам» (*anadote autou to onoma tois chthoniois theois*, № 22, 24, 26, 29, 30, 31, 32, 35), «имена врагов — подземным богам (в подземный мир)» (*inimicorum nomina ad inferos*, № 96, дважды), «имена переданы подземным богам» (*data nomina ad inferos*, № 97, 100), «Элен передал свое имя подземным богам»³² (*Helenus suom nomen eimferis mandat*, № 137). Обращаясь к богам и демонам, авторы табличек пишут: «Те, чьи имена у тебя здесь есть» (*illi quorum nomina hic habes*, № 220), «лошадей, чьи имена здесь вам написаны и указаны» (*equi, quorum nomina hic scripta et demandata habetis*, № 295), «эти имена людей и лошадей, которых я дал вам, пусть погибнут» (*haec nomina hominum et eorum quae dedi vobis, cadant*, № 273). Как отмечает Одоллан, необходимость точно назвать имя

³¹ Русский перевод этой таблички см. в: [Федорова 1969, 239–241; Федорова 1982, 152–154].

³² Речь идет, разумеется, не об авторе, а об адресате проклятия.

была столь велика, что порой имена проклинаемых намеренно ставились в именительный падеж, хотя синтаксис предложения требовал другого падежа (*Audollent, LI*).

Враг мог передаваться подземным богам и непосредственно, без упоминания «имени»: «Боги подземные, вручаю вам — если хоть сколько-нибудь вы святости имеете — и отдаю Тихену» (*Dii iferi vobis comedo si quisqua sacitates hbetis ac tardo Ticene, № 190*)³³, «этих людей я выдаю подземным богам» (*[hos] homines omnes infreis [de]jis deligo, № 199*), «Молю тебя, о ты, тот, кто владеет подземными областями: поручаю тебе Юлию Фаустиллу, дочь Мария (*commendo tibi Iulia Faustilla, Marii filia*). Унеси ее скорее и причисли в подземных областях к числу своих» (*№ 228*). Интересно, что здесь мы видим как раз тот случай, когда употреблен именительный падеж, хотя должен был быть винительный (*Iuliam Faustillam*).

В связи с этим обращают на себя внимание первые слова надписи (столба 1а):

- 1 insinde de bnanom bricto [
- 2 neianom anuana sanander [?]³⁴
- 3 na brictom.

Слово *bnanom* — «женщин» и *anuana* «имена» не вызывало сомнений у толкователей. Слово *brictom* трактовалось как субстантивированное причастие от основы *brig-* «сила, мощь, магическая сила», которое находило свою параллель в древнеирландском *bricht* «заклинание» и даже в целом сочетании *bricht ban* «заклинания женщин» [Lejeune et al. 1985, 123, 142]. В связи с вышеизложенным было бы предпочтительнее трактовать *bricto[m]* как причастие, согласованное с *bnanom*. Вспомним, что в древнеирландском глагол *brigaid* может иметь также значение «предъявлять, показывать, объявлять». Таким образом, первую строку можно было бы трактовать следующим образом: «Здесь указанных женщин имена, указанных (=предъявленных) в подземный мир» (возможен вариант — = указанных ниже).

О какого же именно рода конфликте может идти речь? Для этого нам нужно рассмотреть упомянутые в табличке имена. Одно (или, по другим гипотезам, два) женских имени упоминается на табличке несколько раз — *Severa Tertionisna*. Скорее всего, речь все же идет об одной женщине. Имя

³³ Превышающая все пределы допустимого безграмотность этой таблички наводит на мысль не просто о «весьма малообразованной среде» [Bernand 1991], а о каком-то (психическом?) заболевании или странном акценте: автор почти систематически опускает *n* и *m* в скоплениях согласных: *sactu (sanctu[m])*, *comedo (com[m]e[n]do)* и плохо различает глухие и звонкие — *acat (agat)*, *ficura (figura)*, *dabescete (tabescete)*.

³⁴ Возможно, здесь и не было другой буквы.

«Севера» являлось крайне распространенным, в том числе и на юге Галлии³⁵, и поэтому неудивительно, что в табличке из Ларзака старательно различаются две Северы — Севера Тertiоникна (т.е. Севера из семьи Терциев), неоднократно упомянутая, и Севера, дочь Валента (1a12–13).

Оставим на время Северу Тertiоникну и обратимся к другим собственным именам. Первый перечень содержится на стороне 1a:

- 9 ...bano[
 10 flatucias paulla dona potiti [
 11 iaia duxtir adiegias poti [
 12 atir paullias seuera du [
 13 ualentos dona paulli [?] us[
 14 adiega matir alias
 15 potita dona prim.[?].[
 16 abesias...

Еще несколько имен указано на стороне 1b:

- 1 etic eiotionios cuet [
 2 rufena casta dona [
 3 uonus coetic diligentir c
 4 ulatio nicnom auctidnim [
 5 aterem potiti ulatucia rat
 6 banonias...

Из других слов, помимо личных имен, у филологов не вызывают никаких сомнений слово *duxtir* — дочь. Слово *dona* предложено трактовать, как «жена», хотя этимология его неясна. Предлагалось также переводить *dona* как «кормилица», причем следующие после него имена П.-И. Ламбер предлагал, читая у них обоих окончания *-us*, понимать как некий «локативно-социативный падеж множественного числа: *Potitius* = «у детей Потита» [Lambert 1996, 76]. Нам трудно оценить идею о «локативно-социативном падеже», однако следует заметить, что, как уже говорилось, проклятие диктовало необходимость абсолютно точного адреса (сын, мать, дочь, отец, жена), и здесь такое определение, как «кормилица», было бы совершенно неуместно (сегодня она кормилица, а через две-три недели уже нет). Если трактовать *dona* не как «жена», то единственной возможной альтернативой было бы определение «вольноотпущенница такого-то», которое было совершенно точным социальным адресом³⁶.

Первое имя в списке предложено читать как «Банония».

³⁵ В указателе имен к XII тому CIL, посвященному в том числе и тем местам, где была найдена «табличка из Ларзака» (р. 901) фигурирует более 30 Север, а также несколько Северин, в том числе и с кельтскими патронимиками, например: ...moniccia S <...> ver[i]na (CIL 2757).

³⁶ Например, «Невия Секунда, отпущенница Луция» (*Audollent, 1904, № 196*).

Таким образом, мы, на наш взгляд, имеем дело со следующими людьми:

1. Банония, (пропущено — дочь или мать) Флатукии
2. Паула, жена Потита
3. (...)иайя, дочь Адиегии
4. Потита, мать Паулии
5. Севера, дочь Валента, жена Пауллия (?)
6. Адиега, мать Алии
7. Потита, жена Прим(...?), (мать?) Абесии

На второй стороне картина менее ясна. Слово (с)uetic трактуется как «а также». Здесь можно выделить следующих лиц:

8. Эйотиний
9. Руфена Каста, жена (...) — может быть, это два человека.
10. ...вон (?)
11. Ауктидния Влатионикна, мать Потита
12. Влатукия, (...) Банонии.

Приглядевшись к списку внимательно, можно сделать некоторые выводы.

Очевидно, что, по крайней мере, несколько человек в списке принадлежат к одной семье. Это:

- а) Паула, жена Потита
- б) Потита, мать Паулии
- в) Севера, дочь Валента, жена Пауллия
- г) Потита, жена Прим (...?), мать Абесии
- д) Ауктидна Влатионикна, мать Потита
- е) «Ауктидна» именуется «Влатионикной», т.е. она происходит из семьи Влаттиев (Флаттиев). К нему же может иметь отношение и «Влатукия» (скорее всего, уменьшительное от «Влаттия»), возможно, мать Банонии.

Этот список наводит на следующие мысли.

А. Две Потиты (Потита I, мать Паулии и Потита II, мать Абесии), скорее всего, сестры. Они носят фамилию отца.

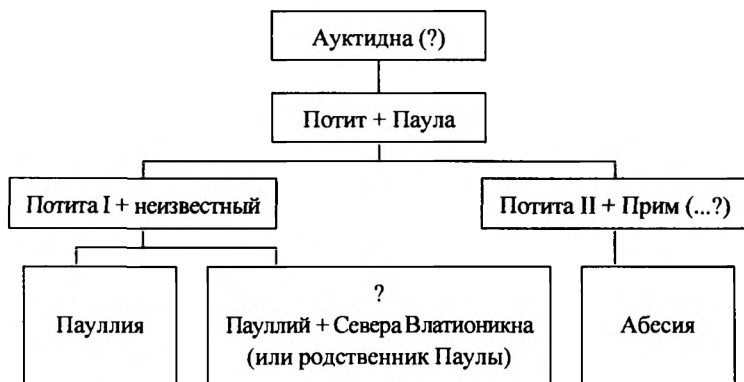
Б. Паула — жена Потита. Потит — либо отец, либо брат двух Потит. Вероятнее всего, он их отец, так как имя «Пауллия» наводит на мысль, что ребенок был назван Потитой в честь родных ее матери Паулы, что в римском мире было принято.

В. Ауктидна может быть матерью Потита и бабушкой двух Потит, однако в этом можно сомневаться: в отличие от всех других имен, ее имя стоит явно не в именительном падеже, и роль его в тексте неясна.

Г. Пауллий — либо родственник Паулы, либо сын Потиты I.

То, что прабабушка и правнучка упоминаются в одном документе, не должно удивлять: женщины выходили замуж в 12–14 лет; дети могли упоминаются лишь для обозначения родительниц и быть совсем крошечными. Врагов составителя таблички из Ларзака можно представить себе таким образом:

Таблица 1. Имена врагов на «табличке из Ларзака»: возможные связи



Но кем были и чем занимались упомянутые на табличке люди, что они вызвали такой гнев составителя? Найти имена женщин в эпиграфических памятниках шансов всегда меньше, чем имена мужчин. Поэтому мы проанализировали мужские имена на табличке. Результат был достаточно неожиданным. Практически все личные мужские имена и патронимики обнаружались на штампах галльских горшечников, причем большинство из носителей этих имен жили и работали в расположенном в нескольких километрах от кладбища Кондатомаре (Ля Грофесенк) во второй половине I в. н.э. (Я исключаю слово *diligentir*, которое по мнению многих кельтологов, является глагольной формой.)

Представим эти данные в виде таблицы:

Таблица 2. Имена на «табличке из Ларзака» и имена галльских гончаров

Имя на «табличке из Ларзака»	Имя на гончарных штампах	Где базировалась мастерская	Источник
eiotinios	Euutinic	Неизвестно	[Whatmough 1970, 424]; CIL, XII, 10010
paulli [?] us (Gen. ?)	Paullinus	Ля Грофесенк	[Marichal 1988, 244–249]
poti, potiti, potiti (Gen.)	Potitus	Ля Грофесенк(?)	[Whatmough 1970, 322]
prim. [?].	Primus; Primulus; Primigenus	Ля Грофесенк	[Marichal 1988, 244–249]
tertionicnom (Acc.?)	Tertius	Ля Грофесенк	[Marichal 1988, 244–249]
ualentos (Gen.)	Ualens	Ля Грофесенк	[Marichal 1988, 244–249]
ulatio nicnom (Acc.?)	Vlatucnos	Неизвестно	[Whatmough 1970, 425]
uonus (?)	?	?	?

Из перечисленных лиц Прим, Примул, Валент и Терций, безусловно, являлись владельцами крупных мастерских.

Находят себе соответствия и женские имена. Помимо Паулина, на граффити Ля Грофесенка упоминается некий «Пол» (Polos), возможно, испорченное Paulus (cf. Paulla). Имя «Аллия» (alias) также находит себе соответствие — Aio [Marichal 1988]. Интересно, что, по мнению Р. Маришала, Секундин, владелец крупной мастерской в Ля Грофесенк, мог перевести свое имя на латинский («второй»), а настоящим его именем было «Аллий» (ср. древнеирландское aile — другой, второй). Неизвестно, нужно ли считать «Руфену Касту (Rufena Casta)» одной женщиной или двумя³⁷. Однако в любом случае в Кондатомаре существовал гончар по имени Руфин (Rufinus). Что касается Каста (Custus, Castos), то, судя по количеству сохранившихся сосудов, это был едва ли не самый процветающий предприниматель в городе.

Наиболее интересен случай с упомянутой в 2b1 женщиной по имени Aia Cicepa. В чтении имени «Айя» не может быть сомнений, так как именно с него начинается отрывок, написанный N, и сначала N начал писать это имя в другом месте (см. выше). Возможно, то же имя упомянуто в 1a11. Мужское имя Aio (родительный падеж Aionis) встречается исключительно редко (оно засвидетельствовано лишь в нескольких надписях из римской Испании, причем речь, скорее всего, идет об одной и той же семье). Как свидетельствуют граффити из Ля Грофесенк, некий Aio занимал там уже упоминавшуюся нами должность касидана, т. е., вероятнее всего, жреца императорского культа. По данным Р. Маришала, этот «Ай» или «Айон» был единственным касиданом, который не являлся в то же время владельцем гончарной мастерской. Интересно, что другого касидана, Трита (Tritos), Маришаль склонен отождествлять с уже упомянутым Терцием, считая имя «Трит» — «третий» галльским переводом латинского Терций (т. е., скорее, наоборот).

Итак, табличка из Ларзака, возможно, действительно представляет собой «противоядие» против женского колдовства; она перечисляет женщин и мужчин, из которых женщины в основном принадлежат к одной и той же семье, а мужчины, если наша гипотеза верна, — к одной профессии, т. е. являются профессиональными горшечниками или, скорее, фабрикантами керамики. В религиозной и общественной жизни римского Кондатомара своеобразным образом переплетались римские и галльские элементы — с одной стороны, римский культ императора, почти индустриальное производство продукции, которая распространялась на огромных территориях, и с другой — счета на галльском языке, галльские названия административных

³⁷ Скорее всего, это разные люди. В номенклатуре того времени практически исключается наличие у одной женщины двух cognomina (т. е. возможно сочетание nomen с cognomen типа «Julia (Cornelia, Valeria и т. п.) Rufina», «Julia (Cornelia, Valeria и т. п.) Casta», «Julia (Cornelia, Valeria и т. п.) Severa», но никак не «Rufina Casta», или «Casta Severa».

должностей, почитание священных пещер. Продуктом такого же синтеза стала табличка из Ларзака. Сами магические таблички, формулы, которые в них употреблялись, и обряды, применявшиеся при их изготовлении и закладке, были, как мы видели, общими для всей Империи, но эта готовая форма была наполнена новым, галльским содержанием, которое, насколько можно теперь судить, в какой-то мере повлияло и на сами формы.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Amm. Marc. — *Ammianus Marcellinus*. Res gestae.
 Apuleius. Apol. — *Apuleius Madaurensis*. Apologia.
 Audollent — *Audollent A.* Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in *Corpore inscriptionum Atticarum* editas. Luteciae, 1904.
 Aus. — *Ausonius* = D. Magni Ausonii Opuscula / Rec. C. Schenkl. Berolini, 1883.
 BBCS — Bulletin of the Board of Celtic Studies (University of Wales, Cardiff).
 BG — *C. Iulius Caesar*. Commentarii de Bello Gallico.
 CIL — Corpus inscriptionum latinarum.
 CTh — Codex Theodosianus.
 Dio Cass. — *Cassius Dio*. Historiae Romanae.
 ЁС — Études celtiques.
 Herodianus — *Herodianus*. Ab Excessu divi Marci.
 Keller — Rerum naturalium scriptores Graeci minores / Ed. O. Keller. Leipzig, 1877. T. I.
 Liv. — *T. Livius*. Ab Urbe condita.
 Mela — *Pomponius Mela*. De Chorographia
 N. H. — *C. Plinius Secundus*. Naturalis Historia
 Oros. — *Paulus Orosius*. Historia adversum paganos = *Павел Орозий*. История против язычников / Пер. с лат., комм. и указ. В. М. Тюленева. СПб., 2001–2003. Т. I–III.
 Pan. Lat. — Panegyrici Latini = Panégyriques Latins. T. II. Les panégyriques constantiniens (VI–X) / Texte établi et trad. par E. Galletier. Paris, 1952.
 Paul. — Iulii Pauli Sententiae = *Юлий Павел*. Пять книг сентенций к сыну. Фрагменты Домиция Ульпиана / Пер. с лат. Е. М. Штаерман. Отв. ред. и сост. Л. Л. Кофанов. М., 1998.
 PL — Patrologiae Latinae cursus completus. Series Latina.
 Plut. Mul. Virt. — Plutarchus. Mulierum virtutes.
 SHA — Scriptores Historiae Augustae / Rec. H. Peter. Lipsiae, 1865. Vol. I–II.
 SPGL — Scriptores physiognomonici Graeci et Latini / Rec. R. Foerster. Lipsiae, 1893. Vol. I.
 Tac. Ann. — Cornelius Tacitus. Ab excessu divi Augusti sive Annales.

ИСТОЧНИКИ В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

- Авсоний 1993 — *Авсоний*. Стихотворения / Изд. подг. М. Л. Гаспаров. М., 1993.
- Аммиан Марцеллин 1994 — *Аммиан Марцеллин*. Римская история / Пер. с лат. Ю. Кулаковского, А. Сонни под ред. Л. Ю. Лукомского. СПб., 1994.
- Апулей 1956 — *Апулей*. Апология или речь в защиту самого себя от обвинения в магии. Метаморфозы в XI книгах. Флориды / Пер. М. А. Кузмина и С. П. Маркиша. 2-е изд. М., 1956.
- Властелины Рима 1992 — *Властелины Рима*. Биографии римских императоров от Адриана до Диоклетиана / Пер. С. Н. Кондратьева под ред. А. И. Доватура. М., 1992.
- Геродиан 1995 — *Геродиан*. История императорской власти после Марка в восьми книгах / Пер. под ред. А. И. Доватура. СПб., 1995.
- Плутарх 1990 — *Плутарх*. Застольные беседы / Изд. подг. Я. М. Боровский и др. Л., 1990.
- Полиэн 2002 — *Полиэн*. Стратегемы / Под общ. ред. А. К. Нефедкина. СПб., 2002.
- Страбон 1964 — *Страбон*. География в 17 книгах / Пер., статья и коммент. Г. А. Стратановского под общей ред. С. Л. Утченко. М., 1964 (репринт 1994).

ЛИТЕРАТУРА

- Кагаров 1918 — *Кагаров Е. Г.* Греческие таблички с проклятиями (*defixionum tabellae*). Харьков, 1918.
- Калыгин, Королев 1989 — *Калыгин В. П., Королев А. А.* Введение в кельтскую филологию. М., 1989.
- Михайлова 2004 — *Михайлова Т. А.* Хозяйка судьбы: Образ женщины в традиционной ирландской культуре. М., 2004.
- Моммзен 1994, I — *Моммзен Т.* История Рима. Т. I. До битвы при Пидне. СПб., 1994.
- Помяловский 1873 — *Помяловский И. В.* Эпиграфические этюды. 1) Древние наговоры (*tabulae defixionum*). 2) Римские колумбарии. СПб., 1873.
- Федорова 1969 — *Федорова Е. В.* Латинская эпиграфика. М., 1969.
- Федорова 1982 — *Федорова Е. В.* Введение в латинскую эпиграфику. М., 1982.
- Шабага 2000 — *Шабага И. Ю.* Небесное видение как элемент земной политики Константина Великого // Труды кафедры древних языков / *Opuscula cathedrae linguarum antiquarum* (К 50-летию кафедры). М.; СПб., 2000.
- Barnes 1987 — *Barnes T. D.* The sources of the *Historia Augusta*. Bruxelles, 1987 (Collection Latomus. Vol. 155).
- Bernand 1991 — *Bernand A.* Sorciers grecs. Paris, 1991.

- Birkhan 1997 — *Birkhan H.* Kelten: Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien, 1997.
- Clavel-Lévêque 1989 — *Clavel-Lévêque M.* Puzzle gaulois. Les Gaules en memoire. Images — Textes — Histoire. Besançon; Paris, 1989.
- Cougny 1878–1892 — *Cougny E.* Γαλλικων συγγραφεις Ελληνικοι. Extraits des auteurs grecs concernant la geographie et l'histoire des Gaules. 6 vols. Paris, 1878–1892 (римская цифра означает номер тома, арабская — страницу).
- Duval 1971 — *Duval P.-M.* La Gaule jusq'au milieu de V^e siècle. Paris, 1971 (Les souces de l'histoire de France des origines a la fin du XV^e siècle. T. I^{er})³⁸.
- Duval 1989 — *Duval P.-M.* Un texte du V^e siècle relatif au sanctuaire apollinien des *Leuci* (Meurthe-et-Moselle, Meuse, Vosges // *Duval P.-M.* Travaux sur la Gaule (1946–1986). Rome, 1989. Vol. I–II. P. 256–261.
- Ellis Evans 1996 — *Ellis Evans D.* The Gaulish inscription of Chamalières: a consideration of some of the lingering uncertainties // Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmälern. Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April — 3. Mai 1993 / Hrsg. v. W. Meid, P. Anreiter. Innsbruck, 1996 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 95). S. 11–22.
- Ellis Evans 1999 — *Ellis Evans D.* *Onomaris*: Name of Story and History? // *Ildánach* iildírech. A Festschrift for Proinsias Mac Cana. Ed. by J. Carey, J. T. Koch, P.-Y. Lambert. Andover; Aberystwyth, 1999. P. 27–37.
- Faraone 1991 — *Faraone C. A.* The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells // *Magia Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* / Ed. by C. A. Faraone, D. Obbink. N. Y.; Oxford, 1991. P. 1–32.
- Fleuriot 1979 — *Fleuriot L.* Note additionnelle sur l'inscription de Chamalières // *ÉC.* Vol. XVI. 1979. P. 135–139.
- Fleuriot 1980 — *Fleuriot L.* La tablette de Chamalières. Nouveaux commentaires // *ÉC.* Vol. XVII. 1980. P. 145–159.
- Gera 1997 — *Gera D.* Warrior Women. The Anonymous *Tractatus de Mulieribus*. Leiden, 1997.
- GERSAM 1992 — Document de synthese confidentiel sur l'inventaire spéléologique du Larzac et de la Seranne (automne 1992): Groupe d'études et de recherches spéléologiques et archéologiques de Montpellier [GERSAM]. Montpellier, 1992.
- Green 1995 — *Green M.* Celtic goddesses. Warriors, Virgins and Mothers. London, 1995.
- Guyonvarc'h, Le Roux 1986 — *Guyonvarc'h Ch.-J., Le Roux F.* Les Druides. 4^e ed. Rennes, 1986.
- Holder 1896–1914 — *Holder A.* Alt-celtischer Sprachschatz. Leipzig, 1896–1914. Bd. I–III.

³⁸ Арабские цифры номера после сокращения означают номер источника в издании Дюваля. Издание Дюваля состоит из двух томов с продолжающейся нумерацией страниц, поэтому номер тома мы не указываем.

- Jullian II — *Jullian C.* Histoire de la Gaule. Vol. II. La Gaule indépendante. Paris, 1908.
- Kerneis 1998 — *Kerneis S.* Les Celtiques. Servitude et grandeur des auxiliaires bretons dans l'Empire Romain. Clermont-Ferrand, 1998.
- Labrousse 1980 — *Labrousse M.* Circonscription de Midi-Pyrénées (Informations archéologiques. Circonscriptions des antiquités historiques) // Gallia. Vol. XXXVIII. Fasc. 2. 1980. P. 464–468.
- Lambert 1987 — *Lambert P.-Y.* A restatement on the Gaulish tablet from Chamalières // BCS. Vol. XXXIV. 1987. P. 10–17.
- Lambert 1996a — *Lambert P.-Y.* Grands textes magiques: Chamalières, Larzac // Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmälern. Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April — 3. Mai 1993 / Hrsg. v. W. Meid, P. Anreiter. Innsbruck, 1996 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 95). S. 76.
- Lambert 1996b — *Lambert P.-Y.* Notes gauloises // Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmälern. Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April — 3. Mai 1993 / Hrsg. v. W. Meid, P. Anreiter. Innsbruck, 1996 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 95). S. 86–106.
- Lambert 1997 — *Lambert P.-Y.* La langue gauloise. Description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies. Paris, 1997.
- Lehmann 1944 — *Lehmann A.* Le rôle de la femme dans l'histoire de la Gaule. Paris, 1944.
- Lejeune et al. 1985 — Textes gaulois et gallo-romains en cursive latine: 3. Le plomb de Larzac / Publication collective dirigée par M. Lejeune // ÉC. Vol. XXII. 1985. P. 93–177.
- Lequément 1986 — *Lequément R.* Circonscription de Midi-Pyrénées (Informations archéologiques. Circonscriptions des antiquités historiques) // Gallia. Vol. XLIV. Fasc. 2. 1986. P. 310.
- Marichal 1988 — *Marichal R.* Les graffites de la Graufesenque. Paris, 1988 (XLVII^e supplément à «Gallia»).
- Massonneau 1933 — *Massonneau E.* Le crime de magie dans le droit romain. Paris, 1933.
- Meid 1996 — *Meid W.* Zur Interpretation der Inschrift von Larzac // Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmälern. Akten des Kolloquiums Innsbruck, 29. April — 3. Mai 1993 / Hrsg. v. W. Meid, P. Anreiter. Innsbruck, 1996 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 95). S. 41–50.
- Rankin 1987 — *Rankin H. D.* Celts and the Classical world. London; Sidney, 1987.
- Rousselle 1990 — *Rousselle A.* Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive. Paris, 1990.
- Siffre 1999 — *Siffre M.* La France des grottes et cavernes. Paris, 1999.
- Stadter 1965 — *Stadter P. A.* Plutarch's historical methods. An Analysis of the *Mulierum Virtutes*. Cambridge (Mass.), 1965.

- Tomlin 1987 — *Tomlin R. S. O.* Was ancient British Celtic ever a written language? Two texts from Roman Bath // *BBCS*. Vol. XXXIV. 1987. P. 18–25.
- Tuffreau-Libre 1992 — *Tuffreau-Libre M.* La ceramique en Gaule Romaine. Paris, 1992.
- Tupet 1976 — *Tupet A.-M.* La magie dans la poésie latine. I. Des origines à la fin du règne d'Auguste. Lille, 1976.
- Versnel 1991 — *Versnel H. S.* Beyond cursing: The appeal to justice in judicial prayers // *Magia Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* / Ed. by C. A. Farone, D. Obbink. N. Y.; Oxford, 1991. P. 60–106.
- Watts 1998 — *Watts D.* Religion in late Roman Britain. Forces of change. London; N. Y., 1998.
- Webster 1999 — *Webster J.* At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain // *Britannia*. Vol. 30. 1999. P. 1–20.
- Whatmough 1970 — *Whatmough J.* The dialects of Ancient Gaul. Prolegomena and records of the dialects. Cambridge (Mass.), 1970.



**IV. ВЕЩИЕ ЖЕНЫ, ПРОВИДИЦЫ И КОЛДУНЫ
В РЕАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ**

Т. А. Михайлова

**«ПРОТИВ ЖЕНЩИН, КУЗНЕЦОВ И ДРУИДОВ...»:
ВЕРА В ЖЕНСКУЮ МАГИЮ
В ТРАДИЦИОННОЙ ИРЛАНДСКОЙ КУЛЬТУРЕ**



В одном из ранних ирландских поэтических оградительных текстов, относящихся к жанру «Лорика» (*Lorica*, букв. ‘броня’) и датированных VIII в. поэт, перечисляя злые силы, от которых он хочет себя защитить, называет, в частности:

Tocuiriuir etrum indiu inna uili nert-so <...>

fri brichtu ban ocus gobann ocus druad,

fri cech fiss arachuille corp ocus anmain duini

Ограждаю я себя ныне всей этой силой <...>

против заклинаний женщин и кузнецов и друидов,

против любого знания, которое может повредить телу и душе человека.

[Carey 1998, 133]

Авторство этого текста, несмотря на более позднюю датировку, приписывается самому св. Патрику (V в.), который был известен последовательной борьбой с реликтами языческих верований. Поэтому важно, что в списке лиц, которые, по его мнению, могут подозреваться в умении исполнять вредоносные заклинания, стоят не только жрецы-друиды и кузнецы (сакральные фигуры практически всюду), но и просто — женщины, и, таким образом, стратификация профессиональная смыкается с половой.

Сочетание *bricht ban* ‘заклинание женщин’ встречается в ирландской традиции довольно часто, однако надо отметить, что в контекстах данного типа речь обычно идет не о земной женщине, а о сиде, пришедшей из иного мира. Так, например, в саге «Приключение Коннлы» рассказывается о том, как Коннле Красному, сыну короля Конна-ста-битвь, явилась женщина из чудесной страны и при помощи заклинаний заставила уйти с ней. Пытаясь найти помощь у своего друида, Конн, в частности, говорит о своем сыне:

Dim láim rigdae

brechtaib ban mberar

Из моей руки королевской

заклинаниями женщин он взят.

[McCone 2000, 122]

В отличие от предыдущего примера, в данном случае обращает на себя внимание употребление генитива множественного числа: «женщин», а не «женщины», как можно было бы ожидать, поскольку Коннлу уговаривает покинуть этот мир *одна* женщина. Форма генитива множественного числа в древнеирландском часто употребляется в качестве несогласованного определения, которое можно было бы перевести относительным прилагательным, в данном случае — «женские чары». Видимо, речь идет о ка-

кой-то конкретной практике «женских заклинаний», известных в раннем кельтском обществе. Известных, отметим, не только мифопоэтической традиции, но и в христианской литературе*.

Само слово *bricht* (н., т., -и-) употребляется и вне «женского» контекста и означает «чары, заклинания, тайное знание» и имеет бриттские параллели с той же самантикой — ср. ср.-валл. *lletuirith* ‘чары’ (из *leth* ‘часть, половина, доля’ и *-brith* ‘заклинание’ [LEIA-B, 89]). Слово восходит предположительно к протокельтской основе **brik-tu-* (< **bhrygh-tu-*, ‘вы-носить, проявлять, показывать’, откуда также др.-исл. *bragr* ‘поэзия’ и готск. *bairhts* ‘ясный, светлый’). «Заклинание», таким образом, предстает как «озарение».

Формула *brichtu ban* имеет архаические корни, что подтверждается тем, что она встречается и в галльских надписях. Так, в табличке из Ларзака, датированной I в. н.э. первая строка выгладит как: *insinde se bnanom bricto[m i]n eianom anuana san anderna* «отошли этих женщин заклинание против их имен [которые] ниже» (предположительный перевод) [Lambert 1997, 166].

Другим термином, обозначающим «чары, заклинания», является *epaid*, более ранняя форма — *aurpaid*, предположительно восходящее к *ad + buith*, т.е. «от жизни, из бытия» [Thurneysen 1946, 51]. Видимо, изначально термин обозначал некий магический акт, направленный на лишение человека жизни. По данным Словаря ирландского языка, оно, во-первых, может глоссировать слово *bricht*, а во-вторых, употребляется не только по отношению к собственно заклинаниям, но и к магическим предметам и амулетам [DIL-E]. В ряде случаев данный термин может применяться по отношению к женскому колдовству, однако в приведенных контекстах речь идет скорее не о земных женщинах, а о сидах. Так, например, в саге «Смерть Муйрхертахы, сына Эрк» король говорит о том, что ему ночью явилось страшное видение — гибель его родичей «из-за чар женщины-колдуньи» — *trē upthaib ban ndraidechta* [AMME, 24, 675]. Однако в целом, как и предыдущий термин, слово *epaid*, скорее всего, не является понятием, описывающим какое-то специфическое именно женское колдовство.

Иначе обстоит дело с третьим словом, на котором мы хотели бы остановиться — *ammaitechta*, образованным от *ammait* «колдунья». В Словаре ирландского языка оно определяется именно как «специфическое женское колдовство, как правило — злонамеренное» [DIL, A-1, 368]. Действительно, например, в достаточно поздней очень краткой саге «Как Финн помирил Содельб и Глангрессаха» говорится, что после свадьбы Содельб, дочери Кормака, и Глангрессаха, новобрачная возненавидела мужа «из-за

* Естественно, не будем преувеличивать степень рационализма ранних христианских текстов и отсутствие в них мифологических мотивов.

колдовства дочери Улкана, Бемаль» (*tri amaidecht ingeine Ulain .i. Beamail* [Hull 1930, 422]). Строго говоря, мы не знаем, что именно стояло за данным кратким упоминанием, и можем лишь предположить, что названная Бемаль была по какой-то причине против данного брака. Однако примененное ею некое магическое действие было направлено не на жениха, а на невесту, которая после брачной ночи стала испытывать к нему отвращение. В чем конкретно состояла данная магическая практика, мы не знаем, но исходя из значения самого слова *ammait* 'ведьма, колдунья (?)', можем предположить, что речь могла идти просто о колдовстве в более широком смысле слова, но, естественно, — колдовстве, которым занимаются женщины. Последнее логически следует из самого понятия *ammait* 'ведьма', а также его предположительной этимологии: оно возводится к детскому языку и означает что-то в роде «мамаша, мамочка» [LEIA-A, 67].

В «Глоссарии» епископа Кормака, своего рода энциклопедии ирландской культуры, составленной в начале X в., упоминается словосочетание *coire aimite* 'ведьмин котел' [Meyer 1913, 25].

Отметим также упоминание этого же слова уже в несколько ином значении, определяемом контекстом: в саге «Первая битва при Маг Туиред» («ведьмы» называются в одном списке с мифическими, достаточно аморфными существами, которые, согласно ирландским преданиям, обычно сами собой возникали во время битвы и своими криками наводили на сражающихся ужас. Перевод подобных контекстов, естественно, всегда очень условен: *Ro gairsed badba 7 bledlochtanna 7 amaite aidgill...* «Поднялись ведьмы и бледные призраки и колдуны...» [Fraser 1916, 44].

Страшный образ колдуний, называемых *ban-aimit* 'жено-ведьмы' описан в трактате «Верность имен» (*Cóig Anmann*), датируемом уже среднеирландским периодом. В «Верности имен», как и в других контекстах, данное понятие, что для нас в данном случае важно, подразумевает не столько женщин из Иного мира, сколько женщин земных, но обладающих особыми способностями. В рассказе о рождении ирландского героя Коналла Корка говорится, что у его матери Ларь, которая сама называется там *banchainti* 'заклинательница', была сестра по имени Фейдлим. «Она была ведьмой (*ban-aimit*), и она пришла к дому короля в ночь, когда родился Корк. Все другие ведьмы Мунстера пришли к дому в ночь, когда он появился на свет. Эти ведьмы обычно нападали и губили маленьких мальчиков. И одной из них была Фейдлим, дочь Мохайре. Она была внутри дома, когда другие ведьмы стали стучать в двери. И тогда мальчика спрятали под котлом, что был в доме, и ведьма Фейдлим стала на его защиту. Но ведьмы вошли в дом и зажгли огонь под тем котлом, так что у мальчика навсегда одно ухо стало красным от ожога. От того и его прозвище — Корк, красный» (сокращенный пер., оригинал см. в [Stokes 1897, 312]). О том, как мальчику удалось все же избежать смерти, в тексте не говорится.

Но поедание страшными старухами маленьких детей, вредоносные заговоры, женские чары и прочее — все это темы универсальные и находящие множество параллелей в мировой фольклорной и мифологической традиции. В нашу задачу входит не развитие этой темы, а попытка реконструкции реальной практики «женского колдовства», которая существовала в Ирландии. Естественно, мы не предполагаем описать ее реальный действенный механизм, но хотим лишь найти следы упоминания о ней в источниках, обладающих изначальной установкой на достоверность. Табличка из Ларзака — это реальный исторический факт, свидетельствующий о том, что в Галлии практиковался особый вид магии, связанный с зарыванием проклятия в землю, с одной стороны, и что он был направлен именно против женщин-заклинательниц — с другой. Но было ли что-то аналогичное или хотя бы подобное в Ирландии уже в более поздние периоды, и каково было отношение общества к женщинам, практикующим магические ремесла?

Помочь ответить на этот вопрос могут тексты ранних законов и более поздние глоссы к ним. Однако, отметим вначале, что, поскольку законы представляют собой все же в первую очередь собрание преступлений, не все случаи реально практиковавшегося женского колдовства могут быть в них описаны: не все могли восприниматься как нарушения закона. Особым юридическим «жанром» древнеирландской законодательной традиции были так называемые «Гептады» — краткие тексты, в которых перечислялись (в идеале — по семь), категории лиц, по тому или иному признаку «пораженные в правах» или имеющие какой-то особый статус. Так, обращаясь к «женской теме» приведем Гептаду, в которой называются женщины, не достойные выкупа за оскорбление:

bean gatas, bean rindus cach richt, canaid scel co nerenur fine a guscelu, meirdreach muine, ben gonus, ben mairnes, bean astoing cach recht «женщина, которая ворует, женщина, которая всех высмеивает, та, что рассказывает истории, за которые платят выкуп ее родичи, поскольку это вымысел, шлюха в кустах, женщина, которая наносит раны, женщина, которая предаст, женщина, которая всем отказывает в гостеприимстве».

В данном списке собственно заклинательниц или колдуний нет, если только не отнести к данной категории *bean rindus cach richt* «женщину, которая всех высмеивает (?)», поскольку глагол *rinndaid* «высмеивает» может означать как собственно насмешки в нашем понимании этого слова, так и исполнение особых хулильных текстов, вызывающих физический ущерб (см. об этом в нашей работе [Михайлова 1999], а также в главе «Король и святой» в [Михайлова 1999а]). Но если сам текст гептады позволяет трактовать его по-разному, более поздняя глосса к нему склоняется именно к «мистическому» толкованию: *.i. aorus cach richt duine* «т.е. исполняет хулильные песни против всех людей». Отсутствуют упоминания о женском колдовстве и, например, в Гептаде

47-й, где перечислены восемь женщин, изнасилование которых не требует выкупа (шлюха, та, что сама заманивает в кусты, замужняя женщина, которая любит встречаться с другими мужчинами, та, что ночью ходит по лесу и проч. [СН 42–43]). Не зависит от подозрения в колдовской практике и имущественная доля женщины в браке и ее право расторгнуть брак. Более того, в 52-й Гептаде говорится, что женщина имеет право расторгнуть брак, если выяснится, что муж склонил ее к браку посредством колдовства. Причем при этом употребляется уже знакомый нам термин *epaid* [СН 48].

Означает ли все это, что практика «женского колдовства» для ранней ирландской юридической традиции была вообще вне рамок реального употребления?

Так, уже в собственно юридическом трактате, известном под названием «*Bretha Crólige*» (примерно VIII–IX вв.) и посвященном детальному описанию того, что должен предпринять человек, который нанес другому рану и временно лишил его возможности нормального функционирования, перечисляются категории женщин, которые были либо не достойны выкупа за нанесенный им ущерб, либо — достойны лишь в силу высокого социального статуса мужа.

Среди женщин, которые вообще не подлежат «выхаживанию» или выкупу за нанесенное увечье, отмечаются: *ben lassa mbi cuma cip cia las fia*, *ben gadas ar cach recht*, *baislec aupta* «женщина, которой безразлично, с кем она спит; женщина, которая ворует у каждого; колдунья, сведущая в дурных заклинаниях».

Группа женщин, которым вместо «выхаживания» полагается лишь выкуп, оказывается очень пестрой и необычной для современного сознания. Так, в § 32 трактата говорится, что существует двенадцать типов женщин, на которых не распространяется «закон выхаживания» (*cain otrusa*):

ben sues sruta cocta for cula, *Rechtaid geill*, *Maineach ferta*, *be rinnuis*, *bansaer*, *airmitnech tuaite*, *banliaig tuaite*, *birach briatar*, *be foimrimme*, *Confael conrecta*, *mer*, *dasachtag*.

Ясны *mer* и *dasachtag*, т. е. «идиотка» и «сумасшедшая». Достаточно прозрачными представляются и термины *banliaig tuaite* и *bansaer*. Первое означает «местная женщина-врач», второе имеет в основе достаточно широкое семантически понятие *saer* — «свободный ремесленник, мастер». Общий смысл — «мастерица, женщина, владеющая некоей специфической профессией».

Сочетание *be rinnus* нами уже обсуждалось выше. Если в Гептадах данным термином обозначаются заклинательницы, которые лишены гражданских прав, то в «Речениях о кровавом лежании» на их месте выступает колдунья, тогда как «заклинательница», видимо исполняющая некие магические словесные действия, направленные не против своего племени, а

против врагов, не рассматривается как антисоциальный элемент, хотя, безусловно, вызывает к себе довольно сложное отношение. То же можно сказать и о женщинах, которые при помощи магии, могут оказывать влияние на ход военных действий — *ben sues sruta cocta for cula* «женщина, которая поворачивает поток войны вспять», *rechtaid geil* «определяющая заложников», *maineach ferta* «понимающая (?) в чудесах». Термин *airmitnech tuaithe*, буквально «почитаемая народом», не совсем ясен с точки зрения «профессиональной». По предположению Д. Бинчи, речь в данном случае может идти о пророчице или ясновидице.

Остается еще три типа женщин, к которым правило «выхаживания» не применяется — *birach briathar*, *be foimrimme*, *confael conrechta*. Интересно, что именно эти три термина упоминаются в трактате еще раз, ниже (§ 34), причем там о них говорится следующее: «Вот три женщины из названных, которым полагается выкуп согласно их браку <...>. И потому не следует брать их на выхаживание, что никто не может нести ответа за вину их храбрости».

Сочетание <ben> *birach briatar* означает буквально «<женщина> „острых слов“», и, видимо, под ним понималась сварливая, скандальная женщина, чье пребывание в чужом доме было бы тягостно для хозяев. Однако глоссатору это объяснение не кажется достаточным и он дважды (§ 32, 34) дает к данному термину уточняющие комментарии: «т. е. та, у кого есть свирепые (ранящие) слова» и «поэтесса» (! — *i. banfile*). Таким образом, сварливая женщина осмысливается глоссатором как носительница «магического слова» и приравнивается к поэтессе, способной особым образом оформленным Словом принести вред.

Еще более интересную реинтерпретацию в поздних глоссах получил термин *be foimrimme*, переведенный Д. Бинчи как *vagrant woman* — «блуждающая женщина». В примечании к этому месту он пишет, что «термин *foimrimme* на самом деле в законах обозначает незаконное присвоение чужой собственности или пользование ею без ведома владельца» [Binchy 1938, 64]. Но, таким образом, словосочетание в целом должно обозначать женщину, падкую на чужое добро. Однако глоссатор понимает это иначе. Тот факт, что ленированное *f* давало нулевой звук, был известен уже в древнеирландский период. В составе композита, если второй элемент начинался с *f*-, оно вообще исчезало, например — *cúlinn* «красавица» из *cúlfinn* «волосы светлые». Однако понимание данного феномена давало возможность проводить особые псевдо-этимологизации, основанные на «до-страивании» якобы утраченного *f*.

Среднеирландским глоссаторам данный феномен также был знаком и, более того, это давало им возможность «реконструировать» якобы исходную форму слова, удаляя *f*-, которое они могли считать вторичным. Именно так и поступил глоссатор в нашем случае. Он отсек от слова *foimrimme* на-

чальное *fo-*, получив при этом слово *imrime*, которое было им интерпретировано как генитив от слова *imram* 'плавание, посещение находящегося за морем иного мира; блуждание'. Сочетание *be n-imrama* действительно также встречается в законах и глоссируется как *meirdrech*: «блуждающая женщина, т. е. шлюха». Однако в нашем случае глоссатор пошел по иному пути: «Эта женщина блуждает, — пишет он, — и ходит к сидам. По какой же причине не следует принимать ее? А вот по какой: они ее не дождутся и сами тогда придут искать ее в твоём доме, хоть никто их и не звал; потому лучше откупиться от нее выкупом». Так женщина, «нечистая на руку» в поздней интерпретации становится проводником между этим миром и миром сидов.

И, наконец, последний термин — *confael conrechta* или «волк-оборотень», а буквально «псо-волк в псо-облике». Как пишет глоссатор: «это женщина в облике волка, которая не желая того, принимает облик волка, и ходит как волк». В § 34 дается более пространное объяснение: «А почему же волк-оборотень должен получить выкуп, разве он не вне закона? Вот какова причина: если она нападет на кого-нибудь, то сделает это из мести, следовательно, она не нарушит своего права. Может она сделать что-нибудь ужасное, загрызет младенца, но при этом будет мстить за себя, а может быть — за своего мужа, вот потому и говорится, что выкупом за нее будет половина стоимости чести мужа».

Но действительно ли в изначальном тексте трактата слово *confael* было употреблено именно в значении «волк-оборотень» и не имеем ли мы оснований предположить, что и здесь глоссатором было дано неверное истолкование?

Слово *cu* в древнеирландском действительно означало в первую очередь собаку (или волка), но он же входило в ряд словосочетаний с другим значением, а также часто употреблялось фигурально. Яркое зрелище того, что называется «собачьей свадьбой», вызвало практически у всех народов и во всех языках стойкую метафору, при помощи которой женщина непристойного поведения обозначается через название самки соответствующего животного: ср. англ. *bitch*, фр. *chienne*, нем. *Hündin*, русск. *сука*, ср. также валл. *gast* 'сука' при брет. *gast* 'проститутка' и проч. Обозначение шлюхи как «волчицы» в латинском языке было столь устойчивым, что это даже вызвало появление вторичного *lupus femina*, которое, как пишет Мейе, «не могло употребляться в данном обценном смысле; причем похотливость приписывалась при этом только самке волка (а не волку)» [Ernout, Meillet 1951, 659]. Латинское *lupanarium* также имело значение «публичный дом».

В древнеирландском также можно отметить целый ряд лексем, которые имея в качестве прямого значения «собаку» или «волка», употребляются переносно (либо как производные) для обозначения падшей женщины или похотливости и распутства. Так, мы можем отметить *faelscud*, глосси-

рующееся как *mire* (при *mer* — одном из обозначений шлюхи) и обозначающее «страстное желание, волнение, ярость» (второй элемент, видимо, восходит к глагольной основе *scuch-* ‘быстро двигаться’); *confaid* ‘ярость, бешество’ (из *cú* и *buith* ‘быть’); слово *blesc* ‘шлюха’, образованное при помощи пейоративного суффикса *-sc-* от *bled* ‘монстр, мифическое страшное животное’ (при валл. *bleidd* ‘волк’), а также слово *pairtcaine* (*portcaine*), глоссируемое в гептадах (о недостойных женщинах) как *meirdrech muine* ‘шлюха кустарника’, о котором в Глоссарии Кормака говорится *partem canis habens* ‘часть собаки имеющая’ [Meyer 1913, 95].

Таким образом, мы имеем основание предположить, что и в нашем трактате слово *confael* могло быть употреблено именно в таком значении, к тому же, если вновь обратимся к изображенной в данном разделе галерее женских пороков, мы увидим, что распутства в ней явно не хватает.

Итак, понятые позднейшим глоссатором как обозначения разных видов ведьм, в оригинале проанализированные нами термины имели значение более реалистическое: скандалистка, воровка и распутница, а точнее — женщины, скорее обладающие склонностью к данным порокам. Именно глоссы показывают, как внутри одной, с точки зрения этнической, культуры, происходят в диахронии определенные ментальные сдвиги, и именно там, где мы сталкиваемся с ложными этимологиями или явным непониманием смысла, мы можем говорить о каких-либо наметившихся в обществе и проявляющихся на уровне семантики культурных сдвигах. Так, в нашем случае — речь явно идет о произошедшем после скандинавского завоевания возврате к язычеству, а точнее — выплескиванию на поверхность народных суеверий.

Отметим, что женщины, которые осмысляются как сведущие в колдовстве и «водящие дружбу с сидами» (традиционная тема ирландского фольклора) среднеирландским глоссатором отнюдь не изображаются как стоящие вне закона: не случайно знаменитые процессы против ведьм, захлестнувшие Европу последующих столетий, Ирландию почти миновали. Из этого, как полагал еще в 1914 г. Дж. Сеймур в своем классическом исследовании «Колдовство и демонология в Ирландии», не следует вывод, что в ирландской деревне «ведьм» не было. Они были, но они составляли естественный слой «реликтов прежнего образа жизни» [Seymour 1992, 4], и ничего противозаконного даже с точки зрения церкви в них не было, или почти не было.

И по-прежнему именно женщина воспринималась как потенциальная лиминальная фигура, которая по самому своему рождению обладает способностью вступить в контакт с представителями Иного мира, знает травы и заговоры и так далее и поэтому уже по самой природе своей и опасна, и необходима. В ирландской и шотландской деревне существовали целые социальные группы, в которые обычно входили одинокие женщины, практикующие особые профессии, связанные в первую очередь с поворотными моментами человеческой жизни. Так, в первую очередь к ним относились

профессиональные плакальщицы и повитухи, что вполне естественно. Однако список профессий и занятий, вызывающих постоянное подозрение в контактах с демонами, далеко не ограничивался этими двумя областями. Женщина, собирающая травы, сбивающая масло, разводящая кур, пряжа — все они, и многие другие, предположительно могли иметь чудесных помощников среди сидов, и поэтому контакт с ними был опасен. Даже самая простая женщина, не учившаяся никаким эзотерическим ремеслам, по ирландским и шотландским народным поверьям, обладала особой силой «дурного глаза», о чем, например, свидетельствуют так называемые «заговоры против женщин», записанные уже в XX в. по-английски:

Я налагаю на себя заклятие Марии,
Самое лучшее заклятие в мире,
Против маленького глаза, против большого глаза,
Против глаза быстрой злой женщины,
Против глаза быстрой жадной женщины,
Против глаза быстрой неряшливой женщины [Ross 1976, 64].

Лиминальность женщины в ирландской и шотландской крестьянской среде усугублялась верой в то, что женщина не только знает тайны колдовства и находится в контакте с сидами, но и сама может как бы быть одной из них: рассказы о жене из Иного мира или жене, подменной сидами были там очень распространены и составляли значительную часть народных преданий. Но, как и в случае со среднеирландским глоссатором, который готов был видеть в не ясных для него юридических терминах названия «волка-оборотня» или «женщины-сиды», обитатели деревни воспринимали все рассказы подобного типа как вполне реальную информацию. То есть, иными словами, женщина никогда не была застрахована от того, что муж и родные заподозрят ее в том, что она сида или жена-подменыш. И тогда трогательные народные предания могли послужить поводом для жестоких «расследований».

Как правило, данные подозрения возникали, если женщина вдруг заболела, особенно — какой-то странной болезнью, а в еще большей степени — во время родов. Считалось, что если в результате трудных родов женщина и ребенок погибали, «на самом деле» их украли сиды и подбросили на их место внешне схожие с человеческими безжизненные тела. Так, например, в повести, записанной в начале XX в. в Донеголе, рассказывается о том, как муж, поехавший за повитухой, на обратном пути неожиданно наткнулся на полумертвое тело своей жены, видимо, брошенной сидами. Он спрятал ее в сарае и прошел в дом. В доме же на ее месте лежала внешне схожая с ней женщина и делала вид, что страдает от родов. Муж раскалил в очаге кочергу и сунул ее в лицо жены-подменыша, после чего та исчезла ([*Fairy legends from Donegal* 1977, № 13]). Как и в сюжетах о де-

тях-подменьшах в качестве средства выявления «истины» использовались раскаленное железо, кипяток, масло, а также — крест и Святое писание (жена-подменьш должна была отшатнуться от них), помои и моча (преимущественно — мужа), особые настои из «волшебных» трав. Интересным дополнительным «тестом» являлась проверка на домашних животных: считалось, что коровы и собаки (в отличие от кур и кошек) не станут приближаться к жене-подменьшу и своим видом ясно продемонстрируют ее демоническую природу.

Совершенно параллельно в фольклоре Британских островов существовали сюжеты не о подменной, но об украденной жене или невесте (или женихе), которую сиды заманили в свой холм и которую можно вернуть, как правило, довольно романтичным способом: когда воинство сидов будет в полночь проезжать мимо волшебного холма, надо подбежать к белой лошади, на которой сидит похищенная женщина, перерезать железным ножом веревки, которыми она опутана, и, крепко схватив ее, стянуть с лошади.

Так, в марте 1895 г. жительница деревни Балливадли (гр. Типперери) Бриджет Клери была заподозрена ее мужем Майклом и несколькими соседями в том, что на самом деле она — сида-подменьш; после четырех дней «дознания» ее облили ламповым маслом и сожгли, после чего ее муж, утопив тело в болоте, поспешил в соседнюю деревню к священнику и сказал ему, что убил свою жену (чему тот в начале не поверил), и этой же ночью — отправился к местному волшебному холму, чтобы вызволить «реальную» Бриджи, которая, как он ждал, проедет ровно в полночь на белой лошади в процессии сидов. Во время следствия он был признан вменяемым и был осужден на 15 лет тюремного заключения.

Подробное описание этих событий и попытка анализа вызвавших их причин содержатся в вышедшей недавно книге Анжелы Бурк «Сожжение Бриджет Клери» [Bourke 1999]. Все собранные автором свидетельства говорят о том, что отношения между супругами были плохими, что Майкл завидовал Бриджет, которая умела читать и писать, шить на швейной машине, разводила кур, гораздо больше зарабатывала и к тому же была моложе его и даже, предположительно, имела любовника в этой же деревне. Все это позволяет говорить о том, что действия мужа были расчетливой мезьей, лишь замаскированной под «темное суеверие». Однако это не совсем так, что отчасти понимает и сама А. Бурк.

Тот факт, что за семь лет супружества у Бриджет не было детей, что она вдруг заболела «странной» болезнью (высокая температура при отсутствии катаральных явлений, по предположению автора — особая форма бронхита), что у нее были приступы бреда, что она отказалась проглотить святое причастие и даже (как мы можем предположить) ее имя, неосознанно соотносимое с именем кельтского языческого божества Бригиты, — все это

действительно создавало иллюзию комплекса «жена-сида» (в большей степени, чем «жена-подмышш»), также хорошо известный в гойдельском фольклоре. Но, видимо, Майкл не мог пропустить в свое «расщепленное» сознание мысль, что семь лет назад женился на сиде и более охотно смирился с предположением, что его реальная жена Бриджет была подменена (или — украдена, что он, видимо, различал уже не совсем ясно). И поэтому он был в равной степени искренен и говоря со священником, и стоя в полночь у волшебного холма, и на суде, когда рассказывал, как его жена, якобы, сама ушла из дома. Характерно, что на суде Майкл был признан вменяемым, т. е. даже в конце XIX в. вера в фей и подменышей оставалась фактом реальной жизни деревни.

В 1893 г. вышло в свет первое издание «Кельтских сумерек» У.Б.Йейтса. Красивые предания о волшебных холмах Ирландии, в которых и по сей день обитает чудесный народ — сиды (fairies), были восторженно встречены ирландской интеллигенцией. Но Майкл Клеры не читал этой книги, он вообще не умел читать.

ЛИТЕРАТУРА

- Михайлова 1999 — Михайлова Т. А. Древнеирландское аер: попытка семантической реконструкции // Язык: теория, история, типология. Сб. в честь В. Н. Ярцевой. М., 1999.
- Михайлова 1999а — Михайлова Т. А. Ирландское предание о Суибне Безумном, или взгляд из XII века в VII. М., 1999.
- AMME — Aided Muirchertaig meic Erca / Ed. L. Nic Dhonnchada. Dublin, 1980.
- Binchy 1938 — Binchy D. A. (ed.) Bretha Crólige // Ériu. 1938. Vol. 12.
- Bourke 1999 — Bourke A. The Burning of Bridget Cleary. A True Story. London, 1999.
- Carey 1998 — Carey J. King of Mysteries: Early Irish Religious Writing. Dublin, 1998.
- СН — Corpus Iuris Hibernici / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1978.
- DIL — Dictionary of the Irish Language. Dublin, 1913–.
- Ernout, Meillet 1951 — Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Paris, 1951.
- Fairy Legends from Donegal 1977 — Fairy Legends from Donegal / Ed. S. O'hEochaidh. Dublin, 1977.
- Fraser 1916 — The First Battle of Moytura / J. Fraser (ed.) // Ériu. 1916. Vol. VIII.
- Hull 1930 — How Finn made peace between Sodelb and Glangressach / V. Hull (ed.) // ZCP. 1930. Bd XVIII.
- Kelly 1995 — Kelly F. A Guide to Early Irish Law. Dublin, 1995 (1988).
- Lambert 1997 — Lambert P. Y. La langue gauloise. Paris, 1997.
- LEIA-A — Lexique étymologique de l'irlandais ancien de J. Vendryes. Paris, 1959.

-
- McCone 2000 — *McCone K. Echtrae Chonnlaí and the Beginnings of Vernacular Narrative Writing in Ireland: A Critical Edition*. Maynooth, 2000.
- Meyer 1913 — *Sanas Cormaic, Cormac's Glossary* / Ed. K. Meyer. Dublin, 1913 (1994).
- Ross 1976 — *Ross A. The Folklore of the Scottish Highlands*. London, 1976.
- Seymour 1992 — *Seymour St. J. Irish Witchcraft and Demonology*. New York, 1992 (1914).
- Stokes 1897 — *Coir Anmann // Irishe Texte* / W. Stokes (ed.). Leipzig, 1897. Bd. III, 2 H.
- Thurneysen 1946 — *Thurneysen R. A Grammar of Old Irish*. Dublin, 1946.

Научное издание

Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев

Корректор *М. В. Архиреев*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*
Оформление *А. С. Старчеус*

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: +7 095 959-21-03

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 70×100 ¹/₁₆. Гарнитура «Times». Печать офсетная.
21,0 п. л. Тираж 800 экз. Заказ № 1424.

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г–99, Шубинский пер., д. 6