



# СЕВЕРНЫЙ ВЕТЕР

ЙОЛЬ  
№ 27



В НОМЕРЕ:

ИЕРАРХИЯ АСОВ

ИНТЕРВЬЮ С ИВАНОМ НЕГРЕЕВЫМ

РУНЫ НА СТАРОЙ СЕВЕРНОЙ ИКОНЕ

ОТКУДА РАСТУТ НОГИ У ЙОЛЬСКОГО ПОЛЕНА

МАГИЧЕСКИЕ И СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА СЕВЕРНОЙ ТРАДИЦИИ

АНГЛОСАКСОНСКИЕ РУНИЧЕСКИЕ КОЛЬЦА





**Главный редактор:**

Маша Юлина (Ранхильд),  
дом Веретено Фригг  
(Минск — Сан-Франциско)

**Редакторы:**

Алина Петрова (Сигрид),  
готорд Иггдрасиль (Киев — Краков)

Алексей Глазачев (Андвари),  
(Москва)

**Верстка:**

Анна Пермина

**Корректоры:**

Esgal, Helna Lohen

**Дизайн номера:**

Анна и Вадим Пермины,  
Алина Петрова (Сигрид)

Редакция выражает благодарность за помощь при подготовке журнала А. А. Хлезову, Антону Платову, Ивану Негрееву, Бьярке (Елене Кисюра), Хранителям Традиции, Анастасии Тишуниной, Ольге Маркеловой, Esgal, Анне Блейз, Дмитрию Даммеру, Катерине Андреевой, Iren Horrors, Helna Lohen, Оксане Калининой, Резчику Идоллов, Евгению Сергейчуку, Владимиру Комарову, А.К.

**Наши контакты:**

[http://vk.com/yggdrasil\\_ukr](http://vk.com/yggdrasil_ukr)

Готорд Иггдрасиль

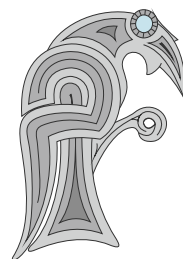
<http://vk.com/friggerock>

Веретено Фригг

<http://vk.com/nordanvindr>

открытая группа журнала

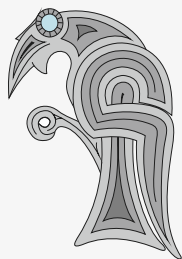
# СОДЕРЖАНИЕ



СЛОВО ОТ РЕДАКЦИИ	4	
НОВОСТИ	5	
ЛЮДИ, С КОТОРЫМИ НАМ ПО ПУТИ		
Интервью с Иваном Негреевым	7	
ИССЛЕДОВАНИЯ		
Предвестники викингов	11	
А.А. Хлезов		
Руны на старой северной иконе	22	
Антон ПЛАТОВ		
Заметки касательно Maran	24	
Резчик ИДОЛОВ		
Ритуальные напитки древнего Севера	27	
Антон ПЛАТОВ		
Откуда растут ноги у июльского полена	31	
Helna LOHEN		
Создание современных языческих алтарей в духе Северной Традиции. Алтарь Хель	35	
БЬЯРКА (Елена КИСЮРА)		
ВЕТЕР СТРАНСТВИЙ		
Исландия: мощь Европы — Деттифосс	39	
Катерина АНДРЕЕВА		
ПЕРЕВОДЫ		
Фенрис, Тюр и Глейпнир	45	
Кристофер Э. ДЖОНСЕН. Перевод: ЭСГАЛ		
Психологическое и мифологическое единство бога Одина	49	
Ричард Л. ОЛД. Перевод: Хранители Традиции		
Рождественская ночь (Jólanóttin)	57	
Перевод: Ольга МАРКЕЛОВА		
Фрейя — Великая Богиня Севера	59	
Бритт-Мари НЕССТРЕМ ©		
Перевод: Анна БЛЕЙЗ ©		
Магические и священные места	63	
Найджел ПЕННИК		
Перевод со шведского: Дмитрий ДАММЕР		
Книга «Трот»	68	
Эдред ТОРССОН. Перевод: Дмитрий ДАММЕР		
Дохристианский Jól	71	
Беттина СОММЕР. Перевод: Анастасия ТИШУНИНА		
Англосаксонские рунические кольца	84	
Перри МЕСНИ (Perry MESNEY)		
Перевод: Алексей ГЛАЗАЧЕВ		
МУЗЫКА		
Amon Amarth в Сан Франциско. Live	88	
РАНХИЛЬД		
СКАЗКИ		
Волшебные шведские сказки	89	
РЕКОНСТРУКЦИЯ		
Исторический клуб «Волат»	91	
Евгений СЕРГЕЙЧУК		
ВИДЕООБЗОР		
«Солнцестояние» (Midsommar)	93	
Дмитрий ДАММЕР		
КНИЖНАЯ ПОЛКА		
Рецензия на новую книгу Антона Платова «Северная Традиция. Путь над Бездной»	95	
Владимир КОМАРОВ		
ТВОРЧЕСТВО		
Арт	А.К.	99
Арт	Iren Horrors	100



3...



## Друзья!

Как описано в работе «Дохристианский jól: не праздник почитания мёртвых, а древнескандинавский Новый год», которую вы сможете прочитать в новом номере Северного Ветра, на двенадцать йольских ночей время замирало. Весьма вероятно, что замирание природы находило своё отражение и в людях, несомненно являющихся частью этой природы. Многим хочется замереть в эти йольские ночи, зажечь свечи, разлить по чашка ароматный глинтвейн и наслаждаться фильмами под пледом, тихими зимними прогулками, домашним уютом, теплом родного очага (или полуавтоматической духовки) и, конечно, чтением свежего выпуска Северного Ветра.

В той же работе упоминается, что в йольскую ночь постели нужно было оставлять пустыми, а вот стол — напротив, изобильным, полным угощений. Любопытно, что до сих пор на Новый Год мы стремимся не спать до самого утра, оставляя на столе остатки вечернего пиршества.

От всей нашей редакции мы хотим пожелать тихого и светлого Йоля всем нашим уважаемым авторам и читателям. Пусть Ваш Йоль и Новый Год пройдет в кругу самых дорогих и близких людей и Богов!

А чтобы праздник запомнился еще больше, мастерская умных украшений и артефактов из натуральных камней Bjarke Magic и ее основатель и идейный вдохновитель Бьярка (Елена Кисюра), подготовили подарок для наших читателей: **браслет с руной Дагаз и сердоликом**. Точка Йоля — это переход от тьмы к свету, когда Солнце начинает наращивать свою силу день ото дня — в браслете этот процесс находит свое отражение в руне Дагаз. Световой день начинает удлиняться, что дает людям больше жизненной энергии и сил, как и камень сердолик.

Мы приглашаем всех наших читателей выполнить простые правила и узнать, кому же улыбнется Удача в Новом Году. Для этого вам надо:

- сделать репост записи о выходе 27 номера «Северного Ветра» на своей страничке в контакте;
- быть участником группы нашего журнала <http://vk.com/nordanvindr>;
- а еще не забываете заглядывать на страничку магазина BjarkeMagic <https://www.facebook.com/bjarkamagicshop/>, где вы сможете заказать себе браслет с любой руной Старшего Футарка и с огромным выбором натуральных камней.

**21 января 2020 года** мы попросим богов выбрать самого достойного и с помощью рандомайзера определим победителя.

Творите свою судьбу на грядущий год и пусть вас бодрит Йольский Северный Ветер!



... 4



## 1 декабря члены исландской языческой общины провели Vættablót — блот существам и духам страны

Действо происходило в г. Борганес на взморье, в темноте у костра. Участники вспомнили, что некогда люди заключили с духами страны договор, и всё это время духи честно исполняли свою часть договора, защищали людей. А теперь настала пора напомнить людям, чтобы и они выполнили свою часть договора.

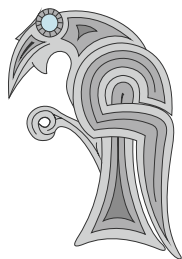
Собравшиеся пили из рога и совершали возлияния во славу духов и богов, а после обряда грелись кофе в рождественском кафе неподалёку. Там Йоуханна Хардардоттир (альсхерьягоди Ásatrúarfélagið) зачитала рассказ о Фрейре и Герд из своей недавно вышедшей детской книжки.



5...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№27  
2019



## Невероятная находка: в Эстонии обнаружили сотни фрагментов мечей викингов!

Поздней осенью прошлого года на побережье Северной Эстонии, на территории древнего уезда Рявала, были обнаружены две расположенных поблизости находки. Археолог и хранитель коллекции нумизматики научного собрания археологии Таллиннского университета Маури Киудсоо сказал BNS, что расположенные всего в 80 метрах друг от друга находки, относящиеся к середине X века, с большой вероятностью являются кенотафами — надгробными памятниками людям, похороненным в другом месте.

Находки содержали десятки предметов, преимущественно фрагменты мечей, а также несколько наконечников копий.

По словам Киудсоо, находки не содержали целых мечей из-за принятых в то время традиций захоронения. Для находок того периода в Эстонии было характерным класть оружие в погребальный инвентарь «мертвым», то есть разбитым или непригодным к использованию. По словам Киудсоо, для найденного в Эстонии оружия эпохи викингов характерно множество фрагментов.

Находки из Рявала являются крупнейшими из найденных в Эстонии собраниями фрагментов оружия эпохи викингов, но, по словам Киудсоо, важнее то, что по рукоятям мечей можно

точнее определить, в какое время на территории Эстонии использовались мечи того или иного типа, и уточнить, когда в Эстонии использовались обоюдоострые мечи типа Н.

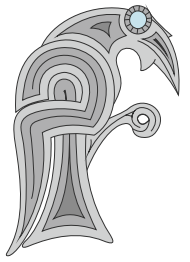
По словам Киудсоо, эти находки впервые подтверждают, что мечи типа Н использовались на территории Эстонии и в X веке.



Источник:

<https://rus.postimees.ee>

...6



Беседовали:  
Алексей ГЛАЗАЧЕВ,  
Анастасия ТИШУНИНА

## Иван Негреев, религиовед, специалист по традиционным религиям

**С** Хочу поблагодарить вас за то, что согласились ответить на мои вопросы. Позвольте задать первый вопрос: Как вы пришли к религиоведению? Почему вы решили изучать это?

**И.Н.:** Здравствуйте. К религиоведению я пришел не сразу. Сначала был просто интерес к теме, даже не к религии, а, скажем так, к предмету религии. Сколько я себя помню, мне казалась неинтересной или недостаточно интересной просто жизнь. Не знаю, как это объяснить, это началось в детстве. Всегда казалось, что за жизнью что-то прячется, и что вот эта скрытая часть жизни содержательнее открытой части. В какой-то момент этот интерес стал главенствующим. Был момент даже, когда я хотел быть священником. Все это в совокупности привело меня на философско-богословский факультет на кафедру религиоведения. Я попал к профессору Андрею Борисовичу Зубову, ну и «заразился» историей религий. Детский интерес вырос в зрелую увлеченность религиоведением. Как-то так.

**С** Сколько лет в общей сложности вы занимаетесь этой темой?

**И.Н.:** В общей сложности вместе с обучением почти 20 лет.

**С** Что именно изучает религиоведение? К каким научным дисциплинам оно наиболее близко?

**И.Н.:** Религиоведение изучает религиозную жизнь во всем спектре ее проявлений. Все зависит от конкретного раздела: философия религии, история религий, психология религии, социология религии, феноменология религии. Религиоведение — научная отрасль, существующая на стыке дисциплин. Разные дисциплины внесли свой вклад в его формирование. Это и философия, и антропология, и этнография, и психология, и социология.



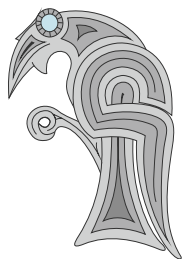
**С** Есть ли какая-то специфика именно у российского религиоведения? Как оно изучает мифологию древних скандинавов? Ведь в основном ею у нас занимались историки или филологи-скандинависты (Глазырина, Сванидзе, Стеблин-Каменский и др.).

**И.Н.:** Сложно коротко ответить на этот вопрос. Специфика российского религиоведения в основном определяется спецификой самой истории России в XX веке. Слово «религиоведение» долгое время вообще не использовалось в советской науке. Были кафедры научного атеизма, можно даже сказать, что это было целым научным направлением. Но научный атеизм — это не религиоведение в силу своей прямой ангажированности и идеологической подоплеки. И вместе с тем были интересные ученые в разных отраслях, которые под ссылками на Ленина и Маркса умудрялись адекватно излагать религиозные идеи исследуемого ими региона. Что касается вашего вопроса об отечественных исследованиях скандинавской религиозной традиции, то вы совершенно правы, в основном это были исследования либо со стороны историков и культурологов, либо филологов-скандинавистов. Но это совсем не мало. Да, отечественные работы по скандинавистике отличаются от зарубежных исследований, отличаются прежде всего отсутствием прямой религиоведческой

7...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



проблематики, но они при этом очень ценны. Как это объяснить проще? Ну, пожалуй, так: западные исследования — это исследования веры, того, во что люди верили. У нас — это почти всегда филологический анализ или описание исторического контекста или памятника, или структурный разбор мифов. Не знаю, насколько очевидные вещи я сейчас говорю, но когда читаешь западные и наши исследования, это очень ощущается. Но в действительности это акценты. У нас они смещены в одну сторону, а у них — в другую. Ведь все они читали работы друг друга, да и просто — наши исследователи были учеными мирового уровня, и ссылки на Макаева, Гуревича или Стеблина-Каменского вполне встречаются у зарубежных коллег. А что касается сегодняшнего дня, то и сегодня есть прекрасное продолжение, например, в лице Александра Алексеевича Хлевова.

**СВ** *Как вы относитесь к тому, что в некоторых европейских странах вновь открываются языческие храмы, развиваются движения язычников, поклоняющихся старым европейским богам, такие как, например, асатру. Можете прокомментировать эти процессы? Это дань моде или действительно возрождение Традиции?*

*И.Н.:* Как отношусь? Спокойно отношусь))) Если звёзды зажигают, значит, это кому-нибудь нужно. А вот дань ли это моде или настоящий ренессанс, вот это вопрос хороший. На него у меня нет ответа. Мне кажется, что Европа в какой-то степени устала от христианства. Устала, в смысле потеряла интерес. Не абстрактная Европа, разумеется, а люди и, конечно, не все, но отчасти. Возможно, тут играет свою роль история церкви, возможно — то, что церковь с трудом входит в повороты современной жизни, возможно, есть другие причины, не знаю. Другой вопрос, насколько старые дохристианские традиции могут входить в эти повороты. Но вся штука в том, что «новое язычество» во многом носит синкретический характер, оно часто именно новое или как минимум обновлённое. Старые культы с их жертвоприношениями, ритуальными пирами, культом рода плохо согласуются с современными европейскими ценностями.

**СВ** *Могут ли мифологи и религиоведы изучать и учитывать в своих исследованиях опыт современных язычников?*

*И.Н.:* Ответ на этот вопрос в общем-

то продолжает предыдущий. Современное язычество отличается от своих древних первоисточников, и на примере скандинавов я могу говорить об этом вполне ответственно. Старый культ Одина в сегодняшней Европе нереализуем. И скандинавские, и русские представители новых языческих движений это понимают и потому переосмысливают старые реалии, старых богов в новом, более универсальном концепте. Читая нынешних русских волхвов, я нахожу множество прямых или косвенных заимствований из даосской, ведантистской, а порой и христианской философии. Были ли эти идеи у русов (позволю себе обобщить), сказать нельзя — нет текстов, но в современном унифицированном мире они, видимо, требуются людям. Говоря о русах, мы говорим об иной эпохе, иных людях, мир которых отличался от нашего очень сильно, и просто взять их религиозную традицию и включиться в неё — невозможно. Это будет безжизненно и искусственно. Современный человек требует иного. Вот и ответ на ваш вопрос. Изучать современный религиозный опыт можно, а вот может ли он помочь понять оригинальный религиозный опыт древних — это проблема. Думаю, что в какой-то степени может, но надо быть аккуратным с отождествлениями.

**СВ** *Можно ли реконструировать какие-то элементы древних религий, например, скандинавской, наблюдая за верованиями сегодняшних первобытных племён и неконтактных народов?*

*И.Н.:* Само бытование неписьменных народов — загадка. Они живут очень насыщенной жизнью, и их религиозный мир претерпевает изменения, хотя технологически они вроде бы и не меняются. Иными словами, они всё равно религиозно не статичны. Просто медленны. Но в рамках компаративного исследования материалы, предоставляемые этнографами, очень полезны.

**СВ** *Должен ли исследователь древнескандинавской мифологии и литературы хорошо разбираться в индуистской мифологии (как части индоевропейского мира)?*

*И.Н.:* Не думаю, что должен прямо хорошо разбираться. Но, безусловно, знание ведийской религиозной традиции добавляет понимания. Я сейчас читаю курс по индоевропейцам и надеюсь позднее превратить его в книгу, если задуманное удастся, то я это проиллюстрирую наглядно. А в целом, исследователи

германо-скандинавской религии очень часто прибегают к индийским параллелям. Чего стоит хотя бы Ян де Фриз.

**С** *Есть ли у скандинавской мифологии черты, отличающие её от мифов других индоевропейцев?*

*И.Н.:* Да, есть. Рагнарёк. Есть и другие, но это, пожалуй, самая оригинальная концепция и, на мой взгляд, именно культовая, то есть продиктованная определённой ритуальной практикой германцев. Это не просто миф, не просто сюжет, это сюжет ритуальный, и в форме мифа, конечно, очень оригинальный, особенно в степени драматизма. Люди и боги (включая главного) в одном порыве идут к неминуемой гибели, выбирая её как правильную неизбежность. Это очень поиндоевропейски, я понимаю, откуда это развилось и почему развилось в такую форму именно у них, а не у кого-то другого. Эта часть скандинавской мифологии меня завораживала всегда больше всего.

**С** *В одной лекции Вы вкратце упомянули, что не согласны с теорией, что Один — шаман. Можете рассказать об этом подробнее? Ведь некоторые признаки его саможертвоприношения действительно похожи на шаманские практики.*

*И.Н.:* Один — не шаман)). Он — бог, и поэтому не шаман)). Шаман — не бог). И даже несмотря на то, что он король прошлого, на дереве-то он висит как бог. А если серьёзно, то шаманизм — это не только сюжет и мотив, это цель и субъекты практики (духи). Всего этого у Одина нет. Он в этом смысле не шаман. Нет духов, нет шаманских целей. Он добывает руны по тем же причинам, по которым Варуна находит ритуал и хранит её. Но контакты с носителями шаманских традиций у них были, и сюжетные заимствования вполне возможны. Но это поверхностное сходство. Сходство формы, но не сути. Это если коротко.

**С** *Также в одной лекции Вы рассказывали о своей идее, что Рагнарёк — это нечто, что происходит постоянно. Это не единичная битва, а некое перманентное состояние богов и эйнхериев. Удалось ли найти новые подтверждения этой идеи?*

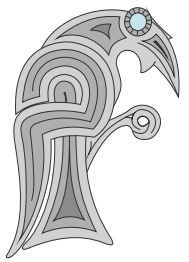
*И.Н.:* Принципиально новых нет. Последние годы я в основном копал не скандинавскую мифологию, а ведийскую. В основном по теме Рудры и феномена вратьев. Мне

кажется, что все мои разыскания в этой области согласуются в том числе с этой идеей. Ничего принципиально нового. Я по-прежнему считаю, что Рагнарёк — это миф, сложившийся, с одной стороны, из идеи неизбежного порядка, аналогичного ведийской риге, а с другой — благодаря воинским ритуалам. Само побоище героями Одина воспринималось как ритуальное, жертвенное, как форма жертвоприношения, что свойственно воинским культам. Каждая битва-жертвоприношение — возвращение к одному и тому же побоищу богов с хтоническими силами, в котором эйнхерии, пока ещё земные воины, приносят себя в жертву. И боги являются эталонными эйнхериями, этическими ориентирами, сражающимися бок о бок с людьми и также погибающими. Эта битва, которая, повторяясь в ритуале, длится всегда «сейчас». Ритуал же — как ключ, открывающий дверь к этому побоищу, позволяющий быть его частью. Конечно, это носит гипотетический характер, это всё трудно детально аргументировать, но постарался. Надеюсь, что у меня хватит сил и времени всё это издать в печатном виде.

**С** *Бог Бальдр часто трактуется как «возвращающийся» бог и олицетворение сезонности в природе. Однако Вы, насколько помнится по лекциям, так не считаете. Почему?*

*И.Н.:* Не совсем так. Возможно, фигура Бальдра и была «умирающим и воскресающим» богом германских земледельцев, но в культе Одина и для поклонников Одина эта фигура была непонятна и не нужна. Для них он был иным. Они видели в нём другое и вкладывали в его образ иное. Как это произошло и в какой момент, сказать сложно, но Бальдр для поклонников Одина — это их брат, герой и воин, часть единичного херр (войска). У меня есть статья, где я детально и аргументировано об этом говорю. Слишком многое роднит Бальдра с героями Одина. Он не воскресающий бог сезонного цикла, он вообще не воскресает, в этом же соль сюжета! Мне кажется, что в Бальдре от воинской инициации больше, чем от плодородного культа. Но вполне возможно, что старые земледельцы, не поклонники Одина, не входившие в круг ярла, не разделявшие с ними их религиозных целей, действительно могли видеть в Бальдре нечто близкое им.

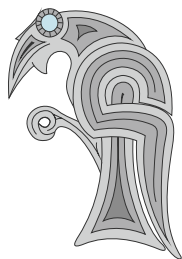
**С** *Есть ли у Вас любимый текст среди всех средневековых литературных источни-*



9...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№27  
2019



ков о мифологии (какая-то сага или песнь из Старшей Эдды)?

*И.Н.:* Один?)) А можно любить несколько? Я люблю и Вэльву, и Гримнира, а уж как я люблю всех Хельги!

**§** *Что почитать по теме? Самые, на Ваш взгляд, лучшие и полные исследования скандинавской мифологии на русском и/или английском языках.*

*И.Н.:* На русском это Стеблин-Каменский и Мелетинский — это классика, и она не устарела совсем. Очень бы рекомендовал Хлевова «Предвестники викингов». Хотя это и не узко по мифологии труд. Я бы еще со вниманием отнесся к «Древнегерманскому мифологическому словарю» Кораблёва. Из иностранных, пожалуй, посоветую сначала классиков: Jan de Vries. *Altgermanische Religionsgeschichte*. Bd I-II. Berlin, 1935-37; Turville-Petre E.O.G. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. London. 1964; Davidson H.R.E. *Gods and myths of Northern Europe*. London. 1964; Ellis H.R. *Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. New York. 1968; Simek R. *Dictionary of northern mythology*. Cambridge. 1993. Это классики. К ним можно было бы добавить более новые и неожиданные: Price N. *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*. Uppsala 2002; McKinnell J. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge. 2005; North R. *Heathen Gods in Old English Literature*.

**§** *Мифологии каких ещё народов, помимо индоевропейских, Вы изучаете или хотели бы изучать в будущем?*

*И.Н.:* Кажется, мне до Рагнарёка хватит индоевропейцев! :)

**§** *Благодаря сериалам «Викинги», «Северяне», «Последнее королевство», музыкальным группам Вардруна, Хайлунг и многим другим в обществе наблюдается повышенный интерес к рунам. Люди делают рунические татуировки, рунические логотипы компаний и т.д. Как вы можете прокомментировать эти процессы?*

*И.Н.:* Группы классные, сериалы меньше понравились, хотя первые «Викинги» тоже завораживали. Что тут комментировать? В этом много моды, мало осознанности, а я за осознанность, и особенно в области рун. «Рун не должен резать никто, кто в рунах не смыслит».

**§** *Как вы относитесь к руническим раскладам, пресловутому гаданию на рунах?*

*И.Н.:* Я — никак. Людям часто хочется знать, что их ждёт, жалко, что гораздо реже хочется знать, какой поступок будет соответствовать времени.

**§** *А как вы считаете, существовало ли гадание на рунах в древности?*

*И.Н.:* Смотря в какой древности. Если брать упомянутые Тацитом плашки и склонность германцев к гаданиям, то возможно, хотя и дискутируется, а позднее в Средневековье руны и близкие к рунам, производные от рун знаки использовались.

**§** *А вы сами пользуетесь рунами каким-либо способом?*

*И.Н.:* Нет. Я боюсь профанаций. Я в рунах не смыслю. Я только знаком с историческим контекстом их существования, и у меня есть представления о сфере, в которой они использовались, и о целях использования. Но конкретики я не знаю. Я не знаю, какая руна для чего, это никогда не входило в сферу моих интересов.

**§** *Что бы вы хотели пожелать читателям «Северного Ветра»?*

*И.Н.:* Я очень рад, что такой журнал существует, и рад тому интересу, который есть к тематике германо-скандинавской религии. Отрадно знать, что то, чем ты занимаешься, интересно ещё кому-то. И даже не важно, согласны мы или нет, я всегда открыт к дискуссии. Просто радостно, что тема актуальна. Я знаю, что выпуск вашего журнала приурочен к Йолю, это старый праздник. В той или иной форме, но он уходит своими корнями в доисторические времена, туда, к самым началам религиозных интуиций человека, когда он обратил внимание на эту особенность солнца: поворачиваться к жизни в эти дни. С этим днём связывали самые разные мифы и сюжеты, ритуалы возобновления жизни и космоса, приносили жертвы, но общий смысл того, что жизнь должна восторжествовать над зимней ночью, сохраняется лейтмотивом всегда. Пусть жизнь торжествует!

**Благодарим за интервью!**

С анонсами лекций Ивана Негреева вы можете ознакомиться на его странице в ВК: <https://vk.com/id23067720>



# Предвестники ВИКИНГОВ

А.А. ХЛЕВОВ

## Иерархия асов<sup>1</sup>

Рассмотрение «персоналий» богов Севера обнаруживает явственное доминирование небольшой группы наиболее значимых представителей асов и ванов. Несмотря на перетекание популярности в пределах этой группы, ее общее, коллективное, лидерство ни в одну из эпох — как походов викингов, так и ей предшествующих — не может быть подвергнуто сомнению.

Представителями этой группы лидеров являются: Один, Тор, Фрейр (вместе с супругой Фрейей) и, конечно, Локи. Общим местом в литературе стало указание на то, что с наступлением эпохи викингов произошел очевидный всплеск почитания Одина, в значительной степени затмившего собой чрезвычайно почитаемого прежде Фрейра. Это было связано с возросшей в период военной демократии актуальностью воинского сословия, дружинного самосознания и роли военного вождя как такового, в то время как Фрейр олицетворял интересы лишь крестьян-земледельцев и скотоводов, отвечая за архаическое плодородие. Распространено и замечание о снижении важности образа Тора, который становится даже объектом ритуального осмеяния.

Оттеснение Одним Тора на задний план, равно как и снижение значения Фрейра, отнюдь не выглядят адекватными реальной обстановке. Существо вопроса заключается в том, что мы смотрим на мир эпохи викингов по преимуществу глазами самих викингов, представлявших лишь достаточно ограниченную численно прослойку социума.

Групповой (иногда хочется сказать «кастовый», что по сути своей неверно и чересчур эмоционально, но в какой-то мере справедливо) характер дружинной психологии

и менталитета в целом, своеобразие идеалов, принимаемых в этой среде, сделали Одина наиболее приемлемым как для херсиров-вождей, так и для поддерживавших их воинов-викингов в качестве объекта почитания и поклонения. Однако, во-первых, это почитание не могло быть исключительным. Удача в бою и воинская хитрость, мудрость и умение слагать стихи, без сомнения, были актуальны для всех, однако это скорее явная, наружная сторона воинской дружинной культуры. Подобно тому, как семь рыцарских добродетелей в эпоху классического Средневековья почитались неотъемлемым качеством всякого рыцаря, но одновременно большинство из них оказывалось вне пределов способностей и интересов большинства рядовых представителей сословия — так же точно и идеальный набор качеств, олицетворенных в персоне Одина, отнюдь не был обязательной принадлежностью каждого дружинника. Огромная физическая сила и лишенное каких-либо условностей отношение к миру, стремление полагаться только на себя самого и постоянная готовность поднять оружие — все эти качества, воплощенные в образе Тора, без сомнения, были чрезвычайно распространены в дружинной среде. Огромное количество амулетов — «молоточков Тора», — которое обнаруживается в погребениях эпохи викингов, свидетельствует о громадной популярности этого бога. Учитывая, что ни один из атрибутов других скандинавских богов не стал амулетом, свидетельствовавшим об их почитании, говорить об оттеснении Тора на задний план вряд ли уместно.

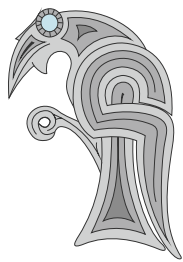
Необходимо, во-вторых, учесть, что мы располагаем источниками, которые доносят до нас мировоззрение достаточно специфической прослойки общества, мировоззрение, которое нельзя автоматиче-

11...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019

<sup>1</sup> Глава из книги А.А. Хлевова «Предвестники викингов. Северная Европа в I-VIII веках». Печатается с разрешения автора.



ски экстраполировать на всех его членов. Создание специфического рая в Вальхалле, рая профессионального и замкнутого, недоступного подавляющему большинству людей, маркирует трещину, пронизавшую общество в эпоху военной демократии, — трещину, уходящую в загробный мир. Она не была абсолютно непреодолима (воинами могли стать, конечно, не все, но весьма многие, так что путь в Вальхаллу в принципе не был заказан свободнорожденному мужчине), но явственно говорила о кризисе перезревшей первобытности. И экстраполировать особенности мировоззрения или религиозных представлений человека, жившего на земле «за гранью» этой трещины, в другом, по сути, мире, на мировоззрение всего общества невысказано. Это общество состояло, прежде всего, из мощного слоя свободных бондов, которым, разумеется, сильный и сравнительно бесхитрый Тор был куда ближе, чем таинственный, обманчивый и коварно-воинственный Один, к тому же активно применявший разного рода сверхъестественные ухищрения для достижения своих целей. Не случайно Один чаще всего является конунгом и в привычной им атмосфере пиршественного зала.

Мы имеем дело с саморазвивающимся и живым профессиональным фольклором, создателями и потребителями которого были, прежде всего, сами воины и их вожди. Поэтому говорить о снижении популярности Тора в корне неверно. Речь должна идти о коренном отличии эпохи викингов — формировании узкоспециального варианта культуры, в которой именно Один приобрел безусловно доминирующее значение.

В полной мере это должно быть отнесено и к Фрейру. Плодородие, по крайней мере, до новейшего времени, продолжало оставаться наиболее вождельной целью для всех без исключения людей, вовлеченных в систему сельскохозяйственного производства традиционных обществ. До тех пор, пока урожайность и прирост поголовья стад связывались с личностью того или иного божества, его популярности ничто не угрожало. Поэтому значение Фрейра, без сомнения, не снизилось и в эпоху викингов. Другое дело, что мы почти лишены возможности взглянуть на мир глазами непосредственного производителя, крестьянина. А для дружинника, воспринимавшего плодородие опосредованно, лишь в виде конечного результата на собственном столе и в желудке, разумеется, это почитание не было, да и не могло быть сколько-нибудь существенным. Его психология, как и религиозные воззрения, определялись вектором,

в утрированной форме приводящим к выводу о том, что хлеб растет на деревьях, и замечательно метко выраженным в максиме: «лишь были б желуди — ведь я от них жирею». Вспомним знаменитое Тацитово: «И гораздо труднее убедить их распахать поле и ждать целый год урожая, чем склонить сразиться с врагом и претерпеть раны; больше того, по их представлениям, потом добывать то, что может быть приобретено кровью, — леность и малодушие» (1; 14). Это, без сомнения, лучший и наиболее лаконичный психологический портрет универсального дружинника переходного периода. Добыча, стяжаемая в бою, дополняла материальные блага, полученные от конунга-«кольцедробителя», озабоченного содержанием своих подчиненных. В этом контексте удача в грабительском походе, обеспечиваемая Одним и поддержанная силой Тора, без сомнения, затмевала то, что мог предложить Фрейр с его архаической заботой об урожае. Подобный паразитарный образ мышления был в принципе чужд бонду со всеми вытекающими отсюда мировоззренческими последствиями.

Что касается столь же существенной функции Фрейра как подателя и плодородия человеческого, то та же самая дружинная психология существенно снижала значимость этой репродуктивной стороны жизни. Участник походов викингов в своем типическом виде — человек, в самой незначительной степени обремененный мыслями о земном-стабильном, в том числе и о семейном благополучии. Быть избранным валькирией и попасть в число счастливых-эйнхериев было куда важнее, чем устроить свою земную личную жизнь и даже обзавестись потомством. Результат же случайных связей в процессе походов и следовавших за ними грабежей и насилий был, разумеется, совершенно несуществен.

Таким образом, нельзя утверждать, что с переходом к эпохе викингов образ Одина затмил образы прочих верховных асов. Граница прошла не столько между разными эпохами, сколько между социальными группами. Более того, эта граница существовала и ранее, теперь она лишь обозначилась предельно четко и нашла отражение в литературно-эпической традиции, которая заведомо формирует у нас несколько предвзятое представление.

Чрезвычайно трудно проследить глубинные истоки германского язычества и определить доминанты, которые существовали в мифологическом сознании людей эпохи Переселения или еще более раннего времени.

Разумеется, индоевропейские аналогии могут помочь нам здесь лишь в самой незначительной степени. Апелляция к древнеиндийским представлениям весьма условна, как указывалось выше. Слишком велико расстояние, отделяющее тех и других как в пространстве, так и во времени.

Отмечаемое Тацитом (1; 2, 3, 9) и другими античными авторами положение на первом плане Вотана (Одина), Донара (Тора) и Тиу (Тюра) задает весьма определенный вектор архаического германского мировоззрения, еще более четкий, чем это определяется позднейшими источниками. Вся троица, как известно, отвечала за военную сферу жизни, лишь незначительно дифференцируясь в сфере конкретных функций, причем наиболее рафинированным воинским богом выступает Тиу. Понятно, что в период повышения роли воинской практики популярность богов, связанных с нею, была неколебима. Бурно же протекавший процесс разложения архаического общества уже с рубежа эр, а судя по движению кимвров и тевтонов, и раньше, предоставлял тенденции милитаризации пантеона весьма благодатную почву. Поэтому весьма трудно определить, когда именно Один, Тор и Тюр стали выдвигаться на первый план, конкурируя на главенствующих позициях с богами плодородия.

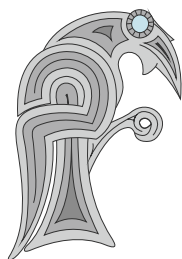
Вероятнее всего, этот процесс у германцев был почти прямой проекцией на мир богов тех процессов, которые протекали на земле. Оттеснение от власти «царей», бывших не только гражданскими социальными лидерами, но и жрецами, отвечавшими за эффективность жертвоприношений (то есть в первую очередь плодородие и благополучие), осуществлялось в пользу «вождей», концентрировавших сугубо военную сторону власти, которая становилась наиболее важной в новых условиях. Функции жречества поглощались функциями военных лидеров, совмещавших их на первых порах, а позднее в значительной степени игнорировавших культовую сторону своей власти в условиях становившегося в определенном смысле более рационалистичным общественного сознания. Процесс этот активно шел и в эпоху Тацита (рубеж I-II вв.), и, несомненно, в предшествующие столетия, поэтому связывать возрастание значимости воинских богов с эпохой викингов, по меньшей мере, несправедливо. Этот процесс начался как минимум одновременно с формированием классической военной демократии героического века, которое может быть отнесено именно к рубежу эр для всех германских племен — с незначительными

колебаниями широтного порядка, определявшимися природными условиями и близостью к Империи. Более надежную дату для северных, скандийских германцев установить сложно, однако она запаздывала с исторической точки зрения незначительно.

Рассмотрение древнегерманского пантеона в его скандинавской версии формирует устойчивое представление о том, что на основании доступных нам источников возможна, в частности, важнейшая дифференциация внутри этой группы. Она связана с функционально-ролевыми характеристиками асов и сводится к следующему. Совершенно отчетливо выделяются две группы богов. К первой относятся те, которые упоминаются многократно, присутствуют в мифологических повествованиях практически постоянно и располагают тем, что можно определить термином «личная история», — у них есть определенная линия поведения, характер, привычки, стереотипы действий и, самое главное, определенная последовательность самих событий, фактов биографии. Таких асов только три — это Один, Тор и Локи.

Другая группа, включающая всех остальных обитателей Асгарда, резко отличается от первой. Это «одноразовые» боги — такие же одноразовые, как корабли «Младшей Эдды». Подавляющее большинство из них упоминаются единожды, некоторые несколько раз, причем порой второе упоминание связано с днем Рагнарёк. То есть действует биполярная схема биографии; такой-то ас отвечает (сейчас и вообще) за такие-то обстоятельства и функции — когда же настанет день Гибели Богов, ему будет определено следующее место в битве.

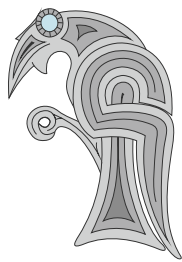
Два полюса этой схемы представляют Хеймдалль и Видар. Оба упомянуты лишь несколько раз, обоим принадлежат чрезвычайно важные функции в день Рагнарёк — Хеймдалль возвестит о его наступлении и начале последней битвы, а Видару предстоит убить едва ли не самое грозное из хтонических чудовищ — волка Фенрира, пожравшего перед тем самого Одина (в определенном смысле, условно, Видар в данном эпизоде могущественнее Одина — хотя волк и ослаблен предшествовавшей схваткой, но символически все-таки побеждает его именно Видар). Кроме того, Видар будет среди тех избранных, что выживут в этой вселенской катастрофе и составят пантеон нового мира. Полярность образов в том, что о Хеймдалле мы знаем довольно много «фактов биографии» (2; 46, 90-91, 111-113), известен даже рассказ о его



13...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



земном путешествии в образе Рига и причастность к образованию классов и сословий людей (3). В то же время Видар, «молчаливый ас», удостоился единственной характеристики: все его достояние — башмак, который припасен на случай битвы с Волком (2; 47), да еще вскользь упомянуто, что он вроде бы сын Тора (2; 119). Большинство же асов сподобилось в источниках лишь упоминания имени и лаконичной характеристики с указанием атрибутов бога, если он таковыми располагает.

Принципиальная разница, отделяющая одну группу от другой, заключается в невозможности построить собственно «биографию» богов второй группы. Очерчен их круг обязанностей, но отсутствует сюжет житейских перипетий и развернутая личная история. Нельзя исследовать образ богини-лыжницы Скади, слепого Хеда, воинственного и мудрого древнегерманского бога войны Тюра и даже светлого бога Бальдра — при всей яркости описания трагической гибели последнего и громадной значимости этого эпизода — любая попытка подобного исследования, каковые существуют, является, по сути, беспочвенной в силу элементарного отсутствия фактов и превращается в психоаналитические рассуждения сомнительной ценности.

При этом триоца лидеров — Один, Тор и Локи — обладает неоспоримым преимуществом. На общем фоне они выделяются достаточно детальной проработкой образов, которые не только «оживлены» богатым фактажом, но и располагают определенным историзмом. Это никоим образом не означает, что именно эти асы должны быть признаны несомненными лидерами пантеона, — это лишь означает, что их образы поддаются корректному анализу и результат его может быть правдоподобен. Каждый из упомянутых персонажей своеобразен.

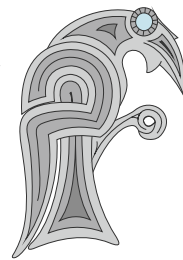
Локи являет собой классический и совершенно архетипичный вариант трикстера. Наиболее лаконичная и законченная его характеристика гласит: «К асам причисляют и еще одного, которого многие называют зачинщиком распрь между асами, сеятелем лжи и позорищем богов и людей... Локи пригож и красив собою, но злобен нравом и очень переменчив. Он превзошел всех людей тою мудростью, что зовется коварством, и хитер он на всякие уловки. Асы не раз попадали из-за него в беду, но часто он же выручал их своею изворотливостью» (2; 48).

В архаическом типе мифологических представлений трикстер может выступать

как прародитель, демиург, культурный герой. Однако даже действуя, как культурный герой, трикстер сохраняет свои специфические черты. В некоторых мифологиях, и скандинавско-германская является тому ярким примером, он может выступать как отрицательный вариант культурного героя. Его роль двусмысленна: трикстер ответствен за возникновение смерти (эпизод с Бальдром) и за современное состояние мира, он порождает хтонических чудовищ, приводящих мир к гибели, но одновременно он реформатор и культурный герой. Локи, наряду с причиняемым богам вредом, помогает асам не платить долг великанам-хримтурсам, отвлекая коня Свадильфари (2, 63–64). Эта характерная особенность трикстера зародилась на фоне представлений архаического человека о двойственности, лежащих в основе всей теогонии. Создание отрицательного культурного героя, несомненно, было связано с представлениями о совершенстве, заключающемся не в необходимости «делать добро», а в сохранении равновесия между двумя антагонистическими силами добра и зла.

Как эти два аспекта составляют единое и неразрывное целое, так и боги порой объединяются в пары, примером чему служит мифология Мезоамерики. Взаимодействие противоположностей вариативно. Это может быть оппозиция, столкновение и открытая борьба. У племен индейцев Калифорнии в их мифах «действует Высший Бог, создатель мира и человека, и загадочное и парадоксальное сверхъестественное существо, Койот, который иногда намеренно противодействует Богу, но чаще портит творение по глупости или из хвастовства» (4; 227). В не менее яркой форме подобный дуализм проявляется и в скандинавской мифологической системе. Впрочем, древнегерманская мифология настолько универсальна, что в принципе не нуждается в далеко идущих аналогиях, поскольку далеко не исчерпаны резервы ее анализа как самодовлеющей системы. Противниками Локи выступают многочисленные персонажи мифов. Он состязается с Логи в Утгарде (2; 77), вредит Сив (2; 127), спорит с карликами Брокком (2; 129) и Андвари (2; 132), с колдуном Хрейдмаром (2; 131–132), устраивает смерть Бальдра (2; 81), его отлавливает и заключает в путы Тор (2; 88), в день Рагнарёк Локи сразится с Хеймдаллем (2; 91). Он выступает как оппонент всех остальных обитателей Асгарда, включая и Одина (2; 99, 126) (5).

Одновременно Локи — частый спутник Тора (2; 66–77) и Одина (2; 98–100, 132–133),



как добровольный, так и вынужденный помощник. С ними он связан весьма прочно и выступает то необходимым дополнением компании, то восстановителем разрушенного им самим равновесия. Там, где Один и Локи действуют совместно, Локи становится исполнителем их общих целей или замыслов Одина; когда Один действует один, он сам широко прибегает к хитрости и колдовству (6) (7; 14).

Концепция бога-разрушителя, каковым чаще всего выступает Локи, без сомнения, связана с мотивом возобновления и обновления — он разрушает созданное для того, чтобы уничтожить накопившееся бесполезное: «Первобытные народы считают, что мир должен обновляться ежегодно» (8; 51). Смысл разрушения и убийства в том числе и в том, чтобы не допустить старения, опередить приходящую вместе со старостью немощь. Не случайно Бальдр навсегда остался в памяти асов и людей как светлый и юный бог. Именно после освобождения Локи от наказания погибнут все боги и наступит конец света, но будет второе рождение, которое должно быть торжеством мира и справедливости. Трикстер Локи не концентрирует свою деятельность только на разрушении мира, ему столь же присущ и созидательный вектор.

Трикстер наделяется почти неизменным атрибутом — хулительными речами, также носящими очистительный и возрождающий характер, как разоблачение, правда о старой власти, об умирающем мире. На пиру богов у морского великана Эгира Локи нарушает ритуальный мир, убивает слугу и поносит всех богов, обвиняя их в трусости, распутстве, несправедливости. Этим Локи заставляет богов держаться рамок приличия. Причем ругательства эти абсолютно симметрично спроецированы на мир асов из мира людей — они имеют то же содержание, тональность и цель, что и ругательства, употребляемые в бытовых раздорах и многосторонне исследованные лингвистами и культурологами.

Столь же важна функция Локи как насмешника. Общий вектор ее развития — от непосредственной потребности в собственно увеселительных и оргиастических сторонах мифорелигиозной жизни к снятию определенных «напряжений» в культуре, разрядке обстановки в целом. Функция смеха — обнажать, обнаруживать правду, раздевать реальность от покровов этикета, церемониальности, искусственного неравенства, от всей сложной знаковой системы данного общества. Боги-озорники были созданы как щит от страха, как отстранение от серьезности,

отдых от законов и ограничений, чтобы выразить противоречивую и двуликую полноту жизни. Задача трикстера и состоит в том, чтобы заставить смеяться над тем, что представляется высоким и священным. По совершенно верному замечанию Проппа, смех есть оружие уничтожения.

Наконец важнейшей составляющей образа Локи является его несомненная связь с магией, колдовством и оборотничеством. Многочисленные превращения, которым он подвергает других (2; 99) либо совершает с собой сам (2; 64), без сомнения, в ничуть не меньшей степени, чем Одину, позволяют ему претендовать на роль шамана. «Оборотничество иногда осмысливается в мифах как противопоставление истинного ложному; ...часто понимается как сокрытие подлинной сути под ложной формой» (9; 235). В оборотничестве Локи отражается представление о двойной, зооантропоморфной, природе персонажа, и в этом смысле он, быть может, способен претендовать на одну из наиболее фундаментальных, нижних и ранних ступенек мифологической лестницы германцев.

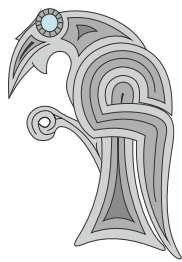
Проблема заключается в том, что трикстерам вообще и конкретно Локи обычно все же везет гораздо меньше других богов в одном смысле: они реже прочих оказываются запечатлены в других категориях источников — например, в изобразительных. Чрезвычайная сложность заключается в том, что за пределами эддического повествования мы практически не способны отследить предысторию образа Локи. Ясно лишь, что образ этот чрезвычайно древен и глубоко укоренен в германском язычестве. Тотемистически ориентированная функция оборотничества, наряду со всем комплексом черт архетипического трикстера, относит возникновение образа Локи ко времени, которое не поддается точной или даже приблизительной датировке, но позволяет совершенно определенно утверждать, что этот персонаж был известен и чрезвычайно популярен в интересующую нас «эпоху Инглингов», как и существенно ранее.

Тор традиционно и совершенно несправедливо рассматривается как предельно простой и ясный для понимания бог, его образ и функциональные значения, как и мифологические мотивы, в которых он задействован, достаточно примитивны и прозрачны: «Образ Тора... прежде всего настолько же прост, насколько образ Одина сложен» (10; 169). Константность и хрестоматийность

15...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



«знакового поля» Тора обусловлена, прежде всего, особенной яркостью ряда его семантических характеристик, «заморозивших» его образ (11; 3).

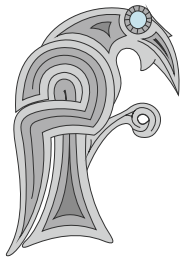
Типичный предрассудок о простоте Донара-Тора опровергается, прежде всего, глубочайшими корнями его образа, уходящими на практически недостижимую глубину. Отчетливые аналогии функционального характера, роднящие Тора с богами кельтского пантеона, неоднократно рассмотрены. Параллели с Суцеллусом — «богом с колодушкой (аналог Мьёлльнира?)», «тем, кто хорошо бьет» (12; 310-312), Эзусом (12; 287) (13; 37) и, разумеется, наиболее прозрачная из них — с Таранисом (14; 64) (12; 289-296) (15; 4) ставят Тора в один ряд с классическими богами-громовниками индоевропейской мифологии, да и не только ее одной (подобные образы — Укко у финно-угров и т.д. — универсальны), выводя к индийскому Индре. Этимологические поиски также свидетельствуют о глубокой древности Тора и отчетливо связывают его с целым спектром как индоевропейских богов, так и терминов многих языков. Помимо Тараниса в этом списке оказываются скифский Таргитай (15; 4) и хеттско-лувийский бог грозы Тархунт (26; 123, 134). Что касается семантики, то однокоренными оказываются весьма большое количество слов в самых разных индоевропейских языках от санскрита и латыни до литовского, английского и русского со спектром значений: 1) «победа, побеждать», 2) «разбивать, расщеплять, раскалывать» и т.д., 3) «говорить» (тараторить, тарабарщина?), 4) «исследовать, обдумывать», 5) «дерево», 6) «бык» и др. (15; 4-6) (16; 48) (17; 154). Этот спектр, сводящийся к весьма распространенному корню *tar-*, свидетельствует о возможности гораздо более глубоких толкований персонажа, нежели традиционная функция ниспослания молний и грома, борьбы с великанами и защиты Асгарда от внешней опасности.

Далее, «простота» и «примитивность» Тора кажутся весьма странными на фоне того, что сообщают о нем источники. Особенно показательны в этом смысле «Речи Альвиса», являющиеся классическим изложением сюжета о том, как герой своей беседой или вопросами заставляет обитателя подземного мира забыть о времени и тот, застигнутый лучами солнца, превращается в камень. Тор здесь выступает в качестве хитреца (6; 51), ловко надувающего карлика, который сватается к его дочери; в конце песни он самодовольно и с некоторой издевкой замечает: «Чья еще грудь вместила бы столько сведений древ-

них! Но хитростью мощной тебя обманул я...» (18; 67). Любопытно, что имя Альвис, собственно, означает «Всемудрый», и победить такого соперника «простоватому» Тору было бы, очевидно, не под силу — здесь, пожалуй, больше сгодился бы его молот. Мудрость Тора, практический ум превосходят громадную, но в итоге оказывающуюся бесполезной память многомудрого Альвиса. Тор побеждает не «мудростью» в чистом виде, а гибкостью ума и трезвостью рассудка, неуклонно и последовательно двигаясь к своей цели и используя слабости противника.

Среди более чем трех десятков мотивов и сюжетов, связываемых с Тором в наиболее развернутой классификации (15; 6-8), наиболее интересны в контексте нашего исследования следующие. Адамом Бременским отмечается, что одной из функций Тора, приписываемых поклоняющимися ему людьми, выступает плодородие и защита от болезней. «Тор правит... ветром и дождем, хорошей погодой и урожаем» (19; 139). Е. М. Мелетинский в связи с этим отметил, что «аграрное благополучие специфично для Тора» (7; 13); позднее им же было отмечено, что знаменитый золотой цвет волос супруги Тора, Сив, подчеркивает отношение Тора к плодородию (20; 2, 519). Не подтверждаясь прямо в других источниках, это обстоятельство, на наш взгляд, свидетельствует об отходе данной функции на второй план в эпоху викингов, к которой относится свидетельство нашего информатора. В контексте вышеупомянутого общего снижения популярности фертильных культов в эпоху военной демократии отмирание «оплодотворяющей» стороны образа Тора выглядит свидетельством существенной ее важности в прошлом, в эпоху, предшествующую викингам, а также о большем числе начальных обязанностей Тора. Этот бог был более универсален по своим способностям, чем громовник-боец, каковым он кажется при поверхностном анализе.

Далее, интересен эпизод с пальцем ноги великана Аурвандиля (2; 117). Относимый к типичному мифологическому «неопределенному прошедшему» времени, этот сюжет, вплетенный в ткань повествования о подвигах Тора, содержит рассказ о том, как Тор нес Аурвандиля на спине в корзине, возвращаясь из очередного похода на север, и переправлялся через реки. Великан отморозил себе палец ноги, торчавший из корзины, а Тор отломил этот палец и забросил его на небо, где тот стал звездой, именуемой «Палец Аурвандиля». В данном случае мы имеем дело с явным космогоническим актом, пожалуй,



последним в череде космогонических событий, описанных в германской мифологии достаточно подробно. Прямая параллель из «космогонии задним числом», «доделки мира» — это создание Одним двух звезд из глаз турса Тьяцци (2; 100). Конечно, можно расценить этот сюжет как типичную позднюю имплантацию в миф, ретроспективно объясняющую возникновение наименования небесного светила. Однако столь же вероятно и то, что это свидетельство более существенной роли, ранее отводимой Тору в мифологической системе, осколок его образа как демиурга и одного из создателей мира. Как иначе можно расценить его сражение с Ёрмунгандом то в его собственном, змеином, обличье (21; 22), то в кошачьей шкуре (2; 74-75)? В определенном смысле это, хотя и негативный, но все же акт изменения мироустройства.

Тот же Адам Бременский (он единственный) подчеркивает и еще одну функцию Тора, приписываемую ему скандинавами: функцию бога неба (19; 139). Е.М. Мелетинский заостряет на этом внимание (7; 16), и совершенно справедливо. Напомним, что в данном вопросе свидетельства Адама Бременского имеют для нас никак не меньшее, а, скорее всего, даже большее значение, нежели сведения Эдды. Ведь Адам хотя и воспринимал религиозные представления скандинавов с внешней точки зрения и через призму христианской доктрины, был ближе хронологически к тому самому «незамутненному» источнику мифологической традиции, реконструкцией которого мы пытаемся заниматься. Многие стороны образа Тора еще не успели поглотиться образами других богов, а информаторы проповедников были ничуть не более предвзяты, чем Снорри, которому мы доверяем порой почти безгранично.

Таким образом, вырисовывается — прежде всего из сообщений Адама Бременского — триада первостепенных функций, приписываемых Тору, функций изначальных и чрезвычайно существенных:

1. Бог грома.
2. Бог плодородия.
3. Бог неба.

В дальнейшем две последние практически полностью затушевываются общественным мифорелигиозным сознанием, всецело поглощаясь ипостасью громовержца и воителя с недюжинной силой.

Не вызывает сомнения и тот факт, что Тор явственно причастен миру смерти, причастен переходу в иной мир. Один из ярких эпизо-

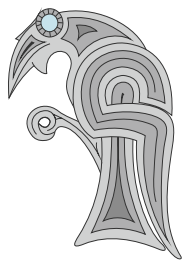
дов его биографии — поединок в Утгарде со старухой Элли, в образе которой выступает старость. Примечательно, что в результате в поединке фиксируется ничья: Тор не смог победить Элли, но и она его не поборолла — наш ас лишь упал на одно колено (2; 75-76). Наряду с указанием на гибель Тора в Рагнарёк (2; 91) это может показаться странным, так как Тор все же не является бессмертным, однако может быть истолковано и непосредственно — избавление от старости, то есть смерть в молодом возрасте (15; 10). В соответствии с пониманием Утгарда как мира архетипических форм эта борьба приобретает смысл противостояния двух равноценных начал, и через их столкновение и борьбу Тор также оказывается причастен к древнейшим космогоническим структурам дуального типа.

С переходом в иной мир еще более явственно связан эпизод, в котором Тор предстает как жрец, осуществляющий проводы в Хель первого погибшего аса — Бальдра. Когда все приготовления закончены, Бальдр возлежит на погребальном костре вместе со своей женой Нанной, заупокойными дарами и собственным конем, «Тор встал рядом и освятил костер молотом Мьёлльнир» (2; 84). Симптоматично, что этот бесконечно знакомый по земной практике ритуал исполняет даже не Один и тем более не кто-либо из асов, но именно Тор, использующий свой молот в качестве ритуального жреческого жезла. Он же совершает и ритуальное жертвоприношение, совершенно немотивированное, казалось бы, текущим повествованием, что всегда бросается в глаза при анализе Эдды: «А у ног его пробежал некий карлик по имени Лит (Цветной), и Тор пихнул его ногою в костер, и он сгорел».

О связи Тора с миром смерти свидетельствует и частая помощь, оказываемая ему со стороны Локи — отца Хель и остальных хтонических чудовищ.

Множественные факты, свидетельствующие о жречески-погребальной стороне личности Тора, являются следами архаических представлений и демонстрируют гораздо большую универсальность образа этого аса, выходящую за рамки тех редуцированных функций, которые заметны на первый взгляд при его анализе. В результате к вышеуказанной триаде можно добавить и функцию бога смерти.

В пользу глубокой древности формирования образа Тора говорит и факт его регулярного и типичного передвижения на колеснице, запряженной козлами (2; 66-67) (18; 3) (22; 27).



Наряду с колесницей Фрейра, запряженной вепрем, и Фрейи (где присутствуют еще более экзотические упряжные кошки), это слепок весьма архаических способов как передвижения (для всех троих), так и ведения боевых действий (возможно, в прошлом для Тора). Расцвет колесниц как вида наступательного вооружения и репрезентативного атрибута власти уводит нас в достаточно седую древность Балтийского региона и Северной Европы, во времена культур ямочно-гребенчатой керамики (23; 72), одним из символов которых боевые колесницы и являлись. Не менее ярко колесничная традиция присутствует и у кельтов, несомненно, субстратных по отношению к германцам (по крайней мере, в культурной сфере) (24; 26-27). Более «молодой», без сомнения, Один, кстати, перемещается по суше верхом, как и большинство других асов, для которых в «Младшей Эдде» детально расписаны принадлежащие им кони. Несмотря на то, что повозки употреблялись всегда (погребения в Усеберге и т.д.), стоит обратить внимание на четкую дифференциацию между способами передвижения асов в письменных источниках, равно как и на возможные выводы, следующие из этого обстоятельства.

Многочисленные черты, выделяемые в образе Тора, заставляют видеть в нем не только чрезвычайно древнего, но и во многом центрального персонажа скандинавской и в целом древнегерманской мифологии. Его чрезвычайная возбудимость, переходящая в ярость и неистовство, неоднократно зафиксированные источниками при описании подвигов аса (2; 78, 116) (25; 26) (22; 27 и др.), тем не менее, обычно строго контролируются самим Тором (2; 79). Присутствующие в его образе черты агональности, ритуальной разнородности (22; 15, 19), связи с водной стихией (26; 29) и инициационной практикой свидетельствуют о том, что Тор в не меньшей степени, чем Один, может претендовать на роль как жреца, так и шамана, ответственного за контакт с потусторонним миром. Это не только сближает Тора с Одином, но главным образом подчеркивает глубокую архаичность Тора, «исконность» его в германском пантеоне.

Собственно, это и не может быть подвергнуто сомнению. Лингвистический анализ неопровержимо свидетельствует о прямой линии преемственности, уходящей от Тора, через кельтского Тараниса, к архаическим богам индоевропейцев. Таким образом, образ Тора — это одна из тех ценностей, которые были унаследованы мифологической культу-

рой германцев из общего фонда важнейших культурных доминант индоевропейской общности. В то же время практическая идентичность Тора Суцеллусу, «богу с колотушкой» древних кельтов, равно как и совпадение функций с иными божествами как кельтов, так и самих скандинавов, говорит об изначально гораздо более просторном наборе его мифологических обязанностей и сфер ответственности. Многочисленные косвенные и существующие прямые свидетельства позволяют утверждать, что Тор, без сомнения, был центральным персонажем скандинавской мифологии и главой германского пантеона в период до начала походов викингов. Он первым упомянут в числе 12 асов, которым надлежит вершить суд в самом начале «Языка поэзии» (2; 97), ему принадлежат многочисленные ключевые функции в пантеоне и самом мироустройстве и миропреобразовании. Наконец, есть прямое указание Адама Бременского, видевшего, в отличие от современных исследователей, реальный скандинавский языческий храм с тремя идолами богов: «...самый могущественный из них, Тор, имеет место в середине триклиния; Водан и Фрикко сидят по ту и другую сторону от него» (19; 139). Дюмезиль, сомневаясь в истинности указанной Адамом иерархии, тем не менее, сам подтверждает ее: «...лапландцы, большие любители заимствований, Одина... не знают, ...в то время как из эквивалентов Тора, Ньерда и Фрейра они сделали своих главных богов» (19; 141). Заметно и то, что в Рагнарёк сила Видара (косвенно) больше силы Одина (Видар побеждает Фенрира, который одолевает и проглатывает Одина). В то же время известно, что «молчаливый ас» Видар «силен почти как Тор» (2; 47), однако Тор сильнее всех асов. Резюмируя, сводя все сказанное в формулу, получаем:

сила Одина < силы Видара < силы Тора,  
или  
сила Одина < силы Тора.

Разумеется, одной физической силой все не решается, однако симптоматично, что Один как-то выпадает из общепринятого понимания системы иерархии. В конце концов, он единственный из асов гибнет, не поразив насмерть своего оппонента (Тюр и Гарм, Тор и Змей, Локи и Хеймдалль взаимно поражают друг друга, а Видар одерживает победу над Волком). Локи говорит Тору: «Не будешь ты смелым, с Волком сражаясь, что Одина сгубит» (5; 58). Это обстоятельство подводит нас к согласию с осторожно высказанным соображением о том, что весь сюжет борьбы

с Волком изначально принадлежал не Одину, а Тору (15; 32).

Следы бывшего лидерства проскальзывают в источниках достаточно отчетливо. Не зря в «Песни о Харбарде» Тор отвечает на просьбу назвать себя: «Ты с владыкой богов беседуешь, с Тором!» Локи, пререкаясь с богами, подчиняется приказу не Одина, а Тора (5; 64). В «Саге об Олаве сыне Трюггви» находим следующее свидетельство (дело происходит во время очередной «языческой реставрации»): «Когда Хакон ярл ехал... по стране и народ покорялся ему, он требовал, чтобы по всей его державе почитали капища и совершали жертвоприношения... наказав народу снова в разоренных капищах поставить Богов и чтить Тора» (27; 107). Один здесь даже не упомянут.

Что касается самого владыки асов — Одина, то его история так же сложна и изменчива, как и его облик. Без сомнения, Один достоин отдельных и масштабных исследований. Однако допустимо отметить некоторые обстоятельства. Эпоха викингов настолько прочно зафиксировала верховенство Одина и харизматичность черт его облика, что они стали своеобразными символами времени.

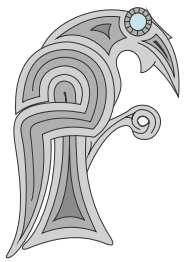
При этом нужно отметить, что мы вынуждены опустить как совершенно неисторическое то, что «работает» на его образ «Всеотца», на троичность образа (Высокий, Равновысокий и Третий в Эдде) и т.д. Это, без сомнения, весьма поздние элементы. Перетасовка иерархии, дополненная монотеистическими влияниями со стороны христианства, в основном совпадала с эпохой викингов. Во-вторых, необходимо чрезвычайно осторожно относиться к многочисленным географическим привязкам праисточков Одина и подвластных ему асов. Отсылки к Трою (2; 12-13) являются литературной фантастикой, что же касается Великой Свитьод (28; 2-5), то, несомненно, в этой стране в бассейне Дона (Танаквисля) следует видеть не столько давнюю память о пути миграции прагерманцев (что совершенно реально) в Европу, сколько реликтовый осколок готского обитания в Северном Причерноморье. Возможно и наложение готской темы на действительно сохранявшиеся представления о пути далеких предков через степи Юго-Восточной Европы.

Показательно, что «Сага об Инглингах» поддерживает версию изначального верховенства Одина, однако «Младшая Эдда» ставит его в ряд многочисленных потомков Тора (2; 13). И в то же время именно «Сага об Инглингах» дает нам достаточно ре-

листичную, при внимательном прочтении, канву реальной истории Одина. Согласно ей Один — реальный вождь, некогда правивший в Швеции. Отбросив шелуху дополнительных мифологических подробностей, мы увидим образ достаточно типичного мудрого правителя: устанавливающего законы, обладающего многочисленными достоинствами — прозорливостью и даром предвидения, знающего руническое искусство и магию, воинские науки и т.д. Один долго правит и благополучно умирает от болезни, предварительно проделав те процедуры, которые в дальнейшем мифологическая традиция связала с гораздо более ранним периодом его жизни, — ту самую ритуальную инициацию, когда он «пометил себя острием копья», посвятив себя себе же самому и принеся, таким образом, жертву.

После него не менее благополучно правят асы-соратники — сперва Ньерд, а чуть позже — и Фрейр. Оба умирают от болезни и, так же как и сам Один, отправляются в лучший мир: «Он сказал, что отправляется в Жилище Богов и будет там принимать своих друзей. Шведы решили, что он вернулся в древний Асгард и будет жить там вечно. В Одина снова стали верить и к нему обращаться» (28; 9). Снорри нарисовал здесь удивительно рационалистическую и даже материалистическую (или иронично-клерикальную, христианскую) схему обожествления вождя, по которой, вероятнее всего, этот процесс протекал у подавляющего большинства племен планеты. Фактически эта схема все расставляет на свои места. Коренное различие между Одином и Тором заключалось в том, что Тор был традиционным, исконным божеством индоевропейского пантеона, под несколько различающимися именами и с незначительным перетеканием функций известным не только германцам, но и многим другим народам. Его почитание при этом — одна из основных черт германо-скандинавского язычества.

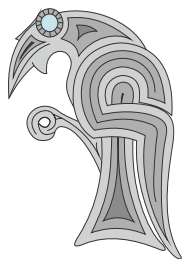
Один же «возник» достаточно поздно. Скорее всего, автор «Круга Земного» не превратил асов в людей и «культурных героев», а просто — вольно или невольно — попал в точку. Реальные конунги, правившие в древности, относимой к периоду, несомненно, задолго до наступления новой эры (29; 92), превратились в почитаемых богов в конце римского железного века (29; 91). Мы говорим «задолго», ибо в первых веках нашей эры их культ уже оформился, судя по сообщениям античных авторов. И если для Фрейра весьма сложно отыскать реальный «прототип» — слишком архетипичен образ



19...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



доброе бога плодородия, принадлежащий наиболее ранним пластам мифотворчества, — то для Одина такой прототип достаточно отчетлив. СобираТЕЛЬНЫЙ образ мудро, воинственного и удачливого конунга, не чурающегося магии и колдовства, наделенного даром пророчества, стал вполне реален и востребован. И совершенно необязательно думать, что все харизматические качества Одина изначально являлись неотъемлемой частью его образа. Шаманистическая сторона его натуры, равно как и многие черты культурного героя, могла перейти к нему со временем как от Локи, так и от Тора, вместе с рядом мифологических сюжетов, ранее связывавшихся только с ними. Не исключено, что этим образом были поглощены и какие-то неизвестные нам божества.

В подобном обожествлении не было ничего необычного. Таким же образом некогда был причтен к лику асов скальд Браги Старый, став покровителем скальдического искусства в Асгарде.

Интересная деталь — в Асгарде Один пьет только вино, что вряд ли возможно для исконно германского божества:

Высокий говорит: «Всю еду, что стоит у него на столе, он бросает двум волкам — они зовутся Гери и Фреки, и не нужна ему никакая еда. Вино — вот ему и еда и питье. Так здесь говорятся:

Гери и Фреки  
кормит воинственный

Ратей Отец;  
но вкушает он сам  
только вино,  
доспехами блещущий».  
(«Младшая Эдда», 59)

С течением времени и лавинообразным возрастанием значимости морских и заморских походов (первоначально в Балтийском ареале), походов преимущественно военных и грабительских, значение Одина росло. В вендельское время процесс этот ускорился и, судя по всему, в основном завершился. Но самое главное — на первый план отчетливо выступила военная функция Одина. Актуальные задачи времени поднимали авторитет нового героя, находившего все больше адептов. Блестяще этот процесс отслеживается по готландским каменным стелам. Изображения мужа, едущего в Вальхаллу, в котором невозможно не признать Одина, ибо он восседает на восьминогем Слейпнире, — камни из Шенгвиде, Ардре и др. (30; 68-73) — и отличен от обыкновенных воинов, едущих на простых конях (Бруа IV, Хуннинге I) (30; 90-91, 98-100), не случайно датируются именно периодом 700-800 гг. В течение столетия, непосредственно предшествующего началу походов викингов, происходил бурный процесс формирования их основной движущей силы — воинских коллективов, — которые синхронно кристаллизовали и комплекс своих духовных ориентиров. И в этом комплексе Один нашел себе достойное место.

### Список литературы

1. Тацит Корнелий. *О происхождении германцев и местоположении Германии* // Корнелий Тацит. Сочинения в 2-х томах. СПб., 1993.
2. Младшая Эдда. М., 1994.
3. Гуревич А. Я. *К истолкованию «Песни о Риге»* // Скандинавский сборник, 1973, № 18.
4. Элиаде М. *Космос и история*. М., 1987.
5. *Перебранка Локи* // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.
6. Мелетинский Е. М. *О семантике мифологических сюжетов в древнескандинавской (эддической) поэзии и прозе* // Скандинавский сборник, 1973, № 18.
7. Мелетинский Е. М. *Скандинавская мифология как система*. М.: Наука, Глав. ред. вост. лит., 1973. 17 с.
8. Элиаде М. *Аспекты мифа*. М., 1996.
9. *Мифы народов мира*. М.: Сов. энцикл., 1987-1988. Т. 1. 671 с. Т. 2. 719 с.
10. Стеблин-Каменский М. И. *Культура Исландии*. М., 1967.
11. Пуртов А. В. *Опыт возможной этимологии и типологии некоторых образов скандинавской мифологии*. Тор. М., 1995.
12. Широкова Н. С. *Культура кельтов и нордическая традиция античности*. СПб., 2000.
13. Duval P.-M. *Les dieux de la Gaule*. P., 1976.
14. De Vries J. *Kelten und Germanen*. Bern-Munchen, 1960.
15. Пуртов А. В. *Опыт возможной этимологии и типологии некоторых образов скандинавской мифологии*. Тор. М., 1995.

16. Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. 1975.

17. Иванов В. В. Хеттский язык. М.: Изд-во вост. лит., 1963. 222 с.

18. Речи Альвиса // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

19. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986. 234 с.

20. Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М.: Наука, 1968. 364 с.

21. Песнь о Хюмире // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

22. Песнь о Трюме // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

23. Монгайт А. Л. Археология Западной Европы. М.: Наука, 1974. 408 с.

24. Newark T. Celtic warriors. 400 BC — 1600 AD. Poole-New York-Syney. 1986.

25. Прорицание вёльвы // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

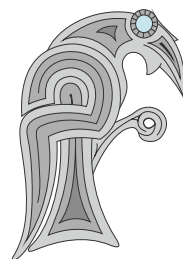
26. Речи Гримнира // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

27. Сага об Олаве сыне Трюггви // Круг Земной. М. Наука, 1995. 687 с.

28. Сага об Инглингах // Круг Земной. М., 1995.

29. Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе: Историко-археологические очерки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. 285 с.

30. Nylén E. Bildstenar. Sth., 1978.



21...

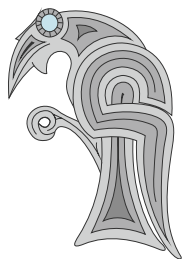


С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27

2019



# Руны на старой северной иконе

АНТОН ПЛАТОВ

**Совершенно случайно наткнулся на интереснейший артефакт — икону XVII века из Вологодской области... с рунической надписью.**



... 22

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

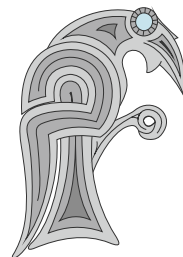
№ 27  
2019

Ориентировочно икона может быть датирована XVII веком; видевшие ее современные искусствоведы отмечают, что она выполнена в характерной для северных старообрядцев того времени манере.

Вкратце история иконы такова. В первый раз теперешний ее хозяин — М. Смирнов — увидел икону в 1983 году в умирающей деревне с замечательным названием Алотырь на севере Вологодчины. Вот как он описывает бабку, у которой тогда была икона:

«Икона-складень «Неопалимая Купина» до 1984 года хранилась у Секлетии Ивановны Тихоновой (1885(?) — после 1984 года), уроженки и жительницы деревни Алатырь (или Алотырь, Алтырь — на карте Вологодской области этот населенный пункт обозначен не был), располагавшейся на самом севере Вожегодского района Вологодской области, в тайге. В 1983 году, когда мы с товарищем (А.В. Василевским (1961—1986)) впервые побывали в этих местах и познакомились с Секлетией Ивановной, деревня представляла собой десяток домов, из которых только три были жилыми, причем в каждом обитало по одному старику. Таким образом, все насе-

ление этого богом и людьми забытого «медвежьего» уголка, жившее исключительно натуральным хозяйством, никогда не знавшее ни электричества, ни радио, составляло три человека, младшему из которых перевалило далеко за 80. Все они носили фамилию Тихоновы, были родственниками и имели местные прозвища. Секлетию Ивановну называли «бабка-финка». Она действительно имела финские черты лица и разговаривала (как, впрочем, и другие обитатели деревни) на некоем русско-финском диалекте с обязательным прибавлением к ключевым словам и междометиям связующего окончания «ма» (эх-ма, ох-ма, у-ма, пшла-ма па грибам-ма, бадья-ма, касарь-ма и т.д.). «Бабка-финка» была совершенно неграмотна, однако в твердой памяти и здравом уме, знала великое множество молитв (в том числе и апокрифических), сказок, сказаний, былин и «воев». Так, мной записаны от нее уникальный вариант предания «Гохма-Магохма» (о знаменитых «гиперборейских» Гоге и Магоге), сказка о «Слотой (золотой) бабе — курья нога» и «Воя о Дане», неизвестная ранее в фольклористике песня «Лукомша» и т.д. Секлетия Ивановна прекрасно разбиралась в целебных



травах и умела «править хребту и тылу». Она придерживалась старой веры, хотя не имела ни малейшего представления о расколе, не знала самих слов «раскольники», «старобрядцы», ничего не слышала ни о Никоне, ни об Аввакуме. Крестилась двумя перстами, но молилась не перед иконами, которых у нее в божнице была добрая дюжина, а перед массивным деревянным крестом-мошевиком, обернутым в беличьей шкурки. Икону-складень «Неопалимая Купина» она почитала как святыню, хотя хранила ее не в «божнице на горни», а в укромном месте, запеленатую в многочисленные тряпицы»...

В 1920-х годах икону принес к бабке умирающий монах (отец Герман) из расположенного неподалеку скита, уничтоженного, видимо, чекистами. Сказал, что икона, которую одну удалось спасти, была главной скитской святыней. Уже умирая, добавил, что «на обороте складня тайными знаками записана «вся правда мира», и тот, кто сможет прочесть эту надпись, будет обладать «силой сил»».

Теперь о рунах.

Конечно, руническая надпись на иконе (а это именно руны) — факт интереснейший и сам по себе, но еще более интересны использованные руны.

Я не могу сопоставить данные руны ни с одним исторически достоверным руническим рядом, но это не странно. Скорее это даже характерно для восточных рунических памятников того времени. (Сравните, напр., рунические календари XVII-XVIII веков из Восточной Прибалтики и Карелии.) Но — сами руны не могут не вызвать удивления!

Второй и шестой знаки верхней левой надписи — вендский вариант руны «а», именно вендский! (Удлиненная наклонная ветвь и т.д.) Четвертый знак той же надписи вендская руна «е», (сравните, напр., рунический строй, приводимый Арнкилем, или данные Ключера) — знак, вообще не встречающийся нигде, кроме памятников западных славян. При этом надпись содержит как минимум две руны Футарка — Ансуз и Хагалаз, — которые не только не использовались вендами, но и вообще вышли из употребления к началу II тысячелетия. Рунологически это невозможное сочетание, вообще невозможная надпись, но — ОНА ЕСТЬ!

Я сейчас, конечно, пишу только самые первые наблюдения, но уже и их достаточно, чтобы разинуть рот и так и сидеть. Но можно его разинуть еще шире: если принять, что упомянутые выше знаки действительно читаются как в ряде Арнкия (а других вариантов я не вижу), то первое слово в левой надписи будет прочитано как R A D E G A H T [?]

Ничего не напоминает по звучанию?..

**P.S.** Я не берусь делать никаких далеко идущих выводов, но, согласитесь, что артефакт, мягко говоря, примечателен и достоин всяческого интереса. С самых разных сторон.

**P.P.S.** Об упоминаемых выше рунических рядах Арнкия (1691) и Ключера (1728) можно почитать, например, у меня в старых «Славянских рунах» (М., 2001) или в «Руны. Два тысячелетия магической традиции» (М., 2009).

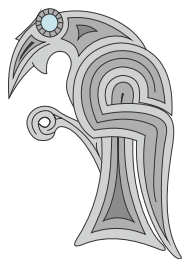
Источник информации  
здесь:  
<http://www.ivstarina.ru/ikony.htm>



23...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



# Заметки касательно Maran

Резчик  
Идолов

**К**огда речь идет о Маре (Mara/Maran) в том виде, как она мыслится на территории Северной Европы, а именно злом существе (шв. ont väsen), духе или полудухе, нападающем по ночам на людей и скот, то следует признать существование двух различных взглядов на ее природу.

В первом случае мара — самостоятельное духовное существо (шв. andeväsen), злой дух, находящийся в родстве с духами леса (шв. Skogsrå), нападающий на спящих людей, детей и животных. Чаще всего представление о нападении мары связано с некоторыми характерными явлениями, такими как:

Rida (езда).

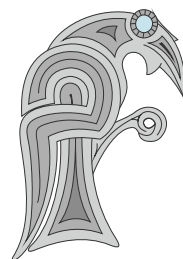
Мара изводит и ездит (шв. plågar och rider) на людях (шв. Rider människor) и животных (шв. Rider djur). Причем езда на животных, в особенности на лошадях (шв. Rider häst), и езда на людях, чаще всего на мужчинах (шв. Rider män), выглядит по-разному. В отношении животных, когда речь идет о ночной "езде мары", то подразумевается болезнь или недомогание, при котором животное плохо спит по ночам и из-за этого постоянно крутится и потеет так, что на утро оно выглядит потным (в испарине) и уставшим, будто на нем катались всю ночь. И так это происходит ночь за ночью, пока скотина окончательно не заболевает и не умирает. Magugä называют тот несчастный скот, на котором ездит мара.

В отношении людей "езда" — это всегда ночное оседлание, сопровождающееся сдавливанием грудной клетки, что иногда приводит к удушению спящего. О таком человеке говорят: "Мара объезжает к.-л." (шв. maran rides N.N.). Здесь мара выступает в роли инкуба (где Incube/incubo/inncÿbu — от лат. "возлежать сверху"). Der Mahr — немецкий эквивалент имени Мара, германский корень в этом имени означает "давить", "дробить" и т.п.; в этимологическом словаре Яна дэ Фриза (Jan de Vries) это слово просто интерпретировано как дробилка/давилка (шв. krossaren; герм. die Zermalmerin. Hellquist 1 [1939] 1957 s.v. mara; de Vries 1962 s.v. mara 1, merja; Jóhannesson 1956 s.v. merja-mara).

Ночные нападения мары на спящих также отражены в форме слова "кошмар": шв. mardröm, исл. martröð, норв. mareritt; что опять возвращает нас к понятию езды — ritt/rida.

Теперь следует сделать отступление и дать общее представление об еще одной форме езды — Rider träd, езде на дереве. Как уже было сказано вначале, мара тесно связана с духами леса (шв. Skogsrå), эта связь может быть прослежена через такое понятие, как markvast или marbuske (также известное как marvase, martok, marsudd, или häxkvast). Вот как это описывается:





"Det finns en del träd, som ha som ett knyte av kvistar på något ställe i toppen. De träden kallades för marträäd, och i det där kvistknytet skulle maran bo. Det var väldigt farligt att lägga sig under ett sådant träd [...] maran [kunde] helt enkelt ta livet av dem [som gjorde det ...]"

(ULMA 3042:1 s. 24).

*"Существуют некоторые деревья, у которых есть как бы клубок из ветвей в каком-либо месте на верхушке. Эти деревья назывались деревьями мары, и в этом клубке ветвей обитает маран. Было очень опасно лежать под таким деревом (на земле)".*

Чаще всего такие "кусты мары" (шв. markvastarna) образовывались на хвойных деревьях, в подавляющем большинстве случаев речь шла о сосновых деревьях с "густыми ветвями" (шв. "tätt ris"), такие сосны называли "martall". Также понятие "marträäd" ("дерево мары") относилось и к некоторым лиственным деревьям, имевшим ту же особенность (часто у лиственных деревьев — в связи с поражением грибом *Taphrina*; в то время как у хвойных нередко в связи с процессами генетических мутаций или поражением другими видами паразитарных насекомых и грибов), или к деревьям сухим и/или естественно изогнутым. Именно о таких деревьях и говорят, что мара "ездит" ("rida") на них, и именно эта "езда" и приводит к подобного рода порокам развития ветвей.



Еще одной особенностью нападения мары является ее страсть к спутыванию волос людей и животных в клубки или косы, которые невозможно затем распутать. Такие косы называются "marlockarna" или "marflätor". Считается, что если такие косы обнаружены на животном, то их ни в коем случае нельзя распутывать или обрезать, иначе мечь со стороны мары последует незамедлительно, и она убьет скотину. Для лечения скота от посягательств мары в этом случае и использовали "markvast" или "marebuskar", тем самым удовлетворяя ее жажду "свивать" и "спутывать". Клубок из ветвей помещали в сарай с больной скотиной, и мара, оставляя скот, вселялась в этот "markvast", а затем его снова (вместе с вселившимся духом) возвращали в лес.

Помимо этого, полагали, что мара является виновницей некоего заболевания, именуемого "markyss" ("поцелуй мары" — разновидность ротового герпеса; шв. munherpes — заполненные жидкостью небольшие пузыри на губах); считалось, что эта болезнь возникает из-за ночного приветствия мары — того, что она целует свою спящую жертву. Эта болезнь могла поражать и старых, и молодых. Лечится она тем, что больной целует стену трижды, раз за разом, но если это не помогает, то через три дня он снова должен целовать стену, и затем еще три дня, если и это не помогает. Тогда считали, что человек излечивается от этой болезни.

Иногда образ мары связан с человеком, который обладает властью посылать (шв. utsänt) ее с помощью колдовских потворов и заклинаний на других людей. Из этой связи мары и человека, ее насылающего, мы подходим ко второму взгляду на то, что могли именовать "Maran".

Во втором случае мара мыслится как "förvandlad människa", то есть человек, превращенный или трансформирующийся в дух. Вот что об этом пишут:

"Maran det är människor, som äro ute och plågar folk på nätterna [...] Man kan känna igen dem på det, att de inte ha något hår varken i armhålorna eller på "hemligheta"».

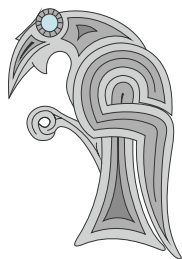
(LUF M745 s. 9 f.).

*(Мары — это люди, которые выходят и мучают людей по ночам [...] Их можно узнать по тому, что у них нет волос ни в подмышках, ни в паху.)*

25...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



Т.е. речь тут идет о материализовавшемся духе человека (чаще женском), который по ночам мучает своих жертв тем, что садится на них сверху и тем самым сдавливает и удушает. Отличительной чертой мары такого рода является отсутствие волос на теле ("волосы на коже" (шв. hudhår), но не на голове), потому все те, кто после вступления в половое созревание, взросление и уже в состоянии зрелости не имели волосатого лобка, считались в народе марами. Это не лишено смысла,



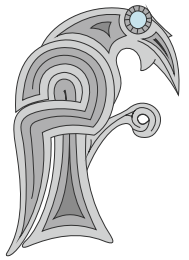
и в особенности, если речь идет о классическом европейском ведьмовстве тех времен, когда слава сборищ на горах Blåkulla и Bloksberg была все еще жива и будоражила умы простонародья. Это отсутствие волос на теле в действительности представляет собой отличительный признак ведьмовства, связанный с использованием "ведьмовской мази" (шв. häxasalva), изготавливаемой на основе дурмана (шв. spikklubba; другие названия: klubbört, tisteläpple, tistelnattskatta, törnäpple, stickeläpple, hufvudvilla, kärleksäpple, älskogvilla; лат. Datura stramonium), угля и золы, ядовитых трав, жира и крови ночных животных и птиц, посвященных Дьяволу (благодаря добавлению которых можно было обращать свой дух в избранное животное). Ныне ведьмовской "культ дурмана", верно, вовсе сгинул, и теперь вряд ли можно найти человека, знающего и практикующего эти формы старинного колдовства<sup>1</sup>.

... 26

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019

<sup>1</sup> Прим. И все же автор этих заметок знаком не понаслышке с "культом дурмана" и в свое время охотно использовал это знание в личной практике.



# Ритуальные напитки древнего Севера

Антон ПЛАТОВ

**Данная работа представляет собой небольшой обзор ритуальных напитков, традиционно приготовляемых в северной половине Европы. Большинство из них относится к одной из двух больших групп — это меды и пиво, каждая из которых имеет собственную богатейшую историю и восходит ко временам необозримой древности.**

Так, считается, что предшественница современных пива и кваса — хлебная брага — была открыта еще в те далекие времена, когда под словом хлеб подразумевалась еще не выпечка, а жидкая каша из воды и смолотого зерна хлебных злаков. Эту кашу хлебали, и потому сама она и называлась хлебово или хлеб. К великому счастью потомков, некая неизвестная нам незадачливая хозяйка, вероятно, позабыла на время о припрятанном горшке с хлебом, а когда вспомнила — обнаружила в горшке нечто странное, что при разбавлении водой и дображивании стало первой брагой. Вероятно, примерно таким же случайным образом человек познакомился и с медовой брагой, образовавшейся в результате брожения дикого меда в покинутых пчелами дуплах лиственных деревьев. Отметим, к слову, что русское слово мед (как обозначение напитка) древнее аналогичных терминов других северноевропейских языков, поскольку именно в русском сохранилось архаичное совпадение названий продукта жизнедеятельности диких пчел (англ. honey) и получаемого из него напитка (англ. mead, восходящее к той же древней основе).

Разумеется, знакомство с двумя этими напитками и дальнейшее искусство их приготовления требовало определенных климатических условий. Так, на самом крайнем севере Европы пиво появилось довольно поздно, поскольку природные условия там крайне затрудняют возделывание зерновых культур. Напротив, на крайнем европейском юге

практически невозможно было изготовление медов, во-первых, потому что для этого требуются огромные лесные массивы, где живут дикие пчелы, а во-вторых, потому что жаркий климат препятствует правильному брожению медового сусла. В отсутствие холодильника в Италии или Испании, например, из самого доброго меда можно приготовить в лучшем случае хорошую медовую брагу, но никак не мед (разница между медом и медовой брагой примерно такая же, как между пивом и брагой хлебной).

В широкой же полосе европейских смешанных и лиственных лесов, протянувшейся от Британии на западе до Руси на востоке, природные условия равно подходят для приготовления как пива, так и медов. Вероятно, мы можем с полной уверенностью утверждать, что наши предки употребляли эти напитки (или их прообразы — медовую и хлебную браги) как минимум несколько тысячелетий.

Период наиболее интенсивного развития европейского искусства пиво- и медоварения приходится на начало II тыс. н.э., когда и были разработаны основные принципы приготовления добротных сортов этих напитков, используемые по настоящее время.

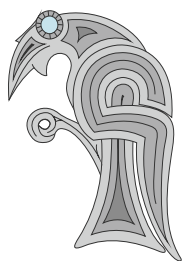
За тысячелетия знакомства с пивом и медом центральные и северные европейцы выработали целые системы верований и ритуалов, связанных с этими напитками и уходящих корнями в верования и ритуалы времен индоевропейской общности народов. Хотя

27...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



это и не зафиксировано никакими специальными мифами, мы все же склонны полагать, что мед и пиво образовывали в традиционном представлении наших предков своеобразную пару, параллельную паре мужского и женского начала, или — паре Небо (Дух) — Земля (Материя).

Действительно, практически у всех народов, владевших приготовлением медов, мед связывался с богами, с поэтическим даром и с даром провидения. Скандинавский Одрерир, принадлежащий Одину напиток скальдов (досл. “Приводящий-Дух-в-Движение”), был именно медом. Приготовленный из вещества, приносимого пчелами и собираемого ими в дуплах деревьев, мед (как напиток) мало ассоциировался с земным плодородием, скорее — именно с Небом и небесными богами. Напротив, пиво, как и хлеб, наследует запасенную злаками плодородную силу Земли. Поэтому не мед, но именно пиво (хотя и сдобренное медом и имбирем) очень широко почиталось в той же Скандинавии как священный напиток светлого Фрейра, бога плодородия.



За сим мы и перейдем к поочередному рассмотрению названных групп ритуальных напитков древнего Севера.

## ПИВО

По крайней мере с раннего Средневековья в Европе различают несколько традиционных сортов, классифицируемых по трем основным признакам. Во-первых, пиво может быть светлым (приготовленным из светлого солода или осветленного сусла) и темным. Во-вторых, пиво может быть густым (содер-

жащим большое количество растворенных твердых веществ) и легким. Ну и, наконец, сорта пива различаются, конечно, по содержанию алкоголя.

Изо всех многочисленных сортов пива назовем здесь Портер — темное густое крепкое пиво, и Эль — также густое пиво, но — светлое, иногда сдобренное вином. Для приготовления этих сортов пива используется густое сусло, заправленное большим количеством солода и сахара (меда), причем характерный вкус и густо-коричневый цвет Портера достигается предварительным прожариванием солода. Наиболее распространены, пожалуй, английский и русский сорта Портера, различия между которыми определяются широким использованием сахара (патоки, меда) в Англии и ограниченным — в России.

## Портер английский

*Солод ячменный 1,4 кг*

*Сахар 2,5 кг*

*Хмель 40 г*

300 г солода прожарить в печи (духовке), постоянно перемешивая до получения желаемого цвета (от “румянца” до почти черного жженого цвета), после чего смешать с непрожаренным солодом. Сахар распустить в 4 л воды, вскипятить, охладить до температуры 70-80 °С. Двумя третьими полученного сиропа при указанной температуре залить солодовую смесь, перемешать, закутать во что-либо теплое, выдержать несколько часов, после чего слить сусло. Остатками сиропа, подогретого до той же температуры, снова залить оставшуюся после спуска сусла жижу (“затор”), выдержать то же время, снова спустить сусло, смешать его с первым. Добавить хмель, проварить, постоянно перемешивая, пока объем сусла не уменьшится примерно на 1/6.

Оставшийся затор промыть небольшим количеством холодной воды; добавить в полученное третье сусло сахар из расчета 0.3 кг на 1 л сусла и влить в охлажденный увар первого и второго сусла. Полученное итоговое сусло процедить, добавить дрожжи, выдержать несколько часов, после чего на 2-4 дня поставить в прохладное место (но не на ледник! — при производстве Портера используется так называемое верховое брожение, оптимальная температура для которого — около 10 °С). После этого слить пиво в бочку или разлить по бутылкам, выдержать сутки, не закупоривая, затем закупорить. Употреблять через 2 недели.

## МЕДЫ

Прежде всего следует, вероятно, сказать несколько слов об ингредиентах, традиционно используемых для приготовления медов. В принципе, любой натуральный пчелиный мед пригоден для изготовления медовых напитков. Однако существуют сорта меда более и менее предпочитаемые. Так, в странах Великобритании и Скандинавии предпочтение отдавалось вересковому и клеверному медам, в России — клеверному, гречишному и другим. Конечно, сегодня в России купить вересковый мед представляет определенную проблему (то же касается, увы, и прекрасного клеверного меда), однако уже сейчас в продаже появляются другие сорта меда, также традиционно используемые в медоварении, — в основном, меды с диких и культурных полевых цветов и травянистых цветущих растений.

Так, например, можно отыскать на рынках донниковый мед, обладающий изысканным, отличным от всех прочих вкусом. Сам донник, как и многие другие “околомагические” растения, ядовит и содержит наркотические вещества; нередки случаи, когда коровы, выпасенные на заросшем донником лугу, дают горькое несъедобное молоко. Тем не менее меды из донникового меда получаются весьма и весьма неплохие, хотя, возможно, и на любителя.

Наряду с собственно медом, почти обязательным ингредиентом вареных медов является хмель. Если нормальный, “живой” хмель по тем или иным причинам недоступен, с относительным успехом он может быть заменен добавлением в мед хорошего крепкого темного или черного промышленного пива, богатого хмелем.

Подходящими сортами могут быть черный GUINNES, темные GOSSER и HOLSTEN, некоторые другие — на вкус изготовителя.

Традиционная технология производства медов внешне довольно проста. Все меды делились на две большие генетические группы: вареные и ставленные. Производство вареных медов состояло в следующем. Отжатый или процеженный мед варили со значительным количеством воды и хмелем (около полуведра на пуд меда). После охлаждения в жидкость добавляли дрожжи (несколько грамм на ведро жидкости) или солодовую закваску, или забродившее ягодное сусло. Далее мед оставляли для первичного (теплого) сбраживания, по завершении которого разливали напиток по бочкам или бутылкам и убирали

Вторым напитком этой группы является квас, известный под этим названием как минимум с конца прошлого тысячелетия — в “Повести временных лет” квас впервые упоминается под годом 996. Основными компонентами традиционного русского кваса являются солод, мука (ржаная, пшеничная и др.), дрожжи, вода. Для получения разных вкусов кваса комбинировались разные сорта солода и муки, сусло ароматизировалось медом, соком фруктов, различными травами (мята, зверобой, шалфей, хмель и т.д.).

### Квас простой русский

*Солод ржаной 1 кг*

*Солод ячменный 0,3 кг*

*Мука ржаная 0,6 кг*

*Хлеб ржаной черствый 0,08 кг*

*Сухари ржаные 0,13 кг*

*Патока (сироп сахарный) 1 кг*

*Мята*

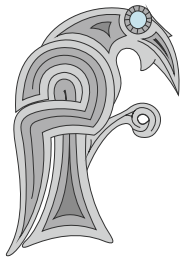
Из солода, муки и 3 л горячей воды замесить тесто; накрыть посуду с ним чистой тряпицей, выдержать в течение часа. Далее закрыть посуду крышкой и поместить ее в горячую печь или духовку. Выдержать некоторое время, достать из печи, долить литром кипятка, тщательно перемешать. Выдержать еще сутки, после чего залить тесто 16 л горячей воды, охладить, засыпать измельченные сухари и хлеб. Перемешать, выдержать день или чуть меньше, осторожно слить сусло с гущи в большую посуду (предпочтительно — в бочонок). В оставшуюся гущу залить еще 15 л горячей воды, перемешать, выдержать несколько часов, после чего слить второе сусло в посуду, где уже находится первое. Туда же влить отвар мяты. Выдержать в теплом месте сутки, после чего убрать в прохладное место. Еще через 1-2 дня влить патоку (сироп). Выдержать еще неделю. Готовый квас хранить в погребе или в холодильнике.

### Квас Северный (на мху)

*Мука ржаная 1 кг*

*Мох исландский 5 кг*

Собранный и очищенный от земли мох смолоть в муку. Из этой муки и ржаной муки с горячей водой замесить крутое тесто, из которого выпечь лепешки (хлеб). Лепешки поломать, залить 7,5 л кипятка. Накрыв посуду чистой тряпицей, выждать неделю, после чего отстоявшееся сусло осторожно слить с гущи, разлить по бутылкам. Хранить в лежачем положении в погребе или холодильнике.



29...



в прохладное место для вторичного (холодного) сбраживания и созревания. Технология производства ставленных медов отличалась отсутствием “варочного” процесса.

Как и пиво, меды различаются по степени крепости: легкие (молодые) и крепкие (более 5% алкоголя); по степени светлости; по содержанию сахара: сухие и тяжелые (сладкие). Свойства получаемого напитка определяются, в основном, двумя следующими факторами. Во-первых, это исходное соотношение количества меда и количества воды (сока). При слишком низком содержании меда процесс сбраживания останавливается, когда напиток еще не достиг должной крепости; получающийся мед будет очень сухим (не содержащим сахара) и некрепким. При слишком большом исходном содержании меда процесс сбраживания останавливается, когда значительная часть сахаров еще не переработана; напиток в этом случае получается достаточно крепким, но очень густым, сладким. Таким образом, меняя исходное соотношение вода/мед, можно получать разные напитки — от легких сухих медов до крепких сладких (тяжелых).

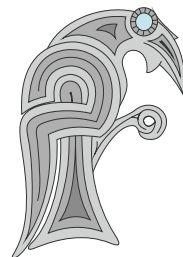
Вторым важным фактором является длительность периодов первичного (теплого) и вторичного (холодного) сбраживания. При первичном сбраживании меда в теплом месте образование алкоголя идет быстро; если мы хотим получить некрепкий молодой (недобродивший) мед, следует по достижении напитком нужной крепости разлить его по бутылкам (или другой посуде) и убрать в очень холодное место с температурой около нескольких градусов выше нуля (например, на ледник). Брожение почти останавливается, и остается лишь выдержать молодой мед неделю-две для улучшения его вкусовых качеств. Напротив, если мы желаем получить крепкий мед, первичное теплое брожение следует довести почти до завершения (10-15 дней), после чего мед разливается по посуде и выставляется в прохладное место для вторичного брожения и созревания. В прохладном месте брожение идет гораздо медленнее, чем в теплом (значение имеет даже разница в несколько градусов по Цельсию), зато продукт сбраживания оказывается на порядок лучше. Наличие вторичного холодного сбраживания — характерная черта именно северных медов; следует думать, что некогда существовали особые “богатые” меды, для которых теплое сбраживание занимало всего один-два дня, а холодное (например, при зарывании в землю) — около года.

... 30

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№27  
2019





# Откуда растут ноги у йольского полена

Helna LOHEN

**Обычай наряжать на Новый год елку к нам пришел из Европы в XIX веке. А вот йольское полено до России-матушки не добрело. Видимо, наши решили, что хватит с нас и елки. Тем более что в этих обычаях — почитания срубленного бревна или ели — много общего.**

Поговорим мы сегодня именно о бревне, точнее о йольском рождественском полене. История полена прячется в очаге. Настоящем, не нарисованном на холсте. Хотя и с ним связь тоже есть, но об этом чуть позже.

Смысл праздника привязан к движению солнца по Колесу года и к особенному зимнему времени — времени связи с предками, с миром мертвых, миром сверхъестественного. Горящее полено олицетворяло солнце, а священный огонь помогал преодолеть самый темный месяц года. Пламя от горящего ясеня, бука или дуба согревало и живых, и мертвых. Предполагается, что ритуал сожжения бревна символически представлял гибель света во время декабрьского солнцестояния и празднование его возрождения.

Можно предположить, что в совсем уж древние времена сжигание ритуального полена было замещением жертвы «чуть более живой и человеческой». А возможно, это отголосок еще более древнего ритуала — поклонения живому священному дереву.

Вот мы нарекаем дерево Деревом — и вдруг уже у нас в очаге свершается маленький Рагнарек. Горит, живет и изменяется символ оси мира, священное дерево превращает бытовое отопление дома зимой в сакральное событие — ритуал, призванный проецировать идеальный мир с центром-деревом на свой дом и семью. Так очаг условно становился центром вселенной, через которую прорастал священный Иггдрасиль. Так идеальный символ правил неидеальное пространство Мидгарда. Древние намного лучше нас понимали законы подобия, притяжения, преемственности и бесконечности.

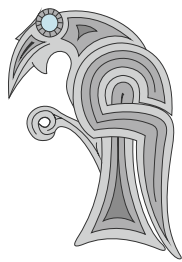


31...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



Германцы относились к полену как к живому существу, одевали, кормили его и считали покровителем дома. Полено клали в очаг, украшали зелеными ветками, ему приносили дары, поливали вином или сидром, посыпали зерном или мукой. Ритуально поджигали от щепки, оставшейся от ритуального полена в прошлом году. Потом оно тлело в очаге несколько дней, пока шли праздники. Тушили полено вином, произнося при этом доброе пожелание на следующий год, а недогоревшее бревно сохраняли. В течение года такое полено клали в очаг во время грозы, чтобы отогнать молнию, держали дома для защиты семьи и хозяйства в целом. Священную золу разбрасывали на полях для урожая и принимали как лекарство. В разных областях Германии у обычая имелись свои нюансы.

Священное полено упоминается в хрониках. Например, в Вестфалии в XII веке одному священнику полено подарили на Рождество. В XVI веке один воинствующий епископ запретил всем приносить ритуальному полену жертвы — плоды урожая и вино.

Как это часто бывало в Европе, с принятием христианства ритуал сначала активно отвергался христианскими клириками. Но потом они, поняв, что с многовековыми традициями воевать бесполезно, решили его адаптировать — Рождество отлично подошло по смыслу. Поэтому в немецком языке у йольского полена много названий, часть из которых начинается со слова Christ — т. е. Христос. Полено пеленали в белую простыню и представляли, что это народившийся младенец-бог.

## Галопом по Европам

Такой ритуал со священным бревном характерен не только для германцев. Обычай почитания огня и дерева (полена священного дуба, ясеня) можно считать индоевропейским, поскольку почти у всех народов Европы он так или иначе сохранился и до сих пор вызывает чрезвычайно доброе и трогательное отношение.

У англичан, греков, французов, итальянцев, испанцев, албанцев, южных славян, литовцев, скандинавов тоже имеются разнообразные священнодействия, связанные с рождественским поленом. Суть везде примерно одна — полено сакрально, его почитают, украшают, кормят, поят, одевают, иногда даже бьют, ожидая подарков.

**У южных славян** такое полено называется бадняк (у народов бывшей Югославии), будник (у болгар). Его одевали в рубашку младшего члена семьи, кормили праздничным угощением, потом ритуально поджигали в очаге, но не сжигали полностью, а оставляли часть недогоревшей и отдельно собирали золу. После возжигания члены семьи молились по умершим родственникам, потом провозглашали здравицу в честь бадняка, иногда пели обрядовые песни от имени самого полена. Рубить бадняк тоже нужно было ритуально, чтобы вершина срубленного дерева упала на восток, на восход солнца. Это очеловеченное полено обеспечивало процветание и здоровье весь следующий год. Потом от него ритуально поджигали новый бадняк в следующий сочельник. Балканские народы и по сей день практикуют сжигание ветвей дуба в сочельник. Причем сейчас на территории бывшей Югославии живут и православные, и католики, и мусульмане. Но это не мешает всем им ходить на Новый год в лес за бадняком — священным рождественским поленом.

Болгарская исследовательница Татьяна Колева считала, что «отношение к рождественскому полену, как к живому существу, большое почитание его всеми членами семьи, его воспевание в обрядовых песнях говорят о том, что оно олицетворяет какое-то древнее языческое божество или же является атрибутом такого божества».

**У соседей-албанцев**, заметьте, по большей части мусульман, тоже имеется такой обычай, а священное полено зовется бузм.

**У испанцев и каталонцев** тоже есть обычай с бревном. Они его не жгли даже и до по-

ловины, а только слегка обжигали и оставляли практически целым. Пепел использовали для защиты и лечения болезней. Эти люди оказались большими выдумщиками, и их обычай оброс забавными подробностями. Например, девизом «Сага, tio!», что означает «Какай, чувак!» Tio — по-испански дядя, чувак, мужик, тип. Ну а саго — императив сами понимаете чего. Полено приодели в попонку и шапочку, приделали ему ножки, на комле нарисовали забавную рожицу. Детишки очень любят полено, потому что оно какает сладкими подарками. Чтобы полену лучше какалось, дети бьют его палками и поют старинную песенку:

Какай, какай,  
полено Рождества,  
Не какай салакой —  
Она невкусна.  
А лучше конфетами  
и даже нугой,  
Они сладки, и их съедим мы  
все до одной.

Спев песню и хорошо поколотив полено, дети заглядывают под попонку и забирают подарки (которые туда подложили предусмотрительные родители).

**В Италии** полено называлось *ciocco*, оно и дало имя Пиноккио, волшебному мальчику, вырубленному из дерева. Помнится, очаг у папаши Карло был ненастоящий — это и спасло жизнь чудесному полену.

**Во Франции** традиция жечь святочное полено (дубовое или фруктовое) существовала до конца XIX века, пока в домах были открытые очаги и каминь. А когда они стали превращаться в печи и плиты, большое полено заменили символическим маленьким. Его стали просто класть на праздничный стол, украшать свечами, лентами и фруктами. А вскоре гурманам-французам, очевидно, сама собой пришла в голову идея сделать из полена торт. Всем знаком торт-полено — знаменитый Бюш де Ноэль, он же шоколадный рулет. Так любимый зимний обычай зажигать полено обрел на праздничном столе новую жизнь в новой гастрономической ипостаси. Красиво, не правда ли?

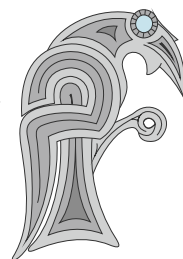
Как известно, немцы тоже любят вкусно и от души покушать. У них полено похожим образом перекечовало на стол в виде знаменитого рождественского кекса под названием Штоллен. В словаре Гриммов упоминается существительное *die Stolle*, произошедшее от глагола *stellen* — ставить и обозначающее «стойка, подпорка различных предметов». Фактически речь идет о небольшом бревне, чурбачке, подставке. А штоллен как раз и имеет форму длинной прямоугольной полуцилиндрической булки.

Вот мы и добрались до самого вкусного!

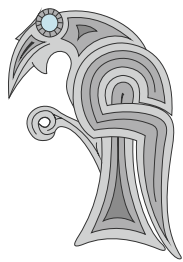
## Рецепты

Французское шоколадное полено предлагать не стану — исторический рецепт не найду, ибо французским не владею. А общеизвестных рецептов шоколадного рулета в энторнетах нынче в изобилии. Но вот редкими рецептами немецкого штоллена побалую.

Впервые штоллен упоминается в XIV веке в Саксонии, его тоже подарили на Рождество епископу. Столица современного кекса по имени штоллен находится в Дрездене, там же действует и знаменитая пекарня, которая хранит в секрете свой «самый правильный» рецепт. Существует даже [общество охраны штоллена](#), и проводится Штолленфест.



33...



## Штоллен кайзера

Автор первого рецепта — Рудольф Карг, личный придворный повар Его Величества кайзера Вильгельма Первого. А источник — поваренная книга кайзера «Деликатесы из пекарни и сладкие блюда».

### 1. Приготовление дрожжевого теста

Смешайте 200 г муки и 30 г дрожжей с небольшим количеством теплого молока и добавьте 75 г сливочного масла, дайте подняться и добавьте еще 300 г муки, 1 яйцо, немного соли и под конец 75 г сахара и еще немного молока, чтобы получилось довольно крутое тесто.

### 2. Дрезденский штоллен

Замешайте в 1 кг основного теста (см. п. 1) 1 яйцо и 2 желтка, 120 г сливочного масла, немного тертой цедры лимона, немного мелко нарезанного горького миндаля, щепотку мускатного цвета (мациса) и 30 г сахара. Мешайте тесто до тех пор, пока оно не станет твердым и сухим, а затем добавьте 60 г желтого изюма, 60 г коричневого изюма и 40 г мелко нарезанной мякоти лимона. Дайте тесту подняться и сформируйте штоллени, которые следует выпекать в не слишком горячей духовке. Чем тщательнее вы замесите и отобьете тесто, тем лучше получатся штоллени. Печь их можно только при средней температуре.

- мелко натертая цедра 1/2 лимона,
- 220 г изюма,
- 90 г мякоти лимона (мелко порезать).

Также понадобятся: 150-200 г сливочного масла для смазывания, 1-2 пакета ванильного сахара, сахарной пудры.

### Приготовление

Раскрошите дрожжи, смешайте их с теплым молоком и небольшим количеством муки. Накройте крышкой и дайте подняться в теплом месте в течение 20 минут. Тем временем просейте муку в миску. Затем добавьте масло, сахар, миндальные хлопья, яичный желток, специи и цедру лимона. Добавьте дрожжевую опару и энергично вымешивайте все до тех пор, пока тесто не станет гладким и не будет легко отлипать от края чаши. Сформируйте шар и положите на муку. Затем накройте тканью и дайте подняться в течение 1 часа. Затем замесите в тесто изюм и лимон. Раскатайте тесто, смажьте 50 г сливочного масла и посыпьте ванильным сахаром. Затем сложите тесто вдоль пополам таким образом, чтобы верхняя часть была немного короче по ширине, а нижний край немного выступал. Затем положите его снова в теплое место и дайте снова подняться. Выпекайте в духовке, предварительно нагретой до 200 °C около 1 часа. Затем смажьте маслом и посыпьте ванильным сахаром. После охлаждения посыпьте сахарной пудрой.

Совет: штоллен получится особенно сочным, если вы сильно нагреете масло для смазывания и выльете на него. Еще лучше разогреть столько масла, чтобы полностью искупать в нем весь рулет и дать ему как следует обсохнуть на решетке.

Приятного аппетита!

**P.S.** Обычно штоллен пекут до адвента и хранят месяц до Рождества, чтобы он «дозрел».

... 34

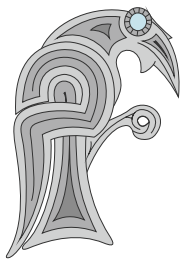
## Штоллен Герда Кефера

Второй рецепт будет современный — от мюнхенского «короля деликатесов» и бывшего хозяина Октоберфеста Герда Кефера (Gerd Käfer).

### Ингредиенты:

- 1 кубик дрожжей,
- 125 мл теплого молока,
- 500 г муки,
- 250 г сливочного масла,
- 150 г сахара,
- 80 г хлопьев миндаля,
- 1 яичный желток,
- 1 чайная ложка соли мелкого помола,
- 10 г специй для штоллена (в рецепте не указано, каких именно, видимо, в Германии продаются уже готовые наборчики, как для глинтвейна; думаю, можно взять корицу, гвоздику, мускат или другие любимые пряности),





# Создание современных языческих алтарей в духе Северной Традиции. Алтарь Хель

БЪЯРКА  
(Елена КИСЮРА)

## Часть 4

**С предыдущими частями вы можете ознакомиться в 24-26 номерах нашего журнала.**

### Хель — кто она?

Приветствую вас, любители и сторонники Северной традиции. Как вы уже знаете, я пишу статьи про создание алтарей северных богов, основываясь на древних сказаниях и личном опыте общения с богами. И в этом выпуске я хотела вам рассказать об алтаре Хель. Однако я понимаю, что описание процесса создания алтаря неразрывно связано с образом и характером самого божества. Поэтому нам нужно поближе познакомиться с Хель, прежде чем решиться на создание ее алтаря. И если про Одина и Фрейю есть достаточно много информации, то про Хель нет однозначной информации в древних источниках, а соответственно, и нет единого мнения о ее роли в скандинавском пантеоне богов.

Некоторые исследователи, ссылаясь на тексты СЭ, утверждают, что Хель как богиня — это всего лишь литературная персонификация тех мест, которые связаны со смертью — подземного мира или могилы. Другие исследователи принимают за чистую монету описание Хель в МЭ — “Мокрая Морось зовутся ее палаты, Голод — ее блюдо, Истощение — ее нож, Лежебока — слуга, Соня — служанка, Напасть — падающая на порог решетка, Одр Болезни — постель, Злая Кручина — полог ее. Она наполовину синяя, а наполовину — цвета мяса, и ее легко признать потому, что она сутулится и вид у нее свирепый”.



### Кому верить?

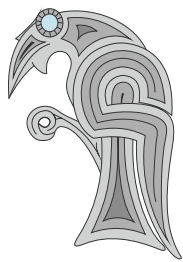
Я верю собственному гнозису общения с богиней Хель. Для меня она существует, и в ней нет ничего однозначно зловещего. Полагаю, что Снорри Стурлусон создал такой устрашающий образ богини Хель под влиянием христианства. Помните, пролог МЭ начинается с описания библейского мифа о сотворении мира, что говорит о его верности христианским идеалам добра и зла.

Конечно, Хель как никто другой подошла на роль Смерти, а ее мир Хельхейм с легкостью можно было превратить в такой привычный библейский ад, в котором “Нидхёгг там гложет трупы умерших”.

35...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



А ведь Хель является только принимающей стороной, а не решающей кому и когда умереть. Смерть могут предрешать только Один, Фригг, Фрейя, Ран и норны. А Хель в своем мире Хельхейме принимает души с присущим ей надличностным состраданием.

Если копнуть глубже, то мы найдем информацию о том, что на нескольких найденных брактеатах периода миграции (около I века н.э.) есть изображения Хель. В частности, на брактеатах IK 14 и IK 124 изображен наездник, спускающийся по склону и встречающий женщину, держащую скипетр или посох. Нисходящий уклон может указывать на то, что наездник движется к царству мертвых, и женщина со скипетром может быть женщиной-правителем этого царства, то есть Хель.

Некоторые брактеаты класса В, на которых изображены три божественные фигуры, были истолкованы историками как изображающие смерть Бальдра. Наиболее известным из них является брактеат Fakse, датируемый 400–600 гг. н.э.



Под двумя фигурами понимаются Бальдр и Один, а Хель была предложена в качестве кандидата на третью фигуру. Если это Хель, она, вероятно, приветствует умершего Бальдра, когда он приходит в ее царство. А мы знаем из “Снов Бальдра” СЭ, что Хель пышно принимала Бальдра:

*“...скамьи для кого  
кольчугами устланы,  
золотом пол  
усыпан красиво?”  
Вёльва сказала:  
“Мед здесь стоит,  
он сварен для Бальдра,  
светлый напиток,  
накрыт он щитом.”*

Давайте вместе поисследуем шаблонную историю Хель как богини Смерти и жестокой убийцы во времена Рагнарека. Моя задача — вывести вас на новую смотровую площадку, с которой вы сможете увидеть Хель в новом свете.

Хель — дочь Ангрбоды, великанши ведьмы-оборотня, живущей в зачарованном Железном Лесу в Йотунхейме, и Локи, трикстера, бога хитрости и раздора. Ее происхождение вполне могло стать залогом того, что из девочки вырастет чудовище. Однако этого не случилось, в отличие от ее двух братьев — Фенрира и Ёрмунганда.

Один и другие боги узнали от пророчицы, что у Ангрбоды и Локи родилась тройня — волчонок Фенрир, змееныш Ёрмунганд (он же будущий Мировой Змей) и странная бледная девочка Хель.



Ангрбода и ее дети. Эмиль Дёплер, 1905

Та же пророчица предупредила богов, что *“ждать им от тех детей великих бед, и чаяли все великого зла от детей такой мерзкой матери и тем паче детей такого отца”*.

Всех троих привели к Одину. Волка обманом приковали цепью к каменной плите, а еще поставили ему меч в пасть в виде распорки, и много веков *“дико он воет, и бежит слюна из его пасти рекою, что зовется Вон”*, что в переводе означает “надежда”. С точки зрения психотерапии, это надежда на месть. Ох и оторвется взрослый Фенрир на своих обидчиках во время Последней Битвы!

Со змеем Ёрмунгандом поступили не лучше, его забросили *“в глубокое море, всю землю окружающее, и так вырос Змей, что посреди моря лежа, всю землю опоясал и кусает себя за хвост.”* Обездвижили в мучениях, безысходность полная. В таком случае остается только копить злость и ненависть от своей беспомощности, которая превращается в смертельный яд...

Эти двое действительно станут монстрами, которые будут воевать на стороне зла в Рагнарек — Фернир убьет самого Одина, а Ёрмунганд своим ядом отравит Тора.

Принято считать, что Хель тоже примет непосредственное участие в Рагнареке.

Однако это предположение расходится с описанием в Эддах.

Начнем с того, что у Хель психика осталась здоровой, потому что, в отличие от своих братьев, она получила не физические мучения и психологические травмы, а целый отдельный мир в свое владение. Один личным приказом *“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”*.

Интересно, что только Один и Хель из всего скандинавского пантеона Богов могут обозревать все 9 миров — Один со своего престола Хлидскьяльв в чертоге Валаскьяльв в Асгарде, а Хель в своем обсидиановом чертоге Эльвиднир в одном из многочисленных залов может наблюдать за постоянно меняющейся картой всех 9 миров. Кстати, есть предположение, что воронов Хугина и Мунина, которые летают по мирам и приносят вести, Одину подарила именно Хель.

Далее, по поводу непосредственного участия Хель в Рагнарек. Большинство людей считают, что Хель выступит против асов, когда начнется Рагнарёк. В последней битве, которая грядет в конце времен, она поведет полчища мертвецов, которые будут осаждать Асгард. Эта информация активно гуляет в сети и уже осела шаблоном восприятия богини Хель как злобной старухи, которая погубит человечество. А вот и нет!

В легенде говорится, что Локи с войском инеистых великанов во главе капитаном — великаном Хрюмом — прибудет на волшебном корабле Нагльфар, который сделан из ногтей мертвецов. Поэтому существовало поверье, *“что всякий, кто умрет с неостриженными ногтями, прибавит материала для Нагльфара”*. Ключевая фраза — *“всякий, кто умрет”*. А ведь в Хель попадали только те, кто умер от болезней, убийств и старости. При этом мы знаем, что люди, сражав-

шиеся в бою, попадали в другие загробные миры — половина в Вальхаллу Одина, а другая половина в Фолькванг Фрейи. Еще есть подводный загробный мир, куда попадают утопшие люди, их забирает богиня Ран в свои подводные пещеры, где для утопленников уже готовы постели и где мед в таком же изобилии, как и в Вальхалле.

Получается, что все эти умершие люди в Хельхейме и в других загробных мирах — *“всякий, кто умрет”* — давали материал для постройки вражеского корабля Нагльфара. Тогда мы не можем утверждать, что корабль был построен в Хельхейме под управлением самой Хель — на это нет прямых указаний. Зато есть прямое указание на то, что корабль с агрессивным войском йотунов прибудет с востока, тогда как *“дорога в Хель идет вниз и к северу”*.

Ищем дальше. Многих вводит в заблуждение строчка из Младшей Эдды “Видение Гюльви”: *“Локи тоже там, и Хрюм, а с ним все инеистые великаны. За Локи же следуют спутники Хель”*. В оригинале же совсем другой смысл — *“en Loka fylgja allir Heljarsinnar”*, а это означает, что *“Локи следует за теми, кто принадлежит Хель”*. И тут вспоминаем, что Один отдал Хель власть над всеми 9 мирами, а это означает, что в ее чертоги попадают не только люди, но и другие жители Вселенной Иггдрасиль. Доказательством этого является известная всем последователям Северной традиции легенда о смерти

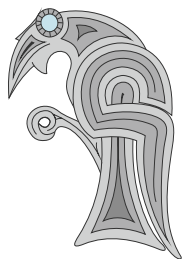


37...



С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



Бальдра, который спустился в Хель вместе со своей женой Нанной после смерти. Если люди и асы попадают в загробный мир Хель, то почему бы не предположить, что цверги и великаны тоже попадают после смерти именно в Хель? У светлых альвов свой небесный чертог на южном краю небес — Гимле, а ваны как отдельная раса богов, думаю, о своей загробной жизни тоже позаботились в собственном мире. Итак, я для себя уяснила, что “Локи следует за теми, кто принадлежит Хель,” — это про мертвецов-великанов, которые уже были мертвы и пришли сразиться с другими мертвыми воинами — эйнхериями из Вальхаллы и Фолькванга.

Интересно, что во время самого Рагнарека Хельхейм продолжает наполняться душами погибших людей — “...в Хель идут люди, расколото небо”. А это означает, что госпожа Хель не только не участвовала в сражении на стороне зла, но и приняла нейтральную позицию, оставаясь в Хельхейме и принимая души умерших до последнего мгновения существования старого мира.

Давайте пока остановимся на этом. В следующей статье я продолжу делиться с вами своими исследованиями. Вы увидите, что Хель — это богиня, помогающая отпускать всё изжившее себя из нашей жизни, позволяющая принять свою “тень” и разотождествить себя с “бренным телом”, чтобы принять нашу бессмертную духовную природу. И вот тогда, может, у вас появится искреннее желание создать алтарь Хель, как это сделала я три года назад.

*С любовью, ваша Бьярка, психотерапевт, рунолог, создатель и идейная вдохновительница магазина артефактов из натуральных камней Bjarka Magic.*

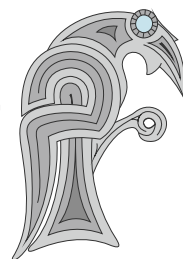
... 38

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№27  
2019

Сайт автора:

<https://www.facebook.com/bjarkamagicshop/>



# Исландия: мощь Европы — Деттифосс

Катерина АНДРЕЕВА

Фоторепортаж

«Фотодневники Путешествий»:  
<https://www.andreev.org/>

*Гид: — А теперь, если наши милые дамы  
на минутку замолчат, вы услышите жуткий рёв  
Ниагарского водопада!*

Будто бы подтверждая свое прозвище — «страна водопадов», Исландия подсовывает их тебе на каждом углу. На юге — Скоугафосс и Свартифосс, на западе — Глимур, и даже туристический Гюдльфосс тоже по-своему хорош. Но король исландских водопадов находится на северо-востоке страны. И это могучий Деттифосс.

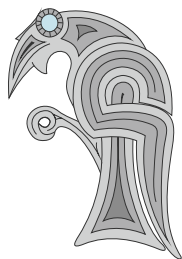
«Могучий» в прямом смысле слова, мощнее в Европе просто нет, недаром его ещё называют «Европейская Ниагара». При ширине около 100 м, высоте 44 м (кстати, на 9 метров меньше Ниагарского водопада), средний расход воды составляет 193 м<sup>3</sup>/с, во время паводков вообще доходит до 600 м<sup>3</sup>/с.



39...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

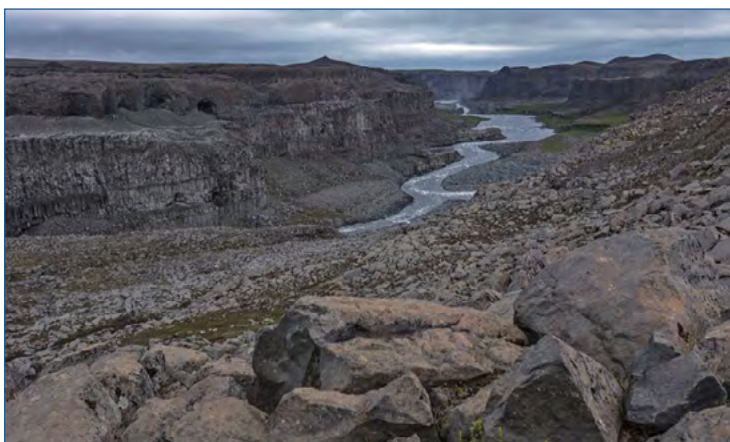
№27  
2019



Деттифосс настолько мощный, что водяное облако, которое он образует, можно увидеть на расстоянии нескольких километров. Да и обзору ничто не мешает — округа пуста, только каньон, заросли люпинов, дорога и массивный водопад в естественной среде.



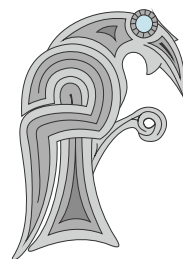
У Деттифосса два лица — две стороны: западная и восточная. Продвигаясь по маршруту с севера на юг, мы логичным путем попали сначала на западный берег каньона, прорубленного рекой Jökulsá á Fjöllum (Йёкульсау-ау-Фьёдлюм).



Да, я знаю, что не выговорить; для себя мы речку прозвали «речка Йёк». На самом деле, если разбирать слова, то ничего сложного: «jökull» — ледник, «á» — река. Получаем: «ледниковая река». Так и есть: вытекает она из ледника Ватнайёкюдль и течёт на север, впадая в залив Гренландского моря (Северный Ледовитый океан).

Путь речки Йёк крутой, порожистый. Водопад Деттифосс далеко не единственное её создание. Кроме него есть ещё Сельфосс, Хафрагильсфосс и ещё парочка менее значимых -фоссов. Но с Деттифоссом, конечно, ничто не сравнится.





Несколько лет назад учёными из Эдинбургского университета было доказано, что массивный каньон, в котором засел водопад, был создан всего за несколько дней экстремальными наводнениями.

«Мы привыкли думать, что окружающая нас среда формировалась тысячами лет», — говорит Edwin Vaupes, возглавляющий исследование. — «Но иногда это происходит практически мгновенно, внезапно».

Каньон длиной 28 километров и глубиной в 100 метров был образован серией наводнений, произошедших 9000, 5000 и 2000 лет назад, как показывает исследование. Сами наводнения были вызваны вулканической деятельностью под ледниками, которая привела к разрыву коренных пород.

Благодаря этому получились 100-метровые стены каньона, а сильные потоки воды «протолкнули» три водопада, включая Деттифосс, назад по течению на целых 2 км во время каждого из наводнений.

Кстати, один из местных вулканов — Баурдарбунга — начудил не так давно, в августе 2014. Пришлось эвакуировать более 200 туристов, проживавших в гостевых домиках на территории национального парка, а также закрыть дороги, ведущие на север, к Деттифоссу в том числе, поскольку в результате извержения ожидали затопление территории.

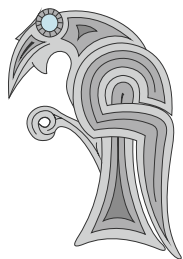
Для гражданских авиакомпаний, суда которых выполняют полёты над островом, был объявлен «жёлтый» цветовой код опасности («вулкан проявляет признаки повышения активности»), в этот же день он был изменён на «оранжевый» («повышенная активность с высокой вероятностью извержения»). Извержение началось 23 августа; авиационный цветовой код опасности был изменён на высший, «красный», служба гражданской авиации Исландии запретила все полёты над этой частью острова.

Шарахнула Баурдарбунга на следующий день, два раза, с магнитудой 5,3. Из 300-метрового разлома полилась лава. Продолжалось это дело чуть ли не полгода; только в феврале 2015 было официально объявлено о том, что извержение вулкана завершилось. Путь к Деттифоссу был открыт.

Стоит учесть, что обе дороги, ведущие к Деттифоссу, гравийные. Западная (862-я) чуть лучше, т.к. чаще используется. Восточная (864-я) на картах помечена серым цветом с определением «rough track», т.е. «грубое покрытие». Не асфальт, конечно, но видали мы дороги и «погрубее». Ничего страшного в ней нет, проходима она и для машин с низким клиренсом.

От парковки на западной стороне до самого водопада идти ещё 800 метров, сначала по утоптанной тропинке, потом по камням. Водопад сначала слышно, потом видно, потом ощущаешь вибрацию под ногами, если встать на краю. Невероятная мощь! Разговаривать друг с другом там практически невозможно, поэтому большинство общаются на языке жестов. Самый частый — это поднятый вверх большой палец, конечно. Никогда раньше не доводилось быть настолько близко к подобной громадине. В такие моменты особенно остро осознаешь, какие мы, в сущности, «букашки» перед природными силами.





Все брызги Деттифосса летели на западную сторону. Это не временное явление и не прихоть ветра. Сколько ни читала отчетов, многие пишут, что западный берег самый мокрый. Фотографировать тяжело, камеру постоянно приходится прятать под куртку. Но какая же громадина, аж дух захватывает. Определённо, посещение Деттифосса стало одним из ключевых моментов всего путешествия по Исландии.

Еле заметные фигурки людей на противоположном берегу:



Изрядно промерзнув и от ледяной воды, и от постоянного ветра, муж с ребёнком отправились обратно к машине отогреться, а я решила сгонять по-быстрому дальше вдоль русла реки, посмотреть на Сельфосс.



Он, конечно, не конкурент Деттифоссу, но смотрится очень органично и компактно, в виде подковы, при всех своих 11 метрах высоты. Если есть силы, то заглянуть стоит.



Если вы думаете, что Деттифосса нам хватило, то ошибаетесь :) Мы решили взглянуть на него ещё и с восточной стороны, для сравнения. Только запланировали это уже на следующее утро, после ночлега в кемпинге на озере Миватн.

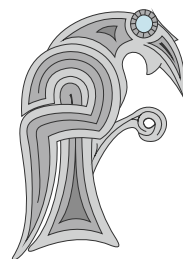
По подвесному мосту пересекли речку «Йёк» — создательницу каньона

и, взяв влево, на север, через 30 км оказались на месте. От парковки идти всего ничего, гораздо ближе, чем на западной стороне.



Цвет воды совсем не походил на «яркий, ледниковый». От того, что река длинная и долго текла по поверхности, она тащила в себе невероятное количество ила. Он придавал воде серый, иногда молочно-шоколадный цвет и фактически подчеркивал мощь водопада из-за игры светотени.

И действительно, здесь совсем не было брызг. Вся водную кисею относил на противоположный берег. С этой стороны водопад показался особенно яростным. Были видны камни внизу, и как мощно на них свергается вода, ударяется, рассыпается пеной.

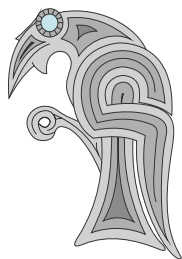


43...



С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



Рядом присевший фотограф заметил: «Представляешь, если туда упасть? От человека даже молекул не останется!» Кстати, говорят, что случаи бывали, и именно на этой, восточной стороне.

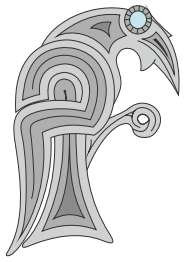


Молекулы — не молекулы, но то, что шансов выжить в этом бурлящем котле нет, было ясно сразу. Даже у инопланетян.



Любители фантастики, конечно, припомнят начальную сцену из триллера «Прометей» Ридли Скотта, где действие происходит на некоей планете. Один из представителей инопланетной расы Создателей (англ. Engineers — инженеры, конструкторы), стоя на вершине водопада (снимали на Деттифоссе), выпивает тёмную жидкость, которая растворяет его тело вплоть до молекул ДНК, ритуально принося себя в жертву. И перед тем, как окончательно умереть, Создатель падает в воду, где его молекулы воссоздают новую ДНК и образуют первые живые клетки, тем самым дав начало новой жизни на планете.

В реальности Деттифосс не менее фантастичен, и кроме как «мощь Европы» его и назвать трудно.



Кристофер Э. ДЖОНСЕН,  
2016  
Перевод: ЭСГАЛ

# Фенрис, Тюр и Глейпнир

**О** гигантском волке, известном как Fenrisúlfr ("Волк Фенрис") и Vánagandr ("Чудовище ванов"), упоминается в скандинавской мифологии как в Старшей, так и в Младшей Эдде. Волк этот — один из троих детей бога/великана Локи и великанши Ангрбоды. Я полагаю, что, как и большинство персонажей мифов, Фенрис является созвездием и представляет собой гигантского волка в небесах.

Вот что говорится о волке в 33-й главе «Gylfaginning», Младшей Эдды. (в англ. перев. Р. Андерсона).

XXXIII. "К асам причисляют и ещё одного, которого многие называют зачинщиком распрь между асами, прародителем лжи и позорищем богов и людей. Имя его Локи или Лофт. Он сын великана Фарбаути, а мать его зовут Лаувейя или Наль"...

XXXIV. «Были у Локи и ещё дети. Ангрбодой звали одну великаншу из Етунхейма. От неё родилось у Локи трое детей. Первый сын — волк Фенрис, второй — Йормунгандр, он же Змей Мидгарда, а дочь — Хель"... Боги бросили Хель в Нифельхейм, а Йормунганда — в море.

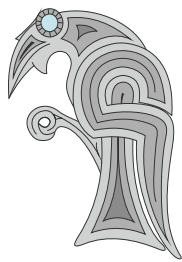
Волка взрастили асы у себя, и лишь Тюр отважился кормить его. И когда боги увидели, как быстро он рос изо дня на день, — все же пророчества говорили, что рождён он им на погибель, — решили они изготовить крепчайшую цепь. И прозвали её Ледингом, и принесли к волку, и подбили его испытать тою цепью свою силу. А волку подумалось, что он её осилит, и он дал надеть её на себя. И лишь упёрся волк, сразу же лопнула цепь, и так избавился он от Лединга.

Тогда сделали асы другую цепь, вдвое крепче прежнего, и назвали её Дроми. И стали вновь упрашивать волка испытать цепь, говоря, что он прославится своей силой... Волк рванулся, упёрся, да как грянет цепью оземь, так что разлетелись кольца во все стороны. Так освободился он и от Дроми. С тех пор и пошла поговорка: "Избавился от Лединга и освободился от Дроми", — если нечто стоило кому-то большого труда.

Стали тут асы опасаться, что не связать им волка, и Всеотец послал Скирнира, гонца Фрейра, под землю в страну чёрных альвов к неким карлам и повелел им изготовить оковы, прозванные Глейпнир. Шесть сутей соединено было в них: шум кошачьих шагов, женская борода, корни гор, медвежьи жилы, рыбье дыхание и птичья слюна. И если ты прежде о таком и не слыхивал, ты можешь и сам, рассудив, убедиться, что нет тут обману: верно примечал ты, что у жён бороды не бывает, что неслышно бегают кошки и нету корней у гор. И такая же сущая правда и всё прочее. Это я тебе рассказал, пусть кое-что из этого и нельзя проверить». Это были шёлковые путы.

«Когда асы получили эти путы, они поплыли в озеро, что зовется Амсвартнир, на остров Люнгни. Они позвали с собой и волка и показали ему эту шёлковую ленту, и подбивали, чтобы он её разорвал, и говорили, что-де крепче она, чем кажется на первый взгляд"... Фенрис сказал: "Не по душе мне, чтобы вы надевали на меня эти путы. И, чем обвинять меня в трусости, пусть лучше один из вас вложит мне в пасть свою руку в залог того, что всё будет без обмана». Тогда переглянулись асы, и никому не хотелось лишаться руки. И лишь Тюр наконец протянул правую руку и вложил её в пасть волка. И когда волк упёрся лапами, путы стали лишь крепче, и чем больше он рвался, тем сильнее они врезались в его тело.

45...



Тогда все засмеялись, кроме Тюра: он ведь поплатился рукою».

Увидев, что волк связан надёжно, асы взяли конец пут, прозываемый Гельгья, и протянули его сквозь большую каменную плиту — она называется Гьелль, — и закопали ту плиту глубоко в землю. Потом они взяли большой камень, Твити, и зарыли его ещё глубже, привязав к нему конец пут. Волк страшно разевал пасть и метался, и хотел всех покусать. Они же просунули в пасть ему меч: рукоять уперлась под язык, а острие — в небо. И так распирает меч ему челюсть. Дико он воет, и бежит слюна из его пасти рекою, что зовётся Вон. И так он будет лежать, пока не придет конец света».

Тогда промолвил Ганглери: "Мерзких детей породил Локи, но большое могущество у этих детей. Отчего же не убили боги волка, если ждут они от него большого зла?" Высокий ответил: "Так чттили боги свое святилище и свой кров, что не хотели осквернять их волчьей кровью, хоть и гласят пророчества, что быть ему убийцей Одина"<sup>1</sup>.

В «Прорицании вёльвы» предсказано, что он убьёт бога Одина во время событий Рагнарёка, после чего сам будет убит сыном Одина Видаром.

Волк Фенрис — это гигантский волк, которому Боги велели жить с ними в их святилище. Поскольку свои устремления и молитвы северяне направляли на Север, есть основания полагать, что Боги держат волка где-то на севере.



Рис. 1. Крест из Госфорда, Камбрия, Англия.  
Обратите внимание на змеевидную природу тела волка

Миф о Фенресе также является мифом о том, как бог Тюр потерял руку. В «Речах Эйрика» (около 950 года н. э.) Один говорит: «Целую вечность волк, серый волк, взирает на трон богов». Эндрю Коллинз видит здесь косвенное указание на точку полюса и англосаксонскую традицию, в которой **Тюр представляет собой Полярную звезду**.

Тюр — скандинавский Марс, и также его часто ассоциируют с Ирминсулем германцев, или Мировым столпом, на котором, как полагают, покоится полюс мира. Также символом Тира считается руна Тейваз, которая выглядит как направленная вверх стрела. Тюра можно рассматривать как хранителя Мирового столпа, не дающего небесам рухнуть. В Саксонии Тюра называли Сакскнот, потому что он носил короткий меч с одним лезвием, и несложно было представить, как на острие его сакса вращаются небеса.



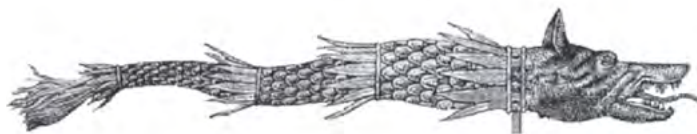
Рис. 2. Ископаемый клинок сакс и его реконструкция

В украинском фольклоре говорится, что созвездие Большой Медведицы — это упряжка из семи лошадей, которая тянет небесный столб и заставляет небеса вращаться. Каждую ночь черный пёс пытается перегрызть упряжь, чтобы освободить их и заставить рухнуть полюс мира, и каждую ночь он терпит неудачу. В других версиях мифа сказано, что пёс — это созвездие Малой Медведицы, и он каждую ночь пытается раскусить свои собственные пути, а когда он перегрызёт оковы, миру придёт конец.

<sup>1</sup> Цитируется преимущественно по переводу О.А. Смирницкой Изд. «Наука», 1970 (прим. переводчика).

Русский филолог В.В. Иванов упоминает сюжет из славянского фольклора, в котором кузнецы пытаются связать и заковать в цепи «ужасного пса»: «На всей территории Евразии этот мифологический комплекс... ассоциируется с Большой Медведицей... (и) со звездой поблизости от неё, представляемой как собака, несущая опасность для Вселенной». Лисья или волчья звезда Алькор — одна из звёзд Большой Медведицы — названа в честь представителя псовых.

Существует старая шотландская легенда, в которой говорится о «хвосте волка и конце вселенной». Легенда, как можно истолковать, предвещает, что мир «развалится», когда появится волчий хвост. На кончике хвоста маленького медведя, Малой Медведицы, находится путеводная звезда — Полярная звезда; другое название этой звезды — Киносура — собачий хвост.



*Рис. 3. Дакийский боевой флаг Драко или Дракон — обратите внимание на собачью голову на теле дракона*

Так к чему весь этот шум вокруг «конца света» при появлении этой собаки? Существует астрономическое явление, известное как «прецессия равноденствий», то есть видимое движение небесной проекции северного окончания земной оси (которая в настоящее время находится в точке Полярной звезды) по окружности с центром в северном полюсе эклиптики. Этот цикл прецессии длится около 25 920 лет, в течение которых несколько звёзд будут оказываться чрезвычайно близко к центру небесной сферы, в том числе наша сегодняшняя Полярная звезда, а также ранее занимавшие эту позицию — 32 Жирафа и звезда Тубан в Драконе.

Когда прецессия заставляет полюс удаляться от звезды-маркера, кажется, будто небо «срывается» со своей наглядной точки фиксации — внушая страх, что в буквальном смысле «небо падает». Картина, конечно, вполне могла бы выглядеть похожей на предвстие конца света, момент перед падением неба и встречей небес и земли.

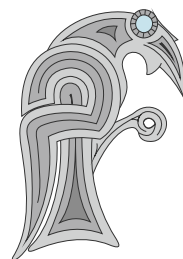
Именно это движение небесного полюса между различными звёздами-маркерами, расположенными по окружности прецессии, вдохновило на рассказы о собаках, волках, лошадях и медведях — всех их приковали или привязали в северном небе, где сейчас, захватив его центр, расположена наша нынешняя отметка полюса — Полярная звезда. В прошлом полярными побывали несколько звёзд, а также на протяжении многих сотен лет в центре северного неба не было никаких звёзд вообще.

Созвездия, которые окружают северный полюс неба, называются циркумполярными созвездиями. Это Большая Медведица, Малая Медведица, Цефей, Дракон, Кассиопея и Жираф (неизвестное в древности созвездие). Казалось бы, именно к этим созвездиям следует присмотреться, чтобы найти волка Фенриса.

Отто Рейтер в своей книге «Звёздное небо викингов»<sup>2</sup> пишет, что, согласно Одди Звёздному, одним из известных исландских созвездий была [Великая] Волчья Пасть, которую он описывает как Андромеду и Млечный Путь, заворачивающий от точки ветвления, т.е. большой полукруг звёзд от Пегаса до Лебедя. Раскрытые челюсти обращены к небесному полюсу, а Млечный Путь обтекает с обеих сторон этого предполагаемого волка в виде двух рек (Вон и Виль). Однако там нет руки Тюра, и «мега-созвездие» на самом деле не похоже на голову волка, а также единственное упоминание о реке Вон имеется только в Прозаической Эдде. Я считаю, что два данных пункта лишают гипотетическое «мега-созвездие» права на достоверность.

Поскольку Волк — гигантский, уместным выглядело бы одно из больших созвездий, и должна существовать некая очевидная ассоциация с откусыванием руки бога Тюра.

<sup>2</sup> Отто Зигфрид Рейтер «Звёздное небо викингов». Исследовательский клуб «Иное измерение», Москва, 2014 (прим. переводчика).





Тюр связан с Полярной звездой, поэтому, чтобы такое произошло, пасть волка Фенриса должна находиться к ней очень близко. В качестве дополнительной подсказки привожу рис. 1 — старинное (каменное) изображение волка Фенриса со змеевидным телом на кресте из Госфорта — и рис. 3 — древний дакийский боевой штандарт с собачьей головой на змееподобном теле.

Созвездие Большой Медведицы чрезвычайно древнее, и большинству из нас известна его часть в качестве «большого медведя». В нашей небесной сцене рукоятку ковша Большой Медведицы можно было бы рассмотреть как цепь, идущую от оков Глейпнир, которую поэтически называли «Гельгья». Цепь от оков прикреплена к «скале», образованной из звёзд, соседствующих с противоположной «ручке» Большой Медведицы стороной чаши, которая обычно создаёт «тело» медведя. Вместе с «чашей» большого медведя, которую можно идентифицировать как закрепляющий камень («Твити»), удерживающий цепь оков под большой каменной плитой («Гьёлль»), всё это выглядит как большая неправильной формы скала, на вершине которой находится меньший камень.

Пусть это заметно не на каждом изображении, но у созвездия Дракона, что извивается между маленьким и большим медведями, есть крупная голова, которая, если её правильно сориентировать, примет вид глаза. Изгиб драконьего хвоста выглядит гигантской волчьей мордой с пастью, нацеленной на Полярную звезду, а внутри «пасти» волка находится медвежонок, Малая Медведица, которую я идентифицировал как руку, и именно руку бога Тюра. Челюсти волка, представленные Драконом, расположены идеально, чтобы отрезать «руку» (черпак Малой Медведицы) от отмечающей полюс звезды. Конец хвоста Дракона лежит там, где слюна с языка волка образует реку Вон, которая, предположительно, впадает в близлежащий Млечный Путь, или, может быть, это просто крошечная речка.

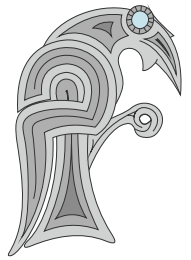
Эпизоды, когда волк Фенрис освободился от Дроми и «вырвался из Лединга», — это воспоминания том, как маркер полюса переходил от Тубана в Драконе к Жирафу-32, а затем от него к Полярной звезде. А где же Глейпнир? Глейпнир был сделан из шести вещей, которых не существует точно так же, как невидимых линий, соединяющих звезды в созвездия, поэтому мы должны искать созвездие, которое имеет шесть линий, соединяющих 7 звёзд. Кроме того, «Глейпнир» означает «открытый», поэтому нам нужно искать созвездие, которое «открыто» с одной стороны. Именно такое созвездие, идеально расположенное и удовлетворяющее этим требованиям, существует, оно называется *Corona Borealis*, Северная Корона. Оно состоит из 7 звёзд и 6 соединительных линий, и оно находится непосредственно на окружности «шеи» гигантского волка, и с его звёздами можно соединить ручку ковша «большого медведя», возможно, проведя линию через две звезды Волопаса. Я нарисовал его, не соединяя последнюю звезду *Corona Borealis* (которую можно было бы рассматривать как «шип» на собачьем ошейнике) с ручкой Большой Медведицы. Освобождение Фенриса-волка от Дроми и «избавление от Лединга» — память о движении полюса от Тубана к Жирафу, а затем оттуда к Полярной Звезде, где его и привязали в последний раз (в этом мифе) около 800 года нашей эры.

Не сумев избежать приковывания к скале, Фенрис откусывает руку Тюра — которой является Малая Медведица — маленький медведь или медвежонок.

В определённое время Дракон располагается таким образом, что челюсти Волка кажутся распахнутыми от горизонта до Полярной звезды, создавая впечатление, что волчью пасть распирает меч Тюра — символ небесной оси или «Мирового столпа».



Рис. 4. Волк Фенрис, Глейпнир, камни, которые удерживают его, и рука Тюра



# Психологическое и мифологическое единство бога Одина

Ричард Л. Олд  
Университет Иллинойса  
в Урбане-Шампейне,  
США

Перевод статьи выполнен силами  
Хранителей Традиции  
[https://vk.com/keepers\\_of\\_the\\_tradition](https://vk.com/keepers_of_the_tradition)

Изображение бога Одина Снорри Стурлусоном<sup>1</sup>, Старшей Эддой<sup>2</sup> и Саксоном Грамматиком<sup>3</sup> в крайней степени сложно и многогранно. Он одновременно бог магии, поэзии и смерти, родственник божествам плодородия, бог войны и отец богов и людей, имеющий репутацию непостоянной природы. Неудивительно, что он, благодаря современным исследованиям, получил множество трактовок и что отсутствует единая интерпретация, описывающая все его функции и характеристики. Дэвидсон<sup>4</sup> рассуждает о нем главным образом с точки зрения его функций бога войны и бога мертвых. Турвилль-Петр<sup>5</sup> рассматривает различные аспекты, а затем заявляет: «Один взял себе имена и функции других богов»<sup>6</sup>. У Дюмезиля<sup>7</sup> Один разделяет свою «первую функцию» — положение священника/ короля — с Тиром, подчеркиваются «магико-религиозные» аспекты Одина за счет других, особенно его положение бога войны и сходство с божествами плодородия. Тем не менее, позиция Одина как бога войны в источниках достаточно ясна, и доказательств теории трехфункциональности явно недостаточно

для заключения: «...на очень ранней стадии эволюции германского общества и по причинам не совсем понятным, первая функция была ассимилирована со второй, и только следы ее независимого существования... могут быть найдены»<sup>8</sup>. Фольке Стрём (Folke Ström)<sup>9</sup> считает аспект бога плодородия основным и, рассматривая различные символы плодородия, связанные с Одином, особенно лошадь, магические практики и поэтический экстаз Диониса, приходит к выводу, что Один является ипостасью древнего бога плодородия Фрейра. Хауген<sup>10</sup> кратко группирует разные качества Одина от патриарха богов и людей до бога магии в один комплекс, который можно грубо назвать «интеллектуальным», и противопоставляет его богу Тору, которого видит как отмеченного единственной характеристикой силы. Флек<sup>11</sup> концентрируется на способностях Одина как бога мудрости и видит в этом ключ к его власти в обществе богов. Он дает подробный отчет о приобретении знаний Одином и анализирует окружающий это приобретение символизм, заключая, что Один не просто является хранилищем мудрости, но скорее активно действует как источник

<sup>1</sup> Jean I. Young, перев., *The Prose Edda of Snorri Sturluson: Tales from Norse Mythology* (Berkeley: University of California Press, 1966).

<sup>2</sup> *The Poetic Edda*, перев. Henry Adams Bellows (New York: The American Scandinavian Foundation, 1968).

<sup>3</sup> Saxo Grammaticus, *The Nine Books of Danish History*, перев. Oliver Elton (London, Norroena Society, 1905).

<sup>4</sup> H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Baltimore, Maryland: Penguin Books, 1964).

<sup>5</sup> E. O. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964). "Odinn".

<sup>6</sup> Turville-Petre, стр. 62.

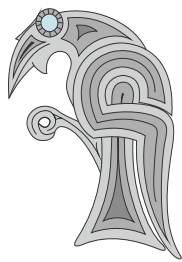
<sup>7</sup> C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley: University of California Press, 1966) стр. 12.

<sup>8</sup> Littleton, стр. 132.

<sup>9</sup> Folke Ström, "Diser, Nornor, Valkyrjor: Fruktbarhetskult och Sakralit Kungadöme i Norden," *Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar: Filologisk-Filosofiska Serien Fösta Delen* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1959).

<sup>10</sup> Einar Haugen, "The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil," *To Honor Roman Jacobson: Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday* (The Hague, Paris: Mouton, 1967).

<sup>11</sup> Jere Fleck, "Óðinn's Self-sacrifice-A New Interpretation I: The Ritual Inversion", *Scandinavian Studies*, 43, No. 2 (1971), 119-142. "Óðinn's Self-Sacrifice-A New Interpretation II: The Ritual Landscape," *Scandinavian Studies*, 43, No. 4 (1971), 385-413. "The 'Knowledge-Criterion' in the Grímnismál: The Case Against 'Shamanism' ", *Arkiv för nordisk filologi*, 86 (1971), 49-65.



знаний. Йоханнес Брэндтстед<sup>12</sup> говорит, что характеристики Одина охватывают широкий диапазон «от холодного цинизма до энтузиазма Диониса, от свирепости до экстаза».

И поэтому кажется, что современные ученые либо перечисляли различные аспекты Одина и рассматривали их по отдельности (Дэвидсон и Турвилль-Петр), либо выделяли конкретные аспекты бога и делали их центром своих интерпретаций положения Одина в скандинавской мифологии (Дюмезиль и Стрём). Цель этой статьи, таким образом, состоит в том, чтобы представить анализ характера и положения Одина в мифологической системе, который объяснит его разнообразные и порой явно противоречивые аспекты в единой структуре.

Чтобы прояснить единство характера Одина и поместить его в систему скандинавской мифологии, сначала необходимо принять дуалистическую или бинарную структуру скандинавской космологии. Аргументы в пользу дуалистической структуры уже убедительно представлены Хаугеном и неявно присутствуют в анализе Флека<sup>13</sup>. Для расшифровки мифологического символизма, окружающего явно запутанную и противоречивую фигуру этого бога, я буду использовать две психологические теории Эриха Нойманна, представленные в двух его книгах: «*Великая Мать: анализ архетипа*» (*The Great Mother: An Analysis of the Archetype*) и «*Происхождение и развитие сознания*» (*The Origins and History of Consciousness*). В этих работах Нойманн также доказывает дуалистическую в целом структуру человеческой психики и, следовательно, человеческого восприятия себя и вселенной. В идеальном состоянии две противоположные половины психики взаимозависимы, каждая вносит вклад и общается с другой половиной, а вместе они действуют как единое целое. В ходе человеческой истории эта структура дала начало богатству символизма, представляющему как полюса психики, так и синтез объединенного состояния. Полюсы, бессознательная и сознательная части разума, традиционно представлены в виде множества пар противоположностей, наиболее часто встречающейся из которых является противопоставление секса с женщиной сексу с мужчиной, представляющих, соответственно, подсознание и сознание.

Применяя основную теорию Нойманна и используя его интерпретации различных ми-

фологических и культурных феноменов, можно представить Одина как символ объединяющей связи, соединяющей две противоположные половины психики. Его можно считать переносчиком информации от одного полюса к другому, единой и последовательной фигурой, по праву занимающей центральное положение в скандинавском пантеоне. Краткое изложение теорий Нойманна облегчит дальнейшее понимание.

Нойманн описывает исходное психологическое состояние как состоящее из бессознательного ума с его интуитивными мыслительными процессами. Он называет это состояние матриархальным, потому что видит его наиболее ярко иллюстрируемым в матриархальных обществах, организованных вокруг богини плодородия, которая управляет посредством природы. Из этого состояния в процессе эволюции развивается сознательный разум с его рациональным, противопоставляемым интуитивному, процессом мышления и способностью к абстракции. Нойманн называет это государство патриархальным, потому что оно реализуется в патриархальном обществе вокруг абстрактного мужского бога, который правит по законам и отрицает любую связь с матриархальным миром бессознательного. Это часто символизируется мужским богом, подобным христианскому, который создал всё, в том числе человека мужского пола, от которого появилась первая женщина; изменение и отрицание естественного порядка вещей, отражающее отвращение к миру бессознательного, ассоциируется с женским плодородием<sup>14</sup>. Затем мужской бог клеймит связь с женским плодородием, матриархальными обществами и бессознательным как зло и хаос, которые в христианстве символизируются обвинением человека в непослушании и последующим наложением богом проклятия на Еву и на ее стремление к плодovitости с фаллическим змеем<sup>15</sup>. Два психических состояния являются противоположными и антагонистическими. Результатом этого является необходимость восстановления связи между двумя противоположными психическими состояниями: а) для предотвращения застоя от изолированного излишества в абстрактном или физическом и б) для удержания конфликтующих фракций от разрушения личности или общества, в которых они существуют. В предисловии к своему исследованию в книге «Великая мать» Нойманн объясняет причины написания работы следующим образом:

<sup>14</sup> Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, перев. R. F. C. Hull, Bollingen Series, No. 42, (New York: Bollingen Foundation, 1954), стр. 141-4.

<sup>15</sup> Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, перев. Ralph Manheim, Bollingen Series, No. 47, Second Edition (New York: Bollingen Foundation, 1955), стр. 50.

<sup>12</sup> Johannes Brøndsted, *The Vikings*, перев. Kalle Skor (London: Penguin Books, 1965), стр. 275.

<sup>13</sup> Jere Fleck, "Óðinn's Self-Sacrifice-A New Interpretation I and II".

...угрозы для современно человечества во многом появляются из-за одностороннего патриархального развития мужского интеллектуального сознания, которое больше не уравновешено матриархальным миром души. В этом смысле описание архетипически-психического мира Женского, предпринятое в этой работе, также является вкладом в будущую терапию культуры.

Западное человечество должно достичь синтеза, включающего женский мир — который тоже односторонен в своей изоляции. Только тогда отдельный человек будет способен развить психическую целостность, которая крайне необходима...<sup>16</sup>

К. Г. Юнг, предшественник и учитель Нойманна, следующим образом говорит о процессе восстановления связи между бессознательным и сознательным и о синтезе:

У каждого периода есть свои отклонения, свои предрассудки и свои психические заболевания. Эпоха подобна личности; у нее есть свои границы сознательного мировоззрения, и потому требуется компенсационная корректировка. Это достигается за счет того, что поэт, провидец, лидер позволяет себе руководствоваться невыраженными желаниями своего времени и показывает путь... достижения того, что все... ожидают<sup>17</sup>.

Дуалистическое разделение скандинавской космологии вполне очевидно при разделении общества богов на Асов и Ванов. Эти противоборствующие группы богов, последние из которых в значительной степени отмечены связью с плодородием и матриархальной практикой браков между родственниками, сражаются друг с другом, пока не заходят в тупик. Концепция синтеза присутствует в завершении войны, в которой обе стороны соглашаются на обмен заложниками в знак примирения. Этот знак — Квасир, созданный смешиванием плевка обеих групп богов. Впоследствии Квасира убивают, и его кровь становится медом поэзии, эссенцией синтеза. Затем мед выпивается Одином, который на это время становится символом синтеза двух полюсов. Именно Один, а не Квасир, несет силу этого символа в скандинавской мифологии, потому что он продолжает действовать в обществах богов после смерти Квасира, и потому больше нет упоминаний о Ванах, за исключением заложников, переданных Асам, как указано в мифологии.

<sup>16</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. xlii.

<sup>17</sup> Morris Philipson, *An Outline of Jungian Aesthetics* (Chicago: Northwestern University Press, 1957), стр. 128.

Теперь у нас есть божественное сообщество, состоящее из Асов, и несколько заложников из Ванов (которых иногда называют Асами)<sup>18</sup>, причем только Один несет отпечаток объединения этих двух групп.

В целях установления Одина как символа посреднического синтеза двух психических полюсов, необходимо показать, во-первых, что в его характере присутствуют аспекты обеих психологических сущностей, то есть в нем нет доминирования одного аспекта над другим; и, во-вторых, что его натура в целом действительно исполняет функцию посредника в рамках культуры, описанной в скандинавской мифологии. На следующих страницах будут обсуждаться существенные моменты различных функций, действий и характеристик Одина в связи с их отношением к одной или обеим половинкам психической дихотомии, чтобы продемонстрировать его основной характер как синтез двух крайностей.

Взаимоотношения Одина с женским миром матриархального бессознательного установить несложно. Фактически, отношения, кажется, были predeterminedены в собственном мифологическом мире Одина. Они очевидны в повествовании Саксона Грамматика об изгнании Одина из компании богов за его постыдное поведение при уходе за Ринд, когда он замаскировался под женщину<sup>19</sup>. Они также просвечивают в обвинении Локи в том, что у Одина «не мужская душа» (в отечественном переводе «муж женовидный» — прим.)<sup>20</sup> и в насмешке Тора о «женском» (в англоязычном переводе используется «*womanish Harbarth*», тогда как в отечественном «*Харбард срамной*», см. строфу 27 — прим.)<sup>21</sup>. С ними связан характерный наряд Одина — плащ или мантия. У Саксона Грамматика он предстает перед Харальдом «закутан ... в мохнатый плащ» (перевод взят из книги «*Деяния данов*» Т. 1, стр. 264 — прим.)<sup>22</sup>, и в «Речах Гримнира» он «был в синем плаще»<sup>23</sup>. Нойманн рассматривает плащ как женский символ укрытия и защиты<sup>24</sup>. Теории Нойманна связывают женоподобность и женское облачение Одина с его способностями бога магии и с его шаманическим путем приобретения знаний, который будет обсуждаться ниже. Он заявляет: «... мужчина-шаман или провидец в высокой степени «женственен»... И по этой причине он часто появляется в женском одеянии»<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> Haugen, стр. 860.

<sup>19</sup> Saxo Grammaticus, стр. 196.

<sup>20</sup> *The Poetic Edda*, "Lokasenna", стр. 160.24.

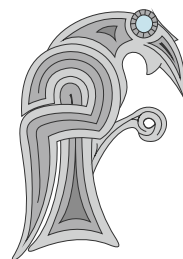
<sup>21</sup> *The Poetic Edda*, "Harbarthsljóth", стр. 130.27.

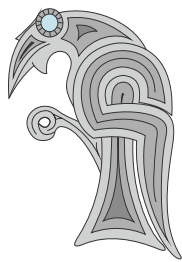
<sup>22</sup> Saxo Grammaticus, стр. 458.

<sup>23</sup> *The Poetic Edda*, "Grimnismol", стр. 86.

<sup>24</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 331.

<sup>25</sup> *Ibid.*, стр. 296.





Смерть как окончательный разрушитель жизни также является окончательным разрушителем сознания и мысли. Земля мертвых, подземный мир или Нифльхель являются не только хранилищем всей жизни, но и хранилищем всех знаний и, следовательно, объектом практики извлечения мудрости из земли мертвых. Нойманн считает землю мертвых преимущественно символом бессознательного<sup>26</sup>. Визит в земли мертвых и успешное возвращение рассматривается не только как символ возникновения сознания из бессознательного<sup>27</sup>, но и как символ усилий сознательного разума в получении пользы от интуитивных процессов бессознательного. Нойманн сообщает: «... когда сознание и разум не могут ... быть использованы для разрешения ситуации, мужчина возвращается к мудрости бессознательного ... и таким образом бессознательное пробуждается и приводится в движение в обряде и культе»<sup>28</sup>. Один использует эту практику много раз. Он вызывает Вёльву, чтобы обратиться к ее мудрости в «Прорицании вёльвы»<sup>29</sup>. Он скачет на своем коне, Слейпнире, в Нифльхель, чтобы пробудить мудрую женщину из ее могилы в «Снах Бальдра»<sup>30</sup>. Он получает знания от отрубленной головы Мимира<sup>31</sup>. Однако, что более важно, Один умирает сам в самопожертвовании, чтобы получить знание рун<sup>32</sup>. Нойманн комментирует так:

Очевидно, что здесь жертвоприношение, смерть, перерождение и мудрость переплетаются на новом плане. Древо жизни, крест и виселица — это двойственные формы материнского древа. Вися на дереве, дитя древесной матери проходит через смерть, но получает от нее бессмертие, что позволяет ему вознестись к ее бессмертным небесам, где он соучаствует ее сущности как дарующей мудрость, как Софии. Жертвоприношение и страдание — это предварительные требования даруемой ею трансформации, и этот закон умирания и становления является важнейшей частью мудрости Великой Богини живых созданий, бо-

<sup>26</sup> *Ibid.* стр. 48, 80, 149, 170-1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, стр. 174 and Neumann, *Origins and History of the Consciousness*, стр. 161, 165.

<sup>28</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 295.

<sup>29</sup> *The Poetic Edda*, "Voluspo", Intro. стр. 1.

<sup>30</sup> *The Poetic Edda*, "Baldrs Draumar", стр. 196.2,3,4.

<sup>31</sup> Нойманн в *The Great Mother*, стр. 251, связывает отношение Один-Мимир с матриархальной системой еще одним способом. Цитируя книгу Мартина Нинка (Martin Ninck) *Wodan und Germanisches Schicksalsglaube*, он интерпретирует Мимира как символ древней концепции судьбы, общей для матриархальных обществ.

<sup>32</sup> *The Poetic Edda*, "Hovamol", стр. 60-1, 139-140.

гини всякого роста, как физического, так и психического<sup>33</sup>.

Другим источником магических знаний Одина является сын Бельторна<sup>34</sup>, которого Турвилль-Петр идентифицирует как дядю со стороны матери Одина<sup>35</sup>. В матриархальном обществе хранилище мудрости и власти — дядя по материнской линии. Именно через него молодой мужчина посвящен во взрослую жизнь, и именно через него он проходит испытания<sup>36</sup>. Примечательно, что Один рассказывает о получении девяти песен от своего дяди в строфе сразу после рассказа о своем жертвенном повешении. Это может указывать на то, что фигура дяди руководила обрядом посвящения Одина в таинства матриархата, и что песни были преподнесены как дар инициации в награду за возвращение Одина из мертвых<sup>37</sup>. Как говорилось ранее, удачное возвращение из мертвых символизирует появление сознания из бессознательного и акт интеграции содержимого бессознательного в сознание. Таким образом, фигура Одина, бога магии и носителя знаний из мира мертвых, является символом интеграции интуитивного знания бессознательного разума в сознание и частью его общей роли в качестве символизации посреднического синтеза двух противоположных психических сил<sup>38</sup>.

Положение Одина как бога поэзии служит той же цели. Нойманн цитирует интерпретацию истории похищения меда поэзии Мартина Нинка и следует его анализу. Говоря о даре поэзии, Нинк заявляет:

Этот дар тоже имеет женский источник, что полностью осознавали древние. Гуннлёд выносит ему чашу после трех ночей брака во тьме горы; по призыву Одина вельва поет основной стих Эдды: поэзия — это ткачество, вязание, вышивание, связывание, стягивание, что подтверждается множеством слов в германском языке, отсюда занятие норн, хотя даже в руках вельвы необходимо присутствие мужского веретена, чтобы «пробудить» и «вознести» песню<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 252.

<sup>34</sup> *The Poetic Edda*, "Hovamol", стр. 61, 141.

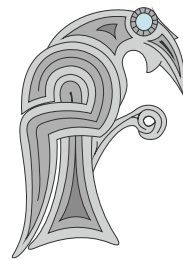
<sup>35</sup> Turville-Petre, стр. 49.

<sup>36</sup> Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, стр. 182.

<sup>37</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 174 и *The Origins and History of Consciousness*, стр. 161-65.

<sup>38</sup> Флек тоже рассматривает самопожертвование Одина как инициацию и как посвящение в знание. Хотя его анализ символизма, окружающего жертву, основан на других теориях, он также зависит от сексуальной дихотомии, которая символизирует полярные крайности скандинавской космологии.

<sup>39</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 304-5, и Martin Ninck, стр. 198.



Мужской посох в истории Снорри символизируется буравом Бёльверка, Рати<sup>40</sup>, с помощью которого Бёльверк проникает в обитель Гуннлёд в виде змея. Передача мудрости от бессознательного, символизируемого женской фигурой, обитающей в подземной пещере<sup>41</sup>, происходит, когда Один сбегает в виде орла, выпив мёд поэзии, а затем извергает его для использования как богами, так и людьми<sup>42</sup>. Нойманн приравнивает орла к солнцу как символу сознания<sup>43</sup> в анализе других мифологий. Это равенство дает ключ к интерпретации побега Одина как к символу удаления содержимого бессознательного разума через полет сознания.

Положение Одина как бога смерти естественно и неизбежно вытекает из его статуса бога войны. Есть, однако, еще один аспект в этом вопросе, который напрямую связан с его близостью к божествам плодородия. Что, в свою очередь, напрямую связано с его самопожертвованием в стремлении к знаниям<sup>44</sup>. Ранее цитируемое заявление Нойманна о матриархальном законе, требующем страданий и жертв в качестве предпосылки для всех форм роста, относится к собственному росту и развитию Одина в его роли бога войны и предводителя противостояния силам хаоса в Рагнарёк. Те, кого Один забирает себе, по-видимому, относятся к числу защитников, находящихся в Вальхалле для подготовки в финальной битве. Интересным аспектом является форма жертвы, которую требует Один. В описании жертвоприношения конунга Викара, найденном в *Sage о Гаутреке*, Один дает Старкаду конкретные указания, что конунг следует повесить и ранить копьем. Хотя версия Саксона отличается деталями, в ней говорится, что конунг был повешен и пронзен сталью (*петля на шее конунга была из гибких прутьев, а когда конунг бился в предсмертных судорогах, Старкад прервал его жизнь мечом; см. «Саксон Грамматик. Деяния Данов. В 2-х т.», т. 1, стр. 205 — прим. перев.*). Это почти точная копия собственной жертвы Одина, как описано в «Речах Высокого», что было отмечено Турвилль-Петром<sup>45</sup>. Стрём обсуждает мотив жертвоприношения через повешение и связывает его с обрядами плодородия, особенно с обрядами Фрейра. Нойманн соглашается, что этот тип жертвоприношения указывает на ритуалы плодородия матриархальных обществ, и подробно описывает сексуальный

подтекст этой формы смерти, который делает ее предпочтительной для таких обрядов и для психологических состояний, которые его вызывают<sup>46</sup>. Копье, однако, является новым элементом, обычно не связанным с матриархальными жертвами. Очевидно, что оно фаллическое по форме и производит совершенно иную форму смерти, чем удушение петлей, отражающую факт, что Один не просто фигура плодородия, связанная с бессознательным, но скорее представление о силах как бессознательного, так и сознательного разума. Другие ритуалы смерти, приписываемые Одину, подчеркивают патриархальный или сознательный аспект его роли бога смерти. Кровавый орел, как указано в *Sage об оркнейцах* и *Sage о Рагнаре Кожаные Штаны и его сыновьях*, является жертвенной параллелью к богу как орлу и должен также рассматриваться как символ сознания. Ритуальное сжигание мертвых, связанное с Одним<sup>47</sup>, дает еще одно четкое указание на то, что его роль как бога смерти связана как с сознанием, так и с бессознательным. Нойманн утверждает, что «повсеместно значение света и огня приписывается божественному сыну...»<sup>48</sup>, и идентифицирует огонь как еще один символ патриархального сознания<sup>49</sup>. Очевидно, что роль Одина как бога смерти имеет дополнительное измерение помимо традиционного божества плодородия, и что такой анализ, как у Стрёма, который концентрируется на мотиве жертвоприношения через повешение, оставляет нетронутыми те аспекты смертных обрядов Одина, которые указывают на бога с совершенно иной природой. Действительно, после нижеследующего обсуждения посвящения Одина в огне, станет видно, что обряды смерти этого бога параллельны с его собственными обрядами посвящения и преобразованиями, смертью через повешение и увечья, смертью в образе орла и смертью или погребениями через огонь. Каждый обряд точно параллелен одному из собственных отношений Одина к психическим полюсам. Во-первых, это получение знания от бессознательного через самопожертвование в «Речах Высокого»; во-вторых, приобретение и передача знаний сознанию в полете орла в *Младшей Эдде*; и, в-третьих, достижение вершины сознательного знания через испытание огнем в «Речах Гримнира». Петля и копье символизируют двойственную природу бога, орел символизирует

<sup>40</sup> *The Prose Edda*, стр. 102.

<sup>41</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 44-6.

<sup>42</sup> *The Prose Edda*, стр. 102.

<sup>43</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 183, 57.

<sup>44</sup> *The Poetic Edda*, "Hovamol", стр. 60.139.

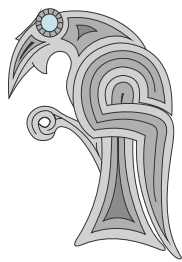
<sup>45</sup> Turville-Petre, стр. 45.

<sup>46</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 252.

<sup>47</sup> Davidson, стр. 51, 52, 54, 148, 152.

<sup>48</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 311.

<sup>49</sup> Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, стр. 143.



подвижность от одного полюса к другому, огонь представляет силы сознания.

Теперь необходимо обсудить те аспекты характера Одина, которые однозначно символизируют сознание. Во-первых, его роль отца богов и людей. Говоря об эволюционном процессе, посредством которого развивается сознание, Нойманн утверждает:

Начиная с финального продукта этого процесса развития, с сознания, с которым оно себя отождествляет, мужское начинает отрицать генетический принцип, который и есть основной принцип матриархального мира. Или, мифологически говоря, он убивает свою мать и предпринимает патриархальную переоценку, по которой сын, отождествленный с отцом, делает себя источником, из которого Женское — как Ева, появляющаяся из ребра Адама, — происходит духовным и противоестественным образом<sup>50</sup>.

Описание Снорри в Младшей Эдде<sup>51</sup> точно этому соответствует. Генетический принцип матриархата представлен в появлении трех изначальных существ: Имира, Бури и Аудумлы — из союза противоположных сил тепла и холода. Матерубийство совершается, когда Один и его братья убивают Имира, прародителя их матери Бестлы, и, вероятно, саму Бестлу, так как никто из расы великанов не смог избежать потопа из крови Имира, кроме семьи Бергельмира. Отрицание и патриархальная переоценка происходят, когда братья из тела мертвого Имира создают вселенную, из плоти — землю, первую дочь Одина и жену, от которой появляется Тор, символ мужской силы и могущества. Нойманн далее заявляет: «Патриархальное сознание начинается с точки зрения, что дух вечен *a priori*; что дух был в начале»<sup>52</sup>. Хранилище этого духа идентифицируется как Один через его дар *ǫnd*, «дыхание, дух, душа», первому мужчине и женщине, которые были созданы, согласно рассказу Снорри, Одним и его братьями из кусков дерева на берегу.

Способность абстрагироваться или способность анализировать вход в сознательный разум из бессознательного, в его отдельные компоненты, и объединять их в непротиворечивое мировоззрение является одним из наиболее сложных и центральных аспектов сознания, как это видит Нойманн<sup>53</sup>. Эта

способность представлена Одним в его роли бога войны. Как предположил Турвилль-Петр<sup>54</sup>, основанием роли бога войны является необходимость защиты общества богов от Рагнарёка. Знающий о грозящей опасности бессознательного в лице вёльвы, Один разрабатывает стратегию увеличения сил богов героями и эйнхериями, павшими в битвах. Он отдает победу сражающимся людям не согласно справедливости или этике, а скорее согласно собственной стратегии привлечения к себе тех, кто лучше всего способен помочь ему в защите богов. Именно по этой причине он имеет репутацию сеятеля раздора среди мужчин. Его способности военного теоретика в менее великом масштабе хорошо описаны Саксоном, например, его дар секрета формирования боевого клина Харальду Боезубу<sup>55</sup>.

Другой пример способности Одина интерпретировать содержание бессознательного и переводить информацию в последовательное и эффективное мировоззрение или план действий можно найти в том, как Один начал мстить за Бальдра. Осведомленный интуитивными процессами бессознательного, представленными мудрой женщиной в «Снах Бальдра» или финским предсказателем Ростьофом (см. «Саксон Грамматик. Деяния Данов. В 2-х т.», т.1, стр. 99 — прим. перев.), о возможности отомстить одному сыну через порождение другого, Один придумывает и запускает события, описанные у Саксона<sup>56</sup>. Хотя позиция военного теоретика не полностью совпадает с позицией соблазнителя, реакция Одина на информацию из бессознательного в обоих случаях совершенно параллельна.

Есть несколько других аспектов характера Одина, которые, хоть и не связаны с какой-либо частью его божественности, являются важными сторонами его бытия и должны обсуждаться с точки зрения символов сознания Нойманна. Это отношение Одина к обрядам посвящения, которые Нойманн называет «высшей мужественностью»<sup>57</sup>. Первый из них касается огня и мудрости. Нойманн описывает обряды посвящения следующим образом:

Огонь и другие символы бодрствования и бдительности играют важную роль в обрядах инициации, где юноши должны "бодрствовать и наблюдать", то есть учиться одолевать тело и инерцию бессознательного, борясь с усталостью.

<sup>50</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 58.

<sup>51</sup> *The Prose Edda*, "The Deluding of Gylfi", стр. 33.

<sup>52</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 58.

<sup>53</sup> Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, стр. 328, 335.

<sup>54</sup> Turville-Petre, стр. 53.

<sup>55</sup> Saxo Grammaticus, стр. 458.

<sup>56</sup> *Ibid.* стр. 192.

<sup>57</sup> Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, стр. 141.

Сохранение бодрствующего состояния и выносливость по отношению к страху, голоду и боли выступают вместе как существенные элементы укрепления Эго и тренировки воли. К тому же, обучение и посвящение в передаваемые из поколения в поколение знания в такой же мере являются частью обрядов, как и свидетельством силы воли, которая должна быть передана. Критерием мужественности является неустрашимая воля, способность быстро встать на защиту Эго и сознания, если возникает необходимость, и способность подчинять себе бессознательные импульсы и детские страхи<sup>58</sup>.

Если жертвоприношение через повешение и последующее обретение знания в «Речах Высокого» следует считать ритуалом посвящения в мудрость бессознательного, то, действительно, «Речи Гримнира» представляют собой ритуал посвящения в высшую мудрость сознания. В этих строках Один страдает от двух огней, насколько горячих, что они поджигают его плащ. На протяжении этого мучения он рассказывает о богах. Огонь представляет собой огонь кремации, упомянутый выше, и указывает на жертвоприношение путем сожжения, что напрямую соотносится с жертвой через повешение в «Речах Высокого». Потеря плаща символизирует тот факт, что герой больше не зависит от бессознательного как источника защиты и знания. Его рассказ показывает, что ему больше не нужно искать знания, он сам стал источником<sup>59</sup>. Его сознание возникло как самостоятельная сущность. «К расе богов я поднял лицо, / И пробудился от помощи, в которой нуждался; / Всем богам послание отправлено...»<sup>60</sup>. Далее следует список имен Одина, среди которых «Vagr» — «Бодрствующий». Понятно, что Один стал всем, чему можно дать название, воплощением патриархального *a priori* духа. «...и всё, сдается мне, является именами ни для кого, кроме меня» (в отечественном переводе «все имена стали мной неизбежно», см. «Речи Гримнира» — прим. перев.)<sup>61</sup>. Ирония разрушительна, если учесть, что посвященный пережил пламя и достиг вершины сознательных усилий,

тогда как инициатор, Гейррэд, поддался пьянству, символизирующему разрушительные способности бессознательного<sup>62</sup>, и в качестве наказания получил смерть.

Другим вопросом, затрагивающим обряды посвящения, существенным для любого обсуждения Одина, является его глаз. Нойманн говорит:

Введение в мужскую обитель, где Эго осознает себя, — это «таинство», вознаграждающее секретными знаниями, которые всегда окружают «высшую мужественность». Подразумеваемая здесь высшая мужественность не имеет никакого фаллического или хтонического акцента; ее содержание — не сексуальность, как во многих инициациях девушек, а противоположный полюс, дух, который появляется вместе со светом, солнцем, головой и глазом как символами сознания<sup>63</sup>.

Репутация Одина как самого пронзительного из богов, несмотря на его отсутствующий глаз, и его способность видеть весь мир и понимать все, что он видит, сидя на своем троне<sup>64</sup>, указывает на то, что он действительно достиг высочайших способностей сознания.

В этом фрагменте мы увидели, что многие из характеристик и действий Одина показывают, что он обладает высоким мастерством в обеих крайностях психологической полярности Нойманна, в то время как другие показывают его в центральном положении между полюсами, обладающими одновременным сходством с обоими. Его путешествия в земли мертвых и обратно показывают его мастерство бессознательного. Его выживание в испытании огнем и заявление, что он — всё, что можно назвать, показывают его персонификацию сознания. Однако его функции бога поэзии, войны и смерти показывают его медиальное положение, поскольку они часто изображают его как посланника или посредника между двумя противоположными крайностями. Именно из этой комбинации способностей Один черпает свою репутацию ненадежного и капризного бога. С матриархальной стороны это является результатом того факта, что в процессе получения доступа к содержанию бессознательного сознательный разум подавляется и отрицается, создавая состояние одержимости, во время которого индивид находится во власти бессознательного.

<sup>58</sup> Ibid., стр. 143.

<sup>59</sup> Аргументы Флека в «The 'Knowledge Criterion' in *Grímnismál*» поддерживают это прочтение, поскольку он указывает, что восприятие действий Одина в этом стихе как простого «шаманства промеж огней» является всего лишь поспешным отказом от привнесения новой позиции Одина как ликующего бога, ставшего источником, а не искателем знаний. Jere Fleck, "The 'Knowledge Criterion' in *Grímnismál*: A Case Against Shamanism", *Arkiv för Nordisk Filologi*, 86 (1971), p. 64-5.

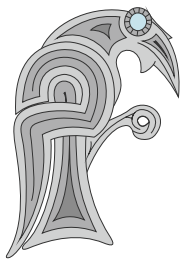
<sup>60</sup> *The poetic Edda*, "Grimnismol", стр. 102.45.

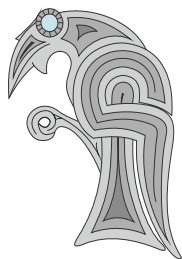
<sup>61</sup> Ibid., стр. 105-54.

<sup>62</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 74.

<sup>63</sup> Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, стр. 141-2.

<sup>64</sup> *The Prose Edda*, "The Deluding of Gylfi", стр. 37.





Зависимость от... бессознательного — это неизменная истина; изменяется только отношение мужчин к ней. На матриархальной фазе мужчина подчеркнута подчинен, подавлен и попран. Мужчина воспринимает эту попирающую его силу не как нечто свое, а как нечто «иное», чужое.... .. мужчина возносится.... существованием в видении, экстазе.... до состояния «вне себя», в котором он оказывается инструментом высших сил, «добрых» или «злых»<sup>65</sup>.

Нойманн следует линии рассуждений, аналогичной этимологии Яна де Фриса, и полагает, что именно благодаря своей способности достичь такого состояния Один получил свое имя<sup>66</sup>, что связано с древнегерманским *wuot*, «ярость»<sup>67</sup>. С патриархальной стороны эта репутация капризности связана с его способностью к абстракции. Его способность и желание подчинить человеческие дела более высокому плану, как, например, военная стратегия против Рагнарёка, параллельна подчинению человеческих дел высшему замыслу мильтоновского бога, в котором его сын играет роль божественного спасителя. Эта способность создает Одину репутацию непостоянства и жестокости среди воинов, которые должны зависеть от него, так же, как она создается и для Иеговы теми, кто читает «Потерянный рай» с точки зрения человека, вынужденного зависеть от этого бога.

Прежде чем закончить, я хотел бы заявить, что отнюдь не обязательно рассматривать древнескандинавскую космологию только в терминах наборов противоположностей, используемых Нойманном: женский / мужской, матриархальный / патриархальный, бессознательный / сознательный и т. д., для того чтобы эти термины были полезны для изучения структуры космологии. На самом деле полезность теорий Нойманна или любой теории в этом отношении заключается в том, что они предоставляют критерий и инструментарий для освещения набора символов, из которого ранее было неудобно извлекать содержание. Опасность заключается не в использовании теоретического материала, независимо от того, насколько он далек от предмета исходного текста, а в том, чтобы делать заявления на основе голой теории без адекватной поддержки в предмете анализа. Я полагаю, что эта работа предоста-

вила достаточно доказательств существования такой поддержки в древнескандинавской мифологии, и что иными заинтересованными в рассмотрении этого вопроса могут быть приведены дополнительные примеры вспомогательного материала. После того как установлено наличие поддержки, нужно всегда спрашивать, имеет ли значение результат. В данном разрезе создание единой картины для характера Одина и размещение этой фигуры в общей структуре космологии или мировоззрения древнескандинавского пантеона можно рассматривать лишь в качестве прогресса по сравнению с имевшейся ранее коллекцией зачастую противоречивых фрагментов.

Единственным достойным этого анализа выводом является следующая цитата из Саксона Грамматика:

...стоит знать, что в древние времена существовало три вида магов, которые благодаря разнообразным способностям совершали удивительные чудеса. Первыми из них были люди чудовищного происхождения, которых называли древними великанами .... Те, кто пришел после них, были первыми, кто приобрел навык гадания по внутренностям и достиг искусства прорицания. Они превзошли первых по пытливости ума настолько, насколько отстали от них телами. Между ними и великанами велись постоянные войны за господство, пока, наконец, колдуны не одержали победу, не покорили племя великанов оружием и не только приобрели привилегию правления, но и стали называться богами. Оба рода обладали чрезвычайным умением обманывать зрение, знали, как скрывать свои лица и менять внешность, скрывая свое происхождение ... Но третий тип людей, возникший из естественного союза первых двух, не соответствовал своим родителям ни по размеру тела, ни по уровню магических искусств; но все же они считались божествами среди одураченных ими умов<sup>68</sup>.

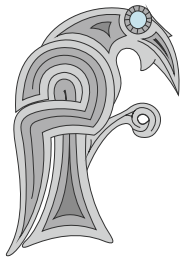
Таким образом, характер Одина не полностью отвечает природе бессознательного или сознания, а скорее проистекает из естественного союза и слияния обоих, дурачит человеческий разум, но служит потребностям общества скандинавских богов как объединение двух противоположных сил, является символом соединения, которое Нойманн считает столь необходимым для выживания.

<sup>65</sup> Neumann, *The Great Mother*, стр. 303-4.

<sup>66</sup> *Ibid.*, стр. 297.

<sup>67</sup> Jan De Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, (Leiden: E. J. Brill, 1962), стр. 416; также, De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II, §400 & 410 (Berlin, 1957).

<sup>68</sup> Saxo Grammaticus, стр. 102-3.



# Рождественская ночь (Jólanóttin)

Перевод: Ольга МАРКЕЛОВА

***Рождество празднуют, разумеется, все: этот праздник — родитель всех остальных; он приносит немало радости детям, которые так жаждут видеть как можно больше свечей — а их зажигают и в церквях, и в домах. Но этот праздник света бывает не только у людей, а также и у альвов: их жилища в это время украшались огнями, и в них без усталости плясали и играли на музыкальных инструментах.***

Переняли ли люди обычай плясать викиваки под рождество (как будет сказано позже) от альвов или нет, ясно одно: у людей рождество тоже было и остаётся самым настоящим праздником света. В древности был такой обычай: в канун рождества и в канун нового года хозяйки тщательно подметали весь дом вплоть до закоулков, затем ставили в каждый уголок и в каждый закуток по огоньку, чтоб нигде не было тени, и тем самым приветствовали альвов, проходивших мимо или переезжавших на новые квартиры в новогоднюю ночь. Наведя чистоту и расставив лампы и свечи, хозяйки выходили из дома и обходили его кругом (как утверждают иные, трижды) и «приглашали альвов», приговаривая: «Кто хочет — придите, кто хочет — останьтесь, а кто хочет — уйдите, мне и моим без вреда». Вдобавок к этим словам женщины иногда ставили на стол в доме угощение и вино для альвов, и, по рассказам, к утру угощение всегда исчезало. Возможно, сейчас альвов гораздо чаще приглашают и выставляют для них угощение в канун нового года, чем в канун рождества, но в рождественскую ночь огней отнюдь не меньше, чем в новогоднюю. Когда в эти вечера люди ложились спать, хозяйка всегда следила, чтоб ни один огонёк не погас, а если какой-то и догорал, то ставила новую свечку или вновь заправляла лампу, чтоб огонь горел всю ночь, до тех пор, пока на дворе снова не станет светло. И поныне в некоторых местностях страны сохраняется обычай в обе эти ночи оставлять свет над людьми в бадстове, даже если там все спят. И хотя огонь в каждом углу больше уже не зажигают, во многих местах в каждый из этих вечеров, но прежде всего — в канун рождества, всем в доме от мала до велика дарят по свече. Такая свеча называется «рождественской» или «новогодней».

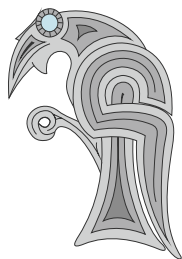
И всё же люди не могли позволить себе совсем беспечно предаться празднованию: ведь они верили, что кроме рождественников (о которых речь уже шла) в это время ходит чудище под названием «рождественский кот». Правда, он не причинял вреда тем, у кого была какая-нибудь обновка, чтоб надеть в канун рождества, — а все те, кому не доставалось новой одежды, «отправлялись рождественскому коту»\*: он забирал (съедал?) их самих или их рождественскую порцию — и если только её, то считалось, что люди ещё дёшево отделались. «Рождественской порцией» называлась еда (мясо с топлёным жиром и пр.), которая в канун рождества выдавалась на праздник каждому домочадцу\*\*. Поэтому все — и дети, и работники — старались заполучить у хозяина какую-нибудь новую одежду к рождеству, чтоб не попасться рождественскому коту или чтоб он не слопал их угощение. А если детям и работникам удавалось получить и обновку, и большую порцию, и свечку в придачу, а самое главное — не угодить в лапы к рождественскому коту, — стоит ли удивляться, что в старину на рождество царило такое веселье! Вот что поётся в песне, как на рождество веселятся дети:

57...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



Надо хлебца детям дать  
в рождество под вечер.  
И обновки схлопотать,  
и зажечь им свечи.  
Много мяса даст баран,  
что бродил на воле.  
Не страшна и Грила нам:  
околела в поле!

А ещё рождественская ночь была замечательна тем, что в неё чаще всего сидели на расставках и обычно плясали викиваки.

*\*) Или «одевали рождественского кота», как говорят на севере страны. Кое-где (в Боргарфьорде) рассказывают, что тем, кто на рождество не получил обновок, вдобавок назначали такое наказание: вечером в канун рождества пойти с полным бараньим рогом мочи в руке в то место, где они родились, и выплеснуть содержимое рога в ту кровать, где они появились на свет. Как бы то ни было, скорее всего, подобные наказания служили угрозой для детей, которые ленились учиться и доделывать то, что им было велено закончить к рождеству. (Прим. Йоуна Ауртнасона).*

*\*\*) Я нигде не видел, чтоб фермеры сами раздавали рождественский обед своим домоладцам и хозяйке, как, если верить путевым заметкам Эггерта Оулавссона<sup>1</sup>, заведено на севере (западе) округа Бардастрандарсисла; однако мне известно, что хозяйки заканчивали делить рождественскую еду на порции уже в канун рождества. И до сих пор повсеместно распространён обычай, который упоминает Эггерт: к рождеству фермер забивает овцу; её называют «рождественская овцематка», хотя это может быть не только matka, а и любая другая овца. (Прим. Йоуна Ауртнасона).*

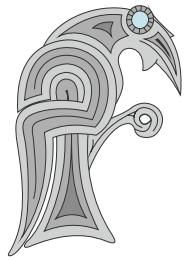
*Jón Árnason: Þjóðsögur og ævintýri, 1961, bd. II, bls. 548-549  
(Оригинальное издание — 1852 г.)*

... 58

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019

<sup>1</sup> Эггерт Оулавссон (1726–1768) – исландский учёный, литератор, просветитель. Известен среди соотечественников своими высказываниями в защиту исландского языка, путевыми заметками об Исландии, а также своей гибелью (он утонул в Брейдафьорде вместе со своей супругой).



# Фрейя — Великая Богиня Севера\*

Бритт-Мари НЕССТРЁМ ©  
Перевод: Анна БЛЕЙЗ ©

## Глава 3: Фрейя в научно-исследовательских работах

### «Ориентальная» гипотеза

Традиционные представления о Фрейе не только задали определенный стандарт ее восприятия, но и породили несколько теорий, авторы которых обращались в поисках ее происхождения к восточно-средиземноморскому образу Великой Богини. Высказывалось предположение, что из Малой Азии пришла не только Фрейя, но и другие божества скандинавского пантеона. Бальдра и Фрейра, имена которых синонимичны обращению «господин» или «господь», ассоциировали с греческим Адонисом, чье имя носит такое же значение<sup>1</sup>. Более того, у этих трех богов обнаруживаются общие характерные черты: все они молоды, все связаны с плодородием и все умирают во цвете лет, а в культе каждого из них важное место занимает плач по умершему или умирающему юному богу. Этот ритуал оплакивания соотносили с мотивом скорбящей Природы, встречающимся во многих мифах, и, среди прочего, в христианском предании о смерти Христа на кресте. В древнескандинавской религии этот мотив фигурирует в мифе о попытке вернуть Бальдра из царства Хель в мир живых<sup>2</sup>.

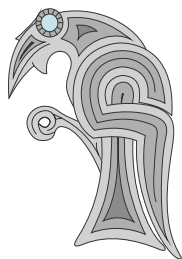


По мнению Густава Неккеля, благодаря поэтам или мифографам, связанным с Готским королевством, общее содержание малоазиатского комплекса мифов о юных умирающих богах могло распространиться в Скандинавии еще до VII века н.э. и лечь в основу сюжетов о Бальдре

<sup>1</sup> Neckel, G. Die Überlieferung vom Gotte Balder. Dortmund, 1920, pp. 134–135.

<sup>2</sup> Ibid., pp. 146–147.

\* В этом номере мы продолжаем печатать серии переводов из книги Britt-Mari Näsström, «Freyja, the Great Goddess of the North», 1995. Иллюстрации к данной статье выбраны из интернета и изначально не входили в состав книги. Начало книги можно прочитать в 25-м номере журнала.



Прекрасном и о Фрейре как божестве растительности<sup>3</sup>. Неккель опирается главным образом на теорию Фрэзера, однако миф о смерти Бальдра действительно имеет много общего с преданием о гибели лидийского царевича Атиса<sup>4</sup>. Атис — единственный наследник трона, потому что его старший брат — глухонемой калека. Их отца, царя Креза, начинают мучить дурные сны, и он приказывает убрать подальше из мужских покоев дворца все оружие. Но затем при дворе появляется некий юноша по имени Адраст, что значит «неотвратимый». Они с Атисом становятся друзьями, отправляются на охоту на свирепого вепря, и Адраст нечаянно убивает царевича. За этой историей, переданной Геродотом, стоит обширный комплекс локальных мифов об Атисе и Адонисе, имеющий, вероятно, скифско-фракийское происхождение. Этот комплекс связан с другими индоевропейскими мифами о роковой гибели, наступающей протагониста мнимо случайным образом, причем иногда герой гибнет из-за непредумышленных действий своего слепого брата<sup>5</sup>.

## Кибела



Рассматривая мифологических персонажей, связанных с умирающим богом растительности, Неккель и его последователи отмечают сходство между Фрейей и фригийской богиней Кибелой, которую тоже можно интерпретировать как богиню плодородия<sup>6</sup>. На самом деле это — единственное, что роднит между собой двух упомянутых богинь; но тем не менее практически все авторы исследований по древнескандинавской религии до сих пор считают своим долгом провести аналогию между Фрейей и Кибелой. Подобные «параллели» объясняются обычным невежеством: в погоне за аргументами в пользу общности происхождения двух этих богинь исследователи просто не дают себе труда изучить характеристики Кибелы и основательно проанализировать черты ее сходства (если таковые имеются) и различия с Фрейей.

Кибела почиталась как Великая Богиня в странах Восточного Средиземноморья; ей был посвящен знаменитый храм в Пессинунте (Фригия). На прибрежных территориях Малой Азии, населенных греками, ее культ довольно

рано слился с культом Реи — Матери богов. Во время Второй Пунической войны, когда Ганнибал вторгся в Южную Италию, римляне уже призывали ее как собственную местную богиню — единственную, кто способен защитить их от врага. Образ Кибелы в виде черного камня был торжественно перевезен из Малой Азии в Остию и установлен на Палатине; по преданию, это событие сопровождалось божественными знаменами и чудесами. После победы над Ганнибалом Кибела, или Магна Матер (Великая Мать), стала хранительницей города Рима, а позднее — и всей Римской империи<sup>7</sup>. Ее культ набрал популярность и распространился по многим провинциям; остатки ее святилищ сохранились, среди прочего, в Галлии и Германии<sup>8</sup>.

В Риме черный камень Кибелы возили по городу на повозке в ежегодной праздничной процессии. В обрядах весеннего равноденствия более важное место занимал возлюбленный Кибелы — юный Атис: его изваяние, вырезанное из сосны, привозили в святилище Кибелы и там оплакивали. Затем, согласно указаниям к римскому календарю праздников, живописное

<sup>3</sup> Ibid., pp. 222–229.

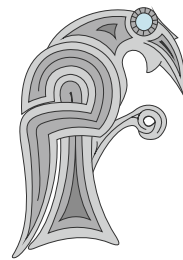
<sup>4</sup> Геродот, История, I.34–45.

<sup>5</sup> Эта тема, как показал Дюмезиль, не имеет отношения к природному циклу произрастания, но составляет неотъемлемую часть универсальной мировой драмы. См.: Dumézil, G. *Loki*. Darmstadt, 1959 (далее Dumézil, 1959b), pp. 107–131.

<sup>6</sup> Neckel, 1920, p. 168.

<sup>7</sup> Näsström, B.M. *O Mother of the Gods and Man*. Lund, 1990, pp. 19–43.

<sup>8</sup> Graillet, H. *Le culte de Cybèle*. Paris, 1913; *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, VI, ed. M. Vermaseren. Leiden, 1989, pp. 1–21.



изображение Кибелы омывали в водах реки Альмо<sup>9</sup>. Кибелу нередко изображали восседающей на колеснице, запряженной двумя львами. Франц Рольф Шрёдер, один из последователей Неккеля, усмотрел в этом аргумент в пользу того, что на изображения Фрейи повлияла иконография восточных богинь и, в первую очередь, Кибелы<sup>10</sup>. Ян де Фриз подошел к вопросу более осторожно, хотя и не стал отрицать определенное сходство: «Так или иначе, образ Фрейи, которая едет на похороны Бальдра на колеснице, запряженной кошками («Видение Гюльви», 49), представляется совершенно негерманским и живо напоминает львов сирийской богини и пантер, влекущих повозку Кибелы»<sup>11</sup>.

Ту же параллель отмечает и Габриэль Турвиль-Петр: «Данный мотив сопоставляли с мифами о восточных богинях, в особенности о Кибеле, колесница которой была запряжена львами и пантерами, но из этого еще не следует, что образ Фрейи имеет иноземное происхождение»<sup>12</sup>.

Фольке Стрём, со своей стороны, всецело принимает и поддерживает гипотезу о восточных корнях этой богини: «В «Младшей Эдде» Фрейя едет на похороны Бальдра на колеснице, запряженной кошками. Уже одно это обстоятельство указывает на восточные влияния. Ближайшую подходящую параллель мы находим в образе малоазиатской богини-матери Кибелы с ее колесницей, запряженной пантерами»<sup>13</sup>.

Все эти исследователи по той или иной причине утверждают, что повозка Кибелы была запряжена пантерами, хотя в античных источниках классического периода говорится только о львах. Пантеры относятся к культу Диониса, в котором играют определенную символическую роль<sup>14</sup>. Разумеется, между львами Кибелы и кошками Фрейи тоже можно провести гипотетическую связь, но сам тот факт, что исследователи сочли нужным подменить львов пантерами, указывает на недостаток валидных аргументов в пользу восточной теории.

Еще один аргумент, который впервые встречается у Шрёдера и разрабатывается у Ф. Стрёма и Э.А. Филиппсона<sup>15</sup>, касается мифов о вдовстве этих двух богинь. Согласно Снорри, Фрейя оплакивает своего пропавшего мужа Ода, проливая слезы из чистого золота, и этот мотив сопоставляли с плачем Кибелы по юному Аттису. Вслед за Р. Мачем Филлипсон даже предполагает этимологическую близость между именами Аттиса и Ода (Óðr), связывая



последнее с древнегерманским \*Atos, давшим через чередование корневых гласных имена Oda, Uote, Óthal; однако такая этимология невозможна<sup>16</sup>. Ф. Стрём в своем утверждении о скорби Фрейи как «отголоске» скорби восточных Великих Богинь опирается на те же аргументы, что и в попытке обосновать свой тезис о ритуальном жертвоприношении королей в странах Севера<sup>17</sup>.

<sup>9</sup> Näsström, 1990, pp. 58–59. О сходстве с культом Нертус см. ниже в настоящей работе.

<sup>10</sup> Schröder, R.F. "Neuere Forschungen zur germanischen Altertumskunde und Religionsgeschichte". // Germanisches-Romantische Monatschrift 17, 1929, p. 414.

<sup>11</sup> de Vries, J. *Altergermanische Religionsgeschichte*, II. Berlin, 1970 (далее de Vries II), p. 312.

<sup>12</sup> Turville-Petre, G. *Myth and Religion of North*. Worcester and London, 1964, p. 176.

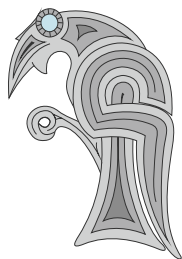
<sup>13</sup> Ström, F. *Nordisk Hedendom*. Göteborg, 1961, p. 102.

<sup>14</sup> Detienne, M. *Dionysos, mis à mort*. Paris, 1977, pp. 93–98.

<sup>15</sup> Phillipson, E.A. "Die Genealogie der Götter in Germanischen Religion, Mythologie und Theologie". // *Illinois Studies in Language and Literature*, vol. 37. Urbana, 1953, p. 27.

<sup>16</sup> Much, R. *Die Germania de Tacitus*, 3rd ed. rev. and enlarged by H. Jankuhn. Heidelberg, 1967, p. 180.

<sup>17</sup> Ström, F. *Diser, Normor och Valkyrior*. Göteborg, 1954, pp. 8–9. О гипотезе ритуального жертвоприношения королей см. ниже в настоящей работе (глава «Кто убил короля?»).



Однако мифов, согласно которым Кибела странствовала бы по свету, оплакивая своего супруга, не существует, если не считать эвгемеристической версии Диодора Сицилийского, по которой Аттиса убил его отец. Кибела не разыскивает, а лишь оплакивает Аттиса, и от ее скорби по всей земле начинается голод (это устойчивый мотив ряда месопотамских и анатолийских мифов)<sup>18</sup>. Во всех остальных вариантах, кроме Диодорова, Аттис сам убивает себя тем или иным способом; чаще всего он гибнет, оскопив себя, и этот поступок ритуальным образом воспроизводили его жрецы в церемониях весеннего равноденствия. Аттиса действительно оплакивали в храме Кибелы, но за этим поминальным плачем наступало торжество воскресения: день скорби сменялся праздником под названием «Хилария»<sup>19</sup>.

Нельзя отрицать, что некоторые черты сходства между Кибелой и Фрейей все же имеются. Обе они — богини плодородия, хотя и связанные с сельскохозяйственной обрядовостью лишь косвенно, и обе они предстают в мифах как самостоятельные действующие лица, а не просто супруги богов. Но эти особенности обычны для всех Великих Богинь, а потому не могут служить доказательством того, что Фрейя — всего лишь нордическая версия Великой Матери Кибелы. ◆◆◆

Сайт

<http://northern.thesaurusdeorum.com/freyastudy/1483>

...62

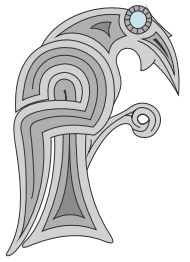
С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019

<sup>18</sup> Diodor of Sicily III, trans. C.H. Oldfather. London, 1961, ch. 58–59; Näsström, 1990, p. 25.

<sup>19</sup> От лат. *hilaris* — «радостный».



# Магические и священные места

Найджел ПЕННИК  
Перевод со шведского:  
Дмитрий ДАММЕР

Глава из книги «*Pagan magic of the northern tradition*»

**М**ногие европейские легенды отражают представление о Земле как о живом существе. Еще с античных времен считалось, что уважение к духам местности приносит богатый урожай, скот не болеет и хорошо плодится, а люди живут в достатке, мире и согласии. Традиционная связь людей с землей, которую они населяют, базируется на их повседневных занятиях. Из-за различий в климате и особенностей ландшафта у каждого места имеется свой характер. Охота, сельское хозяйство, рыбалка, торговля и ремесла порождают свои ритуалы и церемонии, свои праздники и своих богов. Жизнь лицом к лицу с природой наделяет людей внимательностью к нюансам окружающего их мира. Характерное для Севера понимание священного было «естественной религией», имеющей множество богов и форм их почитания. Это мировоззрение допускало существование духов земли, огня, воздуха, воды, деревьев и духов-хранителей полей и стад.

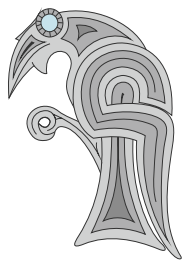
У различных человеческих занятий были свои духовные покровители, особенно это касалось тех, кто путешествовал по земле или морю. Обитали духи предков, как правило, в определенных местах. В этих местах — в родовых усадьбах, на могильных курганах, у захоронений и на полях сражений — духов предков почитали и просили о помощи. Люди верили также в невидимых, внешне схожих с человеком существ — домашних духов, эльфов, фейри, кобольдов, домовых и троллей.

В местах запретных и опасных скрывались сверхъестественные твари: призрачные собаки, водяные чудовища и драконы. Все это были персонификации болезней и смерти, демоны, приносившие несчастья и взаимодействовавшие с человеческим миром. Одни были полезны, другие требовали даров в обмен на выполнение каких-либо заданий; третьих нужно было задобрить, чтобы не случилось дурного. Для общения и взаимодействия с духами проводились религиозные и магические ритуалы. У каждого места были свои, присущие ему духовные особенности, которые римляне понимали как *genius loci*, духов места.

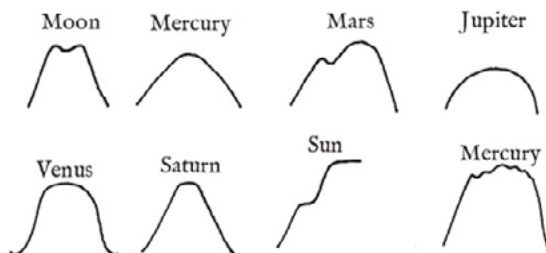


Чаще всего священный статус приобретали такие элементы пейзажа, как холмы, горы, вулканы, источники, озера и реки, ущелья и пещеры, приметные скалы и деревья. Каждый из них почитали по-своему. Преданные восходили на священные холмы в дни, посвященные небесным богам. В озера и реки в качестве приношений духам бросали ценные предметы, деревья окружали защитными оградами. Их украшали гирляндами и лентами, оставляя духам-покровителям пищу и напитки. На местах стоянок вдоль дорог

63...



часто строили небольшие храмы, посвященные местным богам и духам, где странники могли выразить благодарность за покровительство в пути и попросить о защите впредь. До сих пор рассказывают истории о событиях, случившихся в определенных местах, откуда и происходят их названия. Имена богов, героев, святых и злодеев, записи о встречах с необычным — все это впоследствии отразилось на наших картах.



Формы гор, согласно средневековым планетарным соответствиям

Иногда дух обитал не в какой-то определенной точке пространства. В древности существовали божества, которым посвящали целые леса, например Восегос, кельтский бог Вогезов в Эльзасе (современная Франция), или Абноба, богиня Шварцвальда (Черного Леса на юге Германии). У каждой реки была своя богиня или дух, и многие до сих пор носят напоминающие об этом имена. Река Северн в Англии была посвящена богине Сабрине, а французские реки Сена и Сома названы в честь богинь Секуаны и Суконны. Речных божеств почитали особыми обрядами и жертвоприношениями. Современный фольклор пестрит историями о том, как дух той или иной реки каждый год требует принести в жертву как минимум одну человеческую жизнь. Одна из таких рек — Трент в Мидлендс, Англия, опасная подводная отмель у её устья носит название «Игер», что в свою очередь отсылает к скандинавскому морскому богу Эгиру. Река Айдер в северной Германии также была названа «Вратами Эгира».

## Исландия

### Средневековый языческий ландшафт

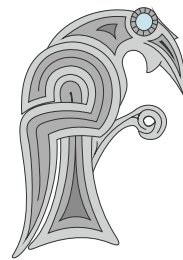
Благодаря уникальной истории острова в исландской литературе сохранилось представление о дохристианском североευропейском священном ландшафте. Прежде необитаемый остров был колонизирован в течение девятого и десятого столетий. Люди прибывали сюда в основном из Норвегии и с Внешних Гебридских островов, будучи в основном язычниками. Их духовная реакция на увиденное зафиксирована в *Landnamabok*, книге, посвященной заселению этих земель. Первые поселенцы хорошо понимали духовную природу окружающего их нового мира, и определенные места, по их мнению, с мистической точки зрения для жизни не подходили. На этих землях жили так называемые *landvaettir* (существа земли), духи места. В их честь проводились определенные церемонии и приносились жертвы. Например, в *Landnamabok* есть рассказ, как Торвальд Хольбарки отправился в пещеру Суртура, где произнес вису в честь обитающего в ней великана. Гора Хельгафелль считалась священной, и перед тем, как обратиться в ее сторону для молитвы, преданные омывали лицо в знак почтения. Эти и другие подобные примеры в исландских документах многое говорят нам о религиозных практиках, существовавших по всей Северной Европе в языческие времена.

Вся Исландия была поделена на религиозные юрисдикции, управляемые особыми

официальными лицами, *godar* (в единств. числе *godir*), которые проводили религиозные ритуалы и церемонии. Их не следует смешивать с появившимися здесь позднее христианскими священниками, поскольку словом *годи* называли жреца племени или клана, связанного с одним из священных мест. *Godar* никогда не были официальными лицами на постоянной основе, они являлись наследственными землевладельцами, на которых возлагалась обязанность поддерживать священные места предков. *Allsherjargodi*, верховный жрец Исландии, был прямым потомком первого поселенца Ингольфа Арнарсона. Он отвечал за храм в Киларнесе. Исландию разделили на четыре четверти, и каждую — на три юрисдикции, которые также делились на три *годорда* (по названию самого института *годи*). Каждый годорд имел своего *годи*, который жил в определенном священном месте и был его хранителем, но при этом не обязательно его владельцем. Общественными храмами иногда заведовали и женщины. Институт *дьюаров*, хранителей священных предметов предков, сохранился в Шотландии и Ирландии до XIX века, оставшись в прозвище самих шотландцев.

### Места священных хофов и храмов

Духам предков (*disir*) коллективно поклонялись в особых местах, часто на священных холмах, названия которых сейчас



сохранились в Германии, вроде Дезинберга или Дизибоденберга. Здесь приносили дары духам предков женского пола, чтобы семье сопутствовала удача, а поля и скот были обильными. В германской и северной религии также были священные места, не связанные с конкретными элементами пейзажа. Они отмечались особыми стоячими камнями, столбами, деревянными изображениями, полуоткрытыми священными беседками и особыми навесами для духов. Англо-саксонское *wih* относилось к простому сакральному изображению на открытом воздухе. Более основательными считались храмы на «выходах скальной породы» (на древненорвежском *horgr*, на староанглийском *hearg*), которые покрывали палатками или беседками (на староанглийском *traef*). В Скандинавии и ее колониях общее поклонение происходило в хофе, большом зале на обычной ферме, имевшем особое расширение *afhús*, где хранились священные объекты и изображения. Здесь проходили регулярные празднования точек колеса года, а также находились специально построенные храмы (*hofud-hof*). Каждый январь на священных холмах и в особых храмах скандинавы отмечали общий праздник *disir* под названием *Disarblot*.

Развитие, которое прошли северные храмы (в том числе фризских и англо-саксонских) от залов благородных людей (*хофов*) или фермерских домов, очевидно. Северный *хоф* был освященной частью обычного дома, принадлежащего местному *годи*. Позднее такую же роль выполняла христианская часовня как часть замка или большого помещичьего дома. Первые норвежские поселенцы в Исландии (870–930 гг. н.э.) переносили туда свои храмы из Норвегии. *Сага о людях с Песчаного Берега* рассказывает, как после гадания *годи* Торольф Мостур разобрал свой храм и перевез его вместе с землей, на которой тот стоял, из Норвегии в Исландию на корабле. Земляной пол впитывал сделанные в храме возлияния и приношения, поэтому его необходимо было перевезти вместе с деревянным зданием. Новое место для храма определили в результате гадания. Когда корабль подошел к исландскому берегу, Торольф выбросил в море несколько несущих столбов, на одном из которых было вырезано изображение бога Тора. Там, где прилив прибил их к берегу, он снова возвел храм.

Храм Торольфа описывали как большой дом с входом в дальнем конце одной из боковых стен, того же типа, как и позднесредневековые церкви. Внутри у двери стояли принесенные морем столбы. В них были вбиты особые, посвященные богам, гвозди. В цен-

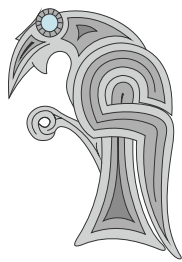
тре храма на возвышении стояли изображения богов. *Сага о людях с Песчаного Берега* не современна ритуальной переноске храма Торольфа, но, судя по всему, достоверно передает местные традиции, хотя и была записана, скорее всего, в монастыре Хельгафелль в конце XII — начале XIII века. Многие из ранних христианских церквей строились на местах языческих храмов, хотя дух прежних обитателей не исчез и спустя тысячу лет. Места, которые церковь не считала нужным занять, были населены собственными духами, объявленными ею зловредными демонами.

## Королевские и священные дороги

В северной Европе создание дорог приписывалось легендарным королям древности. Данный миф рассматривал их не как отдельные индивидуальные маршруты, но как систематизированную инфраструктуру. В *Истории королей Британии* (1136) Гальфрида Монмутского написано, что британские дороги строились по приказу Белинуса, короля древних бриттов. Согласно Гальфриду, Белинус приказал построить по всей Британии четыре вымощенных дороги, проходившие по прямым линиям между городами. Они были известны как Четыре Королевские Дороги Британии и защищены особым законом, добавленным к ранним *Мольмутинским законам*. В VI веке Гильдас перевел этот закон с древнеуэльского на латынь, а в IX веке король Альфред Великий ввел его в английское право. В Ирландии тоже были свои королевские дороги. Древней столицей Ирландии считалась Тара, Холм Королей, самое священное место страны. От нее во все стороны расходилось Пять Священных Дорог Ирландии. *Slige Midluachra* шла к Эмайн Маха близ Арма на севере; к северо-западу шла *Slige Asal*; на среднем западе *Slige Mor* соединяла Тару с Уснехом, «Пупом Ирландии», и с Галвеем на западном побережье. *Slige Dala* соединяла Тару с Типперэри на юго-западе, а на юге *Slige Cualainn* шла к Боэрнабринне к югу от Дублина. Как и аналогичные дороги в Британии, эти Королевские Дороги имели и духовное измерение, гарантировавшее путешественникам по ним королевскую защиту.

Согласно хронисту XIII века Роджеру Вендоверскому, английский король Эдвин Святой нанял астролога Пеллитуса в качестве своего советника. Эдвин — основатель Эдинбурга, как говорили, сделал дороги настолько безопасными, что даже женщина, увешанная золотом, могла безопасно по ним

65...



путешествовать. Вдоль дорог он установил трубы, чтобы снабжать путников чистой водой. Легендарный шведский король Энунд Дорога, по преданиям, тоже создал первые дороги в стране. В *Sage об Инглингах* Стурлусон пишет: «Энунд проложил дороги по всей Швеции через леса и болота и также через горы; потому его и называли Энунд Дорога». Время правления Энунда было отмечено богатыми урожаями и сведением лесов, чтобы использовать земли для посевов. Одним из северных королей-строителей дорог также был датский король Харальд I Синезубый (935—986). Около 980 г. н.э. он приказал спланировать и построить дорогу вдоль Ютландского хребта, избегая пересечения большинства рек. Эта дорога была названа *Haervejen* (военная дорога) или *Oksevejen* (дорога для скота). От нее к крупным городам расходились более узкие дороги. Также Харальд с помощью своих землемеров возвел шесть круглых крепостей, построенных с величайшей точностью. Король Эдвард Первый Английский (правил 1272—1307 гг.) последовал мифическому образу великих северных королей и систематически расчищал участки леса вдоль дорог, где обычно прятались грабители.

## Движение

*Сага о людях из Лососьей Долины* — произведение XIII века, повествующее о людях из исландского Лаксдаля, — описывает ритуалы и церемонии переезда со старой фермы на новую. Сам обряд был очень любопытным. Во главе шествия шли самые мелкие животные, затем более ценный скот, и наконец ферму покидали животные вьючные. Путь был просчитан таким образом, что самые мелкие животные прибывали на новую ферму в то же самое время, когда вьючные, нагруженные семейным добром, покидали прежнюю. Дорога должна была быть прямой и не прерываться, поддерживая преемственность между старым и новым. Извилистый путь символизировал узел, грозящий успеху нового дела. Пятьсот лет спустя этот магический принцип прямоты унаследовали ритуалы влиятельного шотландского сельского братства, *Общества Всадников*: здесь кандидата на посвящение намеренно вели «извилистым путем», разрывая его контакт с предыдущей жизнью. После посвящения во всадники путь его отныне должен был быть только прямым.

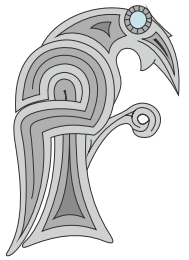
## Языческие тропы и пути духов

В некоторых местах люди видели незримые неземные пути, проходившие между значимыми объектами по всей стране, ассоциируемыми с духами земли.

Скорее всего, именно по этим дорогам в древности проходили религиозные языческие процессии. *The Capitularia Regum Francorum*, датируемая эпохой, когда франкские короли боролись с языческими верованиями и практиками, упоминает некие «языческие пути», по которым двигались процессии под названием *yries*, отмеченные тряпьем и лежащими вдоль них старыми ботинками. Эти пути соединяли между собой «необычные места, которые они почитали в своих обрядах». «Языческий путь» эпохи викингов сохранился в Швеции как «культовая дорога» в Росаринге, соединенная в южном конце с лабиринтом и кладбищем той же эпохи. Шириной она была около трех метров, ориентирована с севера на юг и бежала вдоль вершины хребта на протяжении 550 метров.

В Ирландии некоторые люди, страдавшие от несчастий и проблем со здоровьем, верили, что это происходило из-за того, что они жили в доме, построенном на «неправильном месте». Хуже всего было устроить хозяйство там, где проходили фейри. Строить дома на путях фейри было опасно, поскольку те в определенные точки года ходили этой дорогой, наказывая каждого, кто стоял у них на пути. Есть одна ирландская легенда о том, как местный житель по имени Пэдди Бэйн построил дом с углом, пересекающим путь фейри. У жильцов начались проблемы, и он обратился к знающей женщине, которая посоветовала ему перенести угол в другое место. Он так и сделал, после чего все пришло в норму. Пути фейри иногда проходили под домами и не тревожили жильцов. Такое явление в Шотландии называется *closs*. В Дартмуре на западе Англии древний путь, называемый Дорогой Моряков, проходит через центральный проход старинного длинного дома в Уэст Комбе. В Южном Уэльсе считалось опасным строить дом на месте или вблизи того места, где росло очень старое дерево. Такие деревья, по общему мнению, считались магическими и ассоциировались с фейри. Естественно, что и находились такие деревья на дорогах, которыми путешествуют фейри. Антрополог Уолтер Эванс-Вентц отмечал, что фейри чаще всего считаются духами умерших. Среди скоттов бытовало поверье, что пути духов использовались для *Fairy Rade* — путешествия фейри в канун Первого Мая на их великий ежегодный праздник.

Странствия фейри напоминают о еще более пугающем явлении — Дикой Охоте (*Wilde Jagd*). Так называли появление группы всадников, несущихся по ночной земле на темных неистовых лошадях. Сопровождаемые адскими гончими, они охотятся как на земле,



так и в воздухе, особенно в зимние месяцы. Предания о Дикой Охоте известны по всей Северной и Центральной Европе, и некоторые варианты названий отражают имя возглавляющего ее персонажа или самих гончих. На древнеанглийском она называется *Herlating* («сборище Херлы»); на старофранцузском *Mesnee d' Hellequin* («дом Эллекина»); на уэльском *Cwn Annwn* («псы подземного мира»; «адские псы»), а в старых английских преданиях ее называют «псами Дандо» или «Габриэлем Ратчетсом». В последнем случае во главе ее несется Призрачный Охотник, и звук лая гончих псов, как считается, приносит несчастье или даже смерть любому, кто его слышит.

Норвежцы зовут Дикую Охоту *jolareidi*, что роднит ее с Йолем, зимним солнцестоянием. В одной из народных песен, записанных в норвежском Телемаркене в XVIII веке, Дикая Охота именуется *Asgardsrei*. Слово это, судя по всему, связано с древненорвежским *oskranligr*, что значит «ужасный», и *rei*, верховая процессия, то есть все вместе означает «ужасная процессия» или «внушающие ужас всадники». Также очевидна связь с Асгардом, обителью богов. Эта призрачная процессия состоит из духов мертвых, которые при жизни не были достаточно злы, чтобы попасть в ад, но после смерти все равно остались неупокоенными. Та же идея относится в кельтских странах к фейри. Возглавляют *Asgardsrei* Тор (в данном случае в своей темной ипостаси), Гудрун и Сигурд, убийца дракона Фафнира, и все они несутся по воздуху к тем местам, где происходили сражения и убийства, чтобы забрать души погибших. После наступления темноты люди стараются не выходить на улицу, чтобы их не заметила Дикая Охота и не унесла с собой. Чтобы уберечь себя от них, люди наносят на двери домов отгоняющий знак креста.

Дороги, по которым несли в гробах тела умерших к церквям, также считались священными, особенно в горной местности, где у разбросанных отдельно домашних хозяйств не было освященных кладбищ. Такие пути считались схожими с путями духов. В низинах умерших старались отнести подальше от жилых домов и дорог и как можно меньше пересекать поля. Это делалось специально, чтобы избежать отравляющего влияния смерти на живых и рост посевов. В Британии такие названия улиц как *Burial Lane*, *Corpse Lane* и *Lych Way* связаны именно с такими дорогами. Считалось, что использование дороги для похорон делает ее общедоступной. На похоронах садовника в 1936 году в Гиртоне, Кембридж, люди, которые несли гроб с телом, постановили: поскольку они не-

сли его через Гиртон-Колледж от одного выхода к другому, по этой дороге отныне может проходить любой. По одному из уэльских похоронных обычаев носильщики обязаны были останавливаться на каждом перекрестке, опускать гроб на землю и произносить молитву. В 1912 году Элла Мэри Лезер записала этот обычай в Голден-Вэлли, Хертфордшир. Гроб несли окольным путем к церкви и на каждом перекрестке его опускали на несколько мгновений, пока скорбящие стояли неподвижно.

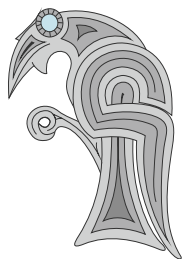
## The Fainty Grund

Люди, жившие в традиционном обществе с опорой только на себя, без помощи машин и поддержки служб спасения, воспринимали мир гораздо острее, чем мы. В Шотландии и Ирландии, например, имелось четкое представление о местах, буквально высасывающих у человека силу. В Ирландии они обычно связывались с особой волшебной травой. Шотландское *fainty grund* и ирландское *feair gortha* («голодная трава» или «мучающая голодом земля») означали место, где люди часто по необъяснимой причине теряли сознание. В Шотландии предписывалось брать с собой кусок хлеба, отправляясь в подобное место, а в Ирландии было известно о женщине, у которой всегда было с собой немного овсянки в горшке, чтобы помочь попавшему туда страннику. В своей книге «Древние легенды, мистические чары и суеверия Ирландии» леди Уайльд пишет о *feair gortha*: «Если незадачливый странник попадает в такую траву, растущую на обочине дороги, неважно, днем ли, ночью ли, им сразу же овладевает такая сильная слабость и голод, что если как можно быстрее не оказать помощь, он может умереть».

Уайльд также пишет о другом растении — волшебной траве, называемой *faud shaughran* («блуждающая трава»):

«Если кто-либо пересекает место, где растет такая трава, он немедленно поддается непреодолимому желанию странствовать без остановки, ночью и днем, словно в бреду, без отдыха, среди болот и гор, сквозь заборы и канавы, пока обессилевший, в синяках и порезах, в истрепанной одежде, с кровоточащими руками, он не обнаруживает себя наконец однажды утром за двадцать-тридцать миль от собственного дома... тот, кто пал жертвой этого странного влияния, словно летит, не в силах остановиться или повернуть назад. Есть одна трава, способная снять чары *faud chaughran*, но лишь посвященный может использовать ее магические свойства».

67...



## Книга «Трот»

### Глава XXVII

### Действия на ключевых точках ЖИЗНИ

Эдред ТОРССОН  
Перевод: Дмитрий ДАММЕР

#### Ритуалы перехода

В жизни любого человека существуют особые ключевые точки, когда с ним происходят важные трансформации: он приходит в мир и становится частью сообщества Мидгарда, достигает зрелости и начинает нести полную ответственность за свои действия, женится или вступает в брак и, наконец, совершает последнее путешествие за пределы Мидгарда в области смерти. Это важнейшие моменты жизни, и к ним следует подходить с помощью принятых священных обрядов. Кроме перечисленных, существуют и другие не менее важные события, в частности, момент переезда семьи или отдельного человека в другой дом, когда необходимо совершить ритуал «присвоения», чтобы сделать дом собственным. Также если мужчина или женщина хотят подтвердить свою верность пути предков, но не имеют возможности стать частью хофа, хирта или клана, они могут провести все нужные обряды в одиночку.

#### Имянаречение

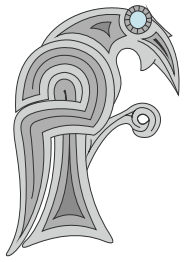
Когда у пары практиков трота рождается ребенок, нужно выждать девять дней до того как дать ему имя. Это время даст судьбе возможность определить, станет ли ребенок здоровой частью сообщества или ему суждено умереть. На девятую ночь мать вручает ребенка отцу, чтобы он дал ему/ей имя и благословил. Отец садится на стул перед семейным алтарем, и мать передает ему на руки ребенка. Он кладет его на колени, поддерживая голову левой рукой, зачерпывает немного чистой воды и окропляет ею голову ребенка со словами: «Я окропляю водой это дитя и нарекаю его \_\_\_\_\_ в честь \_\_\_\_\_ (здесь произносится имя родственника, в честь которого называют ребенка). Например:

«Я окропляю водой это дитя и нарекаю ее Хельгой в честь прабабки». В этом обряде мы на практике подтверждаем нашу веру в перерождение, и в момент наречения отец дает жизнь душе ребенка, так же как мать при рождении дает жизнь его луке. После этого ребенку обычно дарят какую-то вещь, связанную с его именем.

Давая ребенку имя, родители должны учитывать несколько тонкостей. Следует давать имя германского происхождения (или же второе имя этого типа). Также подойдут имена умерших родственников. Если их второе имя имело германское происхождение, и оно несло в себе их душу, им также можно называть ребенка.

#### Инициация мужчины и женщины

Этот ритуал может быть проще или сложнее в зависимости от семейных или клановых традиций, но провести его необходимо в любом случае. Время проведения также может варьироваться, но обычно он совершается между 12 и 18 годами. В самых сложных формах этого обряда он сопровождается испытаниями, смысл которых держится в тайне. Они зависят от местных условий, и мы не можем публиковать их в открытом доступе в силу их тайного характера. Самое важное в них то, что отец или мать дарят своему ребенку символическую вещь, после чего он официально признается мужчиной или женщиной. Мальчикам обычно дарится символический меч — самый мощный знак его статуса. Такие мечи или другие объекты могут передаваться в качестве семейной реликвии — особенно когда они несут на себе отпечаток имени и души владельца. Через такие символические объекты двойник входит в жизнь



своего наследника. Девочкам, как правило, дарят пояс или ожерелье со священными символами (обычно из драгоценных металлов или камней), часто тоже переходящее по наследству. Такие дары, передаваемые из поколения в поколение, подтверждают жизнеспособность клана.

## Свадьба

Годи (жрецы) в разных группах асатру имеют данное им местными законами право заключать браки. На этот случай существуют разные ритуальные формулы. Тем не менее, в отсутствие такой возможности пара последователей трота может провести частный ритуал, который будет не менее эффективен.

Вокруг алтаря чертится круг. На алтаре стоят два рога или чаши, а также лежат два кольца. Мужчина входит в круг с запада, женщина — с востока, они останавливаются перед алтарем, стоя лицом друг к другу. Женщина протягивает мужчине лежащий справа рог, клянется в своей любви и спрашивает его, принимает ли он эту любовь. Он отвечает, что принимает, после чего протягивает ей рог, клянется в своей любви и спрашивает, принимает ли она ее. Потом они меняются кольцами. Мужчина надевает кольцо женщине на палец, обещая быть верным ей — «I plight my troth to thee». Женщина повторяет действие и клятву. После окончания обмена они обнимают и целуют друг друга.

Когда свадьба проводится под руководством официального годи или старейшины клана, характер ее слегка меняется. Пара стоит перед старейшиной, а по бокам от них встают их свидетели. Старейшина спрашивает, кто будет говорить за невесту, после чего свидетель со стороны невесты произносит от ее лица лестные слова (касающиеся, как правило, ее качеств), и то же самое делает свидетель от лица жениха. После чего пару просят подтвердить свою клятву вступить в союз и хранить верность друг другу. Пару благословляют знаком молота, после чего наступает время общих благословений от богов и богинь. После окончания церемонии начинается праздник.

В традиционных текстах мы видим отражение официальной церемонии в Песне о Трюме из Старшей Эдды. Ритуал, проводимый без жреца, описан в Саге о Вельсунгах и в Песне о Сигдриве также из Старшей Эдды.

## Присвоение места

В нашем крайне мобильном обществе мы часто переселяемся с места на место,

что во многом похоже на полукочевые периоды в истории народов прошлого. И часто такой способ жизни приводит к отчуждению. У наших предков был особый обряд, чтобы этого избежать, — так называемое «присвоение» (landnam на древненорвежском). Использовать его можно как для дома на участке, так и для собственной квартиры, а также для любой другой собственности, которую практик желает сделать своей.

В первой части ритуала участок размечается, и по углам участка и здания расставляются огни. Затем духов места призывают быть гостеприимными и поддерживать в доме благосостояние.

Говорящий, держа в руке факел или фонарь, встает перед главной дверью дома или на краю участка и произносит: «Я пришел сюда, чтобы взять землю и все на ней именем таких-то (здесь называются имена будущих владельцев) и именами богов и богинь нашего народа». Затем говорящий сотворяет знак молота и произносит: «Да благословит Молот Тунара эту землю и оградит ее от несчастья».

Совершив все это, говорящий обходит собственность по часовой стрелке, держа в руке факел или фонарь. Если собственностью планирует владеть кто-то еще, ему (или им) тоже передается факел. Подойдя к краю участка, говорящий произносит: «Именем трота мы владеем этой землей. Да пребудет она в безопасности!»

После этого говорящий возвращается туда, откуда начал, кладет факел или фонарь перед дверью или воротами и произносит: «Приветствую вас, благие духи, живущие здесь! Мы чтим вас так же, как чтили вас в былые дни и ночи! Да будет меж нами мир и процветание, и не будет раздора!». Затем говорящий делает глоток эля из рога, проливая остальное перед дверью (или в дополнительную чашу, если действие происходит в помещении) и произносит: «Придите же, благие духи, и возьмите свои дары! Принесите в наш дом мир, благо и радость!». Работа заканчивается словами: «Ныне работа сделана, пусть дом этот и все живущие в нем пребывают во благе, пока дух трота обитает здесь!»

После этого владельцы могут войти и жить в мире и благополучии.

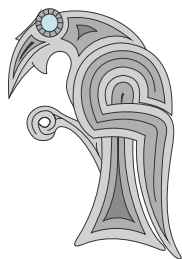
## Смерть

Похоронный ритуал может провести любой годи или старейшина, либо же просто семья умершего. Есть два варианта того,

69...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



как можно поступить с ту́е после смерти — сожжение и погребение. Тем, кто посвятил себя служению ванам, более привычен обряд погребения, для последователей же асов привычнее сожжение тела. В обоих случаях останки захораниваются в особом месте и сопровождаются погребальными дарами, то есть теми вещами, что умерший ценил при жизни, либо их символическими заменами. В них обычно входят еда и напитки (предпочтительно зерно, мед, эль или пиво). Другие вещи могут отвечать конкретным нуждам человека в новом воплощении и/или будущих ту́е – *hugr* — оружие, магические инструменты, драгоценности, золото и так далее. Кроме физической оболочки каждый из этих предметов обладает тонким телом, и именно в этих тонких аспектах заключается их истинная ценность. Старейшинам трота разрешается проводить похоронные обряды по согласованию с семьей покойного.

Ритуальная формула похоронного обряда состоит обычно из пяти частей:

1. Освящение (сакрализация места упокоения).
2. Обращение к богам и богиням, которым умерший посвятил себя.
3. Отправление умершего в путь.
4. Выпивание первой ту́е-сир (тост в честь умершего наподобие того, что произносится на *symbel*).
5. Уход. Во время выпивания первого ту́е-сир один или несколько человек произносят хвалебные слова в честь покойного и прославляют его деяния. Часто это делает старший сын или старшая дочь.

Установка рунического камня в честь покойного обычно сопровождается многочисленными и сложными церемониями, и, как правило, он устанавливается не ранее девяти месяцев — года после смерти человека.

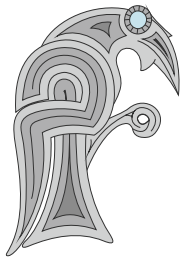


... 70

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



# Дохристианский Jól:

Беттина СОММЕР  
(Копенгагенский  
университет)  
Перевод:  
Анастасия ТИШУНИНА

*не праздник почитания мёртвых,  
а древнескандинавский  
Новый год*

**Дохристианский праздник jól (Йоль) — это классическая тема исследований, внимание к которой несколько ослабло во второй половине XX века, возможно из-за того, что считалось, что источников недостаточно, а дальнейшие исследования в основном признавались бесперспективными.**

В последние годы исследования Йоля возобновились, в основном благодаря монографии Андреаса Нурдберга «Jul», которая даёт исчерпывающее представление о датировках Йоля, но которая, однако, не раскрывает значение праздника. Есть также статья Улофа Сундквиста «Förkristen jul» [швед. *дохристианский йоль*], содержащая краткий обзор предыдущих исследований, а также обсуждение и оценку классических источников и теорий.

Вышеупомянутые работы важны в свете того факта, что большинство научных работ по скандинавской мифологии о Йоле не упоминают вовсе. Важным исключением стала монография Бритт-Мари Нэсстрём «Handbook of Religions in Ancient Europe», где исследовательница приходит к следующему выводу: «Йоль проводился в память об умерших предках, которые возвращались домой в самые тёмные ночи, и потомки славили их, распивая пиво и мёд».<sup>1</sup> Гипотеза о том, что в основе праздника лежит именно почитание мёртвых, закрепилась и стала преобладать в науке.

Соглашаясь с этой гипотезой о культе мёртвых, нидерландский религиовед и медиевист Ян де Фрис в своей работе «Altgermanische Religionsgeschichte» заявляет, что: «Хотя Йоль, несомненно, можно охарактеризовать как праздник культа мёртвых, он также связан к почитанием плодородия».<sup>2</sup>

Идея того, что Йоль может быть праздником солнцестояния, отмечающим главным образом возвращение солнца, давно была отклонена исследователями как имеющая мало подтверждений в источниках.<sup>3</sup> Нурдберг и Сундквист заявляют: «Этот праздник был, скорее всего, праздником плодородия, на котором также отмечалось возвращение солнца. Люди праздновали наступающий год и победу света над тьмой, а ещё предстоящий урожай. Но более вероятно, что умершие члены семьи были участниками и объектом праздника».

Я соглашаюсь с ними и тоже считаю, что предшествующие поколения исследователей ошибались, когда настаивали на том, что у Йоля могла быть только одна функция, тогда как в действительности смысл праздника, скорее всего, был многоликим и имел

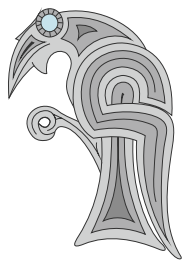
<sup>1</sup> Näsström, *Old Norse Religion*, стр.333.

<sup>2</sup> De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, стр.450.

<sup>3</sup> Nordberg, Sundqvist, *Förkristen jul*, стр.16.

71...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р№27  
2019



множество значений. Однако я убеждена, что нашла доказательства того, что Йоль не является праздником почитания мёртвых.

Сначала я представлю своё исследование и аргументацию против идеи того, что Йоль посвящён культуре мёртвых. Затем я исследую толкование Йоля именно как новогоднего праздника и предположу, что этому аспекту, возможно, следует уделять больше внимания, чем раньше.

## Теория о том, что Йоль — это праздник почитания мёртвых

Языческий Йоль — классический пример проблемного вопроса, к решению которого учёные из-за нехватки дохристианских или даже средневековых источников вынуждены были привлекать фольклорные источники более поздних периодов, и Файльберг с его исчерпывающей монографией «Jul» — наглядный тому пример.<sup>4</sup> Гипотеза о Йоле как о празднике культа мёртвых в значительной степени основана на таких источниках, относящихся к периоду с XVIII века по XX. Однако на них нельзя полагаться с полной уверенностью, и поэтому исследование Йоля с их помощью было прекращено.

Известен один источник языческих времён, упоминающий Йоль: это строфа из песни *Haraldskvæði* («Песнь о Харальде»), сочинённой примерно в 900 году скальдом по имени Торбьёрн Хорнклофи. Песнь восхваляет конунга Харальда Прекрасноволосого и сообщает, что храбрый конунг скорее выпьет в честь Йоля в море, нежели станет скрываться в жилище у огня: «*Úti vill jól drekka, ef skal einn ráða, fylkir hinn framlyndi, ok Freys leik heuja.*»<sup>5</sup> О датировке этого произведения писали такие учёные, как Сверрир Якобссон и Клаус фон Зее. Они сходились во мнении, что песня могла быть написана в более позднее время. Тем не менее, в данной работе имеет значение только строфа № 6, в которой содержится процитированный отрывок. Эта строфа найдена в двух разных источниках: «Красивая кожа» (др.-исл. *Fagrskinna*) и «Круг земной» (др.-исл. *Heimskringla*). Фон Зее предполагал, что вторая часть песни была сложена в XII веке, но не отвергал версию о более раннем происхождении первой части, к которой относил и строфу № 6. Якобссон, хоть и подвергал сомнению ранее происхождение всей песни в целом, не возражал против аутентичности этой строфы. «The Skaldic Editing Project» под руководством Маргарет Клуни Росс также соглашаются с традиционной ранней датировкой (примерно 900 год) и считают, что *Haraldskvæði* является наиболее древней из трёх первых хвалебных песен, входящих в корпус скальдической поэзии. Таким образом, я утверждаю, что отношение этой строфы к языческим временам является общепринятым фактом.

Эта единственная строфа — всё, что у нас есть, и её с очевидностью достаточно для того, чтобы утверждать, что Йоль существовал как праздник в языческие времена, а также ещё кое-что: употребление алкогольных напитков было определяющим элементом празднества. Как до, так и после этой строфы были и другие источники, предоставляющие некоторую информацию, касающуюся датировки вопроса о Йоле — вопроса, который я оставляю за рамками обсуждения. Однако обо всём, что касалось бы содержания, значения и способа празднования, источники молчат, и что-то можно найти лишь в первых фольклорных собраниях XVIII века.

Есть два обычая, найденные в записях фольклорных традиций Швеции и Норвегии, которые в целом сформировали базу теории о том, что Йоль — это праздник культа мёртвых.

1. Записано, что во многих местах люди в канун Йоля покидали свои постели и спали

<sup>4</sup> прим. пер. Хеннинг Фредерик Файльберг, датский фольклорист (1831–1921).

<sup>5</sup> (строфа 6, пер. Надежда Топчий).

Коль то в его воле —  
в море Йоль встретит,  
воевода отважный,  
в игры Фрейра сыграет.  
С младу дым не любил  
и в стенах просиживать,  
тёплое гнёздышко,  
иль пуховые варежки.

на полу в соломе. Иногда также прямо говорится, что кровати должны быть оставлены пустыми для мёртвых, которые приходят и спят в них.

2. На Йоль принято оставлять угощения на столе на ночь. Об этом иногда тоже прямо говорится, что это делается к приходу мёртвых или других сверхъестественных гостей. Иногда же никакого объяснения нет, но часто бывает сказано, что выставление еды на ночь обеспечит изобилие урожая в наступающем году.

В научной литературе считается, что эти два обычая широко распространены в Норвегии и Швеции. Похожие обычаи встречаются и в других европейских странах, например, в Дании и Эстонии, но они либо носят эпизодический характер, либо не имеют никакого отношения к визитам мертвецов, либо — и то, и другое одновременно, поэтому большинство исследователей выстраивают аргументацию только на шведских и норвежских обычаях.

Эти два обычая представляют собой веское доказательство теории о Йоле как празднике почитания мёртвых. Однако иногда приводились и другие доказательства, например, тот факт, что многие саги упоминают Йоль в связи с мертвецами.

Единственное ясное и сильное впечатление, которое мы получаем из саг: Йоль — это пора привидений, это действительно время, когда мёртвые возвращаются, чтобы преследовать живых. Это свидетельство часто приводилось как доказательство теории культа мёртвых. Тем не менее многие учёные уже давно отмечают, что эта традиция преследования мёртвыми живых никоим образом не доказывает существование какого-то культа. Одним из таких учёных был Хильдинг Селандер, один из ведущих специалистов в области изучения Йоля, который указал, что вера в привидения и призраков — нечто совершенно отличное от культа почитания предков.<sup>6</sup>

Еще один часто упоминаемый аргумент — это Дикая Охота, известная в Норвегии как *Oskoreia*: наводящие страх всадники-призраки, чудовища и нечисть, скачущие по небу зимними ночами в сопровождении бури и вьюги. Дикая Охота — это широко распространённый в Европе фольклорный мотив, а предводителем этих призрачных всадников часто называют Одина, особенно в Норвегии. И тот факт, что одним из многочисленных имён Одина является *Jólnir*, приводит многих к выводу, что Йоль (*jól*) — это праздник Одина, а поскольку этот бог ещё и является покровителем мёртвых, то и Йоль является праздником, посвящённым мёртвым.<sup>7</sup> Нурдберг и Сундквист упоминают об этой гипотезе, но высказываются о ней осторожно и также разъясняют, как связь Одина с Йолем может быть адекватно объяснена ввиду его важности как главного бога аристократии и ритуального употребления алкогольных напитков.<sup>8</sup>

Есть множество других примеров фольклорных обычаев, которые относятся к мёртвым или другим сверхъестественным гостям и которые часто приводятся в качестве доказательств, например, подношение еды духам дома, например, *tomte* или обычай «изгнания Йоля» и так далее. Я решила не рассматривать этот тип обычаев в статье, так как считаю их неопределёнными, размытыми и слишком похожими на многие другие фольклорные обычаи, чтобы сформировать убедительные доказательства для конкретного контекста праздника Йоль. Я также решила игнорировать йольский фольклор, который состоит из легенд и традиций, но не из действий, которые могут быть определены как ритуальные или культовые, поскольку это, на мой взгляд, затрудняет использование их в качестве доказательства существования некоего культа. За самым актуальным их обзором, а также за критическим обсуждением как обычая покидать постели и спать в соломе, так и обычая оставлять еду на столе для мёртвых, а также других соответствующих обычаев, я отсылаю к Нурдбергу.<sup>9</sup>

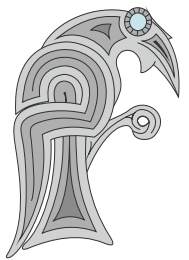
На мой взгляд, все вышеперечисленные традиции слишком слабы и эпизодичны, чтобы их можно было использовать в качестве доказательства, и поэтому они зависят от других, более убедительных источников. В этом качестве обычно используются более поздние фольклорные источники, так как нет никаких других. И эти два обычая: оставлять постели пустыми и спать на полу в соломе и оставлять еду на столе для мёртвых посетителей — являются безусловно самым убедительным доказательством.

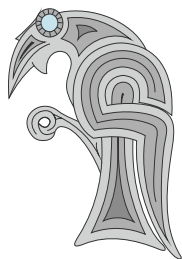
<sup>6</sup> Celander, *Förkristen jul enligt norröna källor*, 66.

<sup>7</sup> Näsström, *Blot*, 107.

<sup>8</sup> Nordberg, Sundqvist, *Förkristen jul*, 20-21.

<sup>9</sup> Nordberg, *Formnordisk religionforskning*, 292-299.





Я делаю вывод, что теория о дохристианском Йоля как о празднике почитания мёртвых во многом основывается на этих двух обычаях из норвежских и шведских фольклорных источников. А если эти источники не убедительны, то такова и вся теория.

## Обычай оставлять постели пустыми и спать в соломе

Далее будут рассмотрены источники этих двух обычаев, начиная с обычая оставлять постели пустыми для мёртвых.

Норвежские первоисточники в печатном виде состоят из оригинальных записей, опубликованных такими фольклористами, как Берг, Стурокер, Лид, Рейтан, Биркели и Вейзер-Олль, в дополнение к различным собранным материалам из Norsk Folkeminnelags Skrifter. После тщательного изучения этих источников я пришла к выводу, что основным смыслом обычая, о котором говорится в источниках, был страх опасных демонических сил, разгуливающих в ночь Йоля, и классический пример того — Дикая Охота. И люди спали в соломе на полу главного дома, чтобы избежать необходимости выходить наружу в столь опасную ночь.

В Норвегии это является наиболее распространённой основой обычая, отражённой в самих источниках. Оставление кроватей пустыми перед приходом мёртвых предков иногда упоминается как цель обычая, но все норвежские источники, которые свидетельствуют об этом, относятся к XX веку, тогда как более ранние источники упоминают только страх перед злыми силами. И, как уже было сказано, источники, упоминающие страх перед злыми силами, численно превосходят те, что объясняют обычай приходом мёртвых предков.

Шведские источники являются как более ранними, так и более многочисленными, чем норвежские примеры. Они состоят из записей, собранных и опубликованных такими исследователями, как (в хронологическом порядке): Густав Гасландер, Гуннар Улоф Хюльтен-Каваллиус, Л. Ллойд, Габриель Юрклу, Ева Вигстрём, Вегелиус и Викман, Хильдинг Селандер и Давид Ариль. В Швеции упоминание о приходе мертвецов присутствует также в более ранних записях, относящимся к восемнадцатому и девятнадцатому столетиям, и также является более распространённым. Тем не менее, ссылки на других посетителей сверхъестественного характера одинаково часты. Сюда относятся явления Иисуса, визиты ангелов, троллей, *tomte*<sup>10</sup> и др. Иногда о смысле данного обычая не говорится вовсе, или он объясняется так, что люди спят в соломе в память о рождении Спасителя в хлеву.

Я считаю наиболее вероятным, что все вышеприведённые и некоторые другие христианские трактовки являются более поздними обоснованиями обычая, но нужно отметить ещё тот факт, что источники не рисуют единую картину веры в посещение предков, и что это объяснение также может быть более поздней рационализацией обычая.

Поэтому я делаю вывод, что обычай спать в соломе на полу не является убедительным доказательством теории о культе мёртвых. Это лишь одно из возможных объяснений, а в фольклорных источниках есть и множество других, и объяснить обычай можно иначе, в основном страхом перед злыми ночными силами. Это также согласуется с фактом, что данный обычай был более распространён в Норвегии и Швеции, где люди в большинстве своём спали в отдельных домах на хуторах и, следовательно, должны были бы сильнее рисковать встретить призраков, отправляясь к своим кроватям, в отличие от Дании, где более распространённым обычаем было спать всем членам семьи вместе на полу в главном доме, и поэтому не было нужды спать в соломе на полу ради того, чтобы не выходить наружу.

## Обычай оставлять еду на столе

Обычай оставлять еду на столе на ночь в канун Йоля — довольно сложный вопрос, и поэтому его стоит обсудить более подробно. Краткости ради отмечу, что ссылки

<sup>10</sup> (прим. пер.) Томте — домовый, персонаж скандинавского фольклора, также именуется *ниссе*.

на фольклорные источники по данному обычаю в Скандинавии совпадают с вышеупомянутыми ссылками на «соломенный» обычай, поскольку они оба зачастую описываются в одних и тех же источниках.

Данный обычай также широко распространён в Швеции и Норвегии. В источниках зафиксировано множество объяснений: угощения оставляют для призраков, умерших членов семьи, ангелов, троллей, всадников Дикой Охоты и других сверхъестественных гостей. Иногда объяснения или нет, или говорится, что, выставив еду на ночь, человек привлекает в дом изобилие и благополучие. Все объяснения распространены примерно в одинаковой степени.

Необходимо принять во внимание тот факт, что обычай спать в соломе, по-видимому, является в основном явлением скандинавского (и в некоторой степени также финно-угорского) региона, хотя и существует несколько разрозненных упоминаний об этом из других мест Европы<sup>11</sup>; обычай же оставлять еду на столе широко распространён по всей Европе и трактуется как восходящий даже не к средневековой, а ещё к древнеримской традиции. Поэтому необходимо исследовать возможные связи, которые в начале XX века были предметом серьезной дискуссии между Александром Тиллем и Густавом Билфингером с одной стороны и Мартином Перссоном Нильссоном с другой. Я ещё вернусь к теме этой дискуссии.

После тщательного изучения всех средневековых примеров, упомянутых в научной литературе, выясняется следующий факт: хотя в источниках говорится об обычае оставлять еду на столе во время празднования встречи нового года, в более древних источниках никогда не упоминаются ни умершие предки, ни другие сверхъестественные гости. Самое раннее упоминание этого обычая встречается у Иеронима Стридонского в «Толкования на пророка Исаию» около 400 года н.э., а затем ещё в пяти отдельных источниках, датированных VII и VIII веками. Это Цезарий Арелатский «Sermo CXXIX», Святой Аудоин «Vita Eligii», Святой Бонифаций «Epistola XLIX», «Concillium Romanum», «Homilia de Sacrilegis».

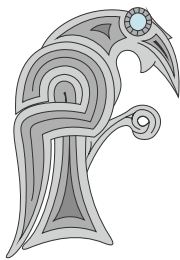
Все эти источники написаны с целью осуждения практик, воспринимаемых авторами как отголоски язычества, и описаны практики накрытия специального стола на новогоднем празднике в январе и оставления еды на этом столе на ночь. Цель обычаев различна и иногда не может быть определена, но ясно, что эти действия совершаются не ради обычных людей, они являются ритуалами, культурами или, по мнению авторов, языческими поклонениями. В самом раннем источнике авторства Иеронима Стридонского цель обычая описывается как «привлечь плодородие в предстоящем году». Цезарий Арелатский утверждает, что накрытый стол, как полагают, обеспечивает благоденствие семьи. Остальные источники никак не трактуют обычай. Таким образом, мы находим, что в этих ранних источниках единственные заявленные причины связаны с гаданием и обеспечением изобилия в наступающем году, без упоминания каких-либо сверхъестественных гостей. Мы могли бы заметить, что вышеупомянутые причины также часто встречаются в шведском фольклоре XIX века.

Следующий средневековый источник — работа немецкого автора Бурхарда Вормсского, датированная никак не позже 1025 года (год смерти автора). Она отличается от предыдущих источников в нескольких отношениях: она даёт гораздо более подробную информацию и описывает не одну, а две отдельные традиции, связанные с накрытием стола, и здесь же впервые мы встречаем упоминание о сверхъестественных гостях. Эти обычаи описаны в одной и той же главе, но в двух отдельных разделах с отдельными заголовками, между которыми несколько страниц, описывающих не связанные с темой детали.<sup>12</sup>

Причина, по которой я так подробно описываю вид источника, заключается в том, что исследователи предыдущих эпох ошибочно предположили, что оба эти раздела рассказывают об одном и том же обычае, связанном с угощениями, оставленными на столе,

<sup>11</sup> Lily Weiser-Aall в своём исследовании «Julhalmen i Norge» приходит к выводу, что, хотя обычай разбрасывать солому по полу в канун Йоля и Рождества широко распространён в Европе, на самом деле спали в соломе мало где за пределами Скандинавии. На мой взгляд, этот нюанс представляет собой важное различие между этими двумя обычаями, хотя они и объединены упоминанием соломы.

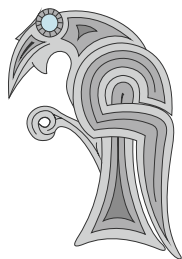
<sup>12</sup> Burchardus of Worms, Ecclesiae episcopi decretorum libri viginti.



75...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



так что все ученые ссылаются только на одно описание у Бурхарда, смешивая воедино детали описаний двух разных обычаев. Однако после изучения текста становится совершенно ясно, что два описания не только различны, но и разделены несколькими столбцами текста, посвящённого различным не связанным с Йолем темам, поэтому нет никаких оснований не соглашаться, что Бурхард Вормсский описывает два независимых друг от друга обычая. Поскольку его текст является ключевым источником для исследования, я процитирую основные отрывки:

«1. Наблюдали ли вы в январский день за обрядами язычников, сделали ли вы по случаю Нового года больше, чем делали до или после него, так я говорю, вы подготовили стол с драгоценными камнями или блюдами с едой в вашем доме в то время, или вы проводили процессии из певцов и хористов по улицам и переулкам, или вы сидели на крыше своего дома, в кругу, обведённом вокруг вас мечом, чтобы там вы могли узреть и понять то, что произойдет с вами в наступающем году?

2. Сделали ли вы то же, что некоторые женщины делают в определённое время года, приготовили ли вы стол в своём доме, поставили ли еду и питьё на стол, положили ли три ножа, чтобы, если придут три сестры, которых невежды и глупцы в древности называли парками, они смогли подкрепиться? И поддержали ли вы в себе божественное благочестие, или сдались вы дьяволу, так я говорю, потому что вы верите, что те, кого вы считаете сёстрами, могут принести вам пользу сейчас или в будущем?»

Здесь показано, что у нас есть два разных обычая, связанных с накрытием ритуального стола с едой. Считается, что новогодний стол, описанный первым, создаёт изобилие сам по себе и поразительно напоминает праздничные застолья в самых ранних источниках. Описание, скорее всего, основано на *Concillium Romanum*, так как формулировка очень похожа.

Во втором описании говорится, что стол накрывают для трёх сестёр, которые, согласно автору, являются парками — богинями судьбы в древнеримской мифологии. Очевидно, их образ Бурхард позаимствовал, чтобы обозначить каких-то местных женских языческих божеств. Это самое первое упоминание о том, что в определённые времена года стол выставляется для сверхъестественных гостей, и описание не очень похоже на более ранние источники.

Мы также встречаем мотив сверхъестественных гостей в ещё одном средневековом источнике от 1248 года — Гийом Овернский в *Opera Omnia*<sup>13</sup> заявляет, что глупцы оставляют еду ночью для каких-то ночных дев, *dominas nocturnas*, и их предводительницы *Domina Abundia* или Абунданции.<sup>14</sup>

Эти источники были предметом дискуссии учёных Александра Тилля, Густава Бильфингера и Мартина Нильссона. Вкратце опишем суть дискуссии: Тилль и Бильфингер утверждали, что обычай накрывать стол в канун Йоля не являлся исконно скандинавским, а был заимствован германскими племенами у римлян (традиция *Calendae Januariae*).<sup>15</sup> Нильссон же считал, что существовали две несвязанные между собой традиции: римский обычай новогоднего застолья для простых людей и германский обычай оставлять столы с угощениями для сверхъестественных гостей.

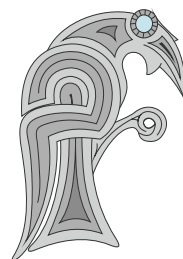
Как уже было показано ранее, две такие отдельные традиции — это именно то, что мы на самом деле видим в трудах Бурхарда Вормсского, что, на мой взгляд, подтверждает правоту Нильссона. Как ни парадоксально, сам Нильссон к такому выводу не пришёл, поскольку он ошибочно принял два описанных у Бурхарда обычая за две вариации одного и того же обычая. Поэтому я нахожу, что два описанных Бурхардом обычая свидетельствуют, что второе описание действительно связано с дохристианским германским обычаем оставлять угощения для женских языческих божеств, а не с римским застольем в честь празднования Нового года. Но даже несмотря на то, что Бурхард предоставляет доказательства существования традиции ритуальных угощений у германцев «в определённое время года», у него нет никаких упоминаний о приходе мертвецов.

<sup>13</sup> Guilielmus Alvernus, *Opera Omnia*, стр. 1036, 1066.

<sup>14</sup> (прим.пер.) Древнеримская богиня плодородия.

<sup>15</sup> Tille, *Yule and Christmas*, стр.84-88; Biffinger, *Untersuchungen*, стр. 40-86, 99.

Изучив средневековые источники и обратившись к более поздним фольклорным записям, я установила, что во всей Европе стало обычным делом оставлять накрытый стол с едой в определённые ночи года, обычно на Рождество, Новый год или на Собор всех святых. В фольклоре упоминается, что угощения предназначены душам мертвецов, но также очень часто говорится, что их оставляют для одного или нескольких сверхъестественных существ женского пола. Это разные известные фольклорные персонажи, такие как Хольда и Перхта.



Поразительно, что самые ранние источники, которые упоминают о ночных посетителях, — Бурхард Вормсский и Гийом Овернский — ссылаются только на сверхъестественных существ женского пола, интерпретация которых постоянно повторяется в источниках вплоть до XIX века, тогда как самое раннее упоминание о приходе мёртвых предков восходит к намного более позднему периоду. Самый ранний пример, который удалось найти мне, зафиксирован в Финляндии и опубликован в 1754 году пастором Эриком Кастреном.<sup>16</sup> Других примеров из континентальной Европы, которые были бы датированы ранее середины XIX века, найти не удалось. Поразительно ещё и то, что единственное объяснение, которое можно найти на протяжении всего периода от самых ранних до самых поздних источников, состоит в том, что оставление еды на столе на ночь само по себе обеспечит благоденствие.

В свете этих источников, я считаю возможным заключить, что они не содержат доказательств того, что обычаи оставлять столы с едой являются наследием дохристианского культа мёртвых в Северной Европе. Я на самом деле уверена, что наиболее вероятный вывод — полностью противоположный. Все ранние примеры этого обычая либо упоминают сверхъестественных существ женского пола, либо утверждают, что оставленный накрытым стол сам по себе гарантирует изобильный урожай, и поэтому я полагаю, что источники подтверждают вывод: связь между обычаем накрытого стола и мёртвыми предками является более поздней интерпретацией, появившейся где-то в период с XIII по XVIII век. И даже в более поздних источниках объяснения, упоминающие мёртвых предков, не более заметны, чем другие толкования. Спешу добавить, что, как всегда, не может быть никаких окончательных и бескомпромиссных выводов.

Подводя итог: в соответствии с обычаем накрытого стола все наши свидетельства не указывают на связь Йоля со скандинавским дохристианским культом мёртвых. Что касается обычая спать в соломе и оставлять кровати пустыми, то некоторые признаки культа мёртвых присутствуют в более позднем скандинавском фольклоре, но их меньшинство, а в большинстве случаев главной подоплёкой обычая является страх перед мертвецами, призраками и демоническими силами. Как писал Хильдинг Селандер, страх — не то же самое, что культ, и я после изучения множества источников прихожу к заключению, что элемент страха — намного более сильный мотив, чем черты, которые можно определить как ритуальные или культовые.

Вероятно, элементы культа, которые мы находим в фольклоре, являются результатом влияния христианской или финно-угорской культур, и они стали связываться с Йолем именно потому, что он воспринимался как время мёртвых, но не почитаемых предков, а призраков, наводящих страх.<sup>17</sup>

---

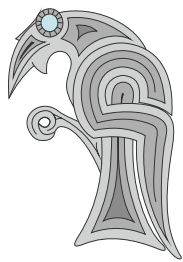
### Банный обычай

---

В свете этой гипотезы я обнаружила третий обычай, который часто упоминался как важное свидетельство, подтверждающее теорию о Йоле как о празднике культа мёртвых. Это обычай оставлять баню затопленной и разогретой в канун Йоля, чтобы мёртвые могли согреться и попариться ночью. Обычай описан несколько раз в шведских фольклорных источниках и только один раз — в норвежском, и по этой причине он не был основным доказательством существования культа мёртвых в Скандинавии, а играл вспомогательную роль. Я согласна с тем, что он действительно слишком эпизодичен, чтобы составить основу гипотезы, но он интересен, поскольку, на мой взгляд, более убедителен как фактическая черта культа предков.

<sup>16</sup> Castrén, *Historisk och Oeconomisk Beskrifning*, стр. 75-76.

<sup>17</sup> Nordberg, *Formordisk religionforskning*, 55-59.



Обычай изучен такими шведскими исследователями, как Гасландер, Хюльтен-Каваллиус, Юрклу, Ллойд. Гасландер так описывает его: "Во время купания не следует тушить огонь или выпускать тепло из бани, поскольку призраки придут искупаться".<sup>18</sup> У Ллойда, напротив, говорится, что: "В эту ночь в бане должен гореть огонь, а иначе могут пожаловать тролли и начать там мыться".<sup>19</sup> Обратите внимание на принципиальную разницу в трактовках. Во втором описании огонь выполняет защитную функцию и отгоняет нечисть от бани. Также мы можем увидеть, что Ллойд упоминает троллей, а не мертвецов, но это не обесценивает данный источник, поскольку известно, что сверхъестественные существа часто бывают взаимозаменяемы.

Единственное норвежское свидетельство данного обычая описано Хильдингом Селандером: в Согне, в Норвегии, баню топят для *den underbuande*, подземных жителей, которые приходят помыться.

Поэтому я прихожу к выводу, что у нас есть только два определенных источника, ссылающихся на этот обычай в скандинавском фольклоре. Даже если мы сосчитаем все шведские источники, обычай останется редким и, следовательно, не сможет считаться адекватным подтверждением теории широко распространённого культа мертвых. Несмотря на это, данное явление представляет интерес для этого исследования, потому что оно гораздо чаще встречается в финно-угорских культурах (в Финляндии и Эстонии), и я бы предположила, что банный обычай является признаком настоящего культа предков, который, возможно, в Швеции и Норвегии был заимствован из этих культур. Возможно даже, он повлиял на весь комплекс признаков, свидетельствующих о существовании культа предков, которые мы находим в Скандинавии XIX века. Общеизвестно, что в финно-угорских культурах покойники играют важную роль, вплоть до того, что можно говорить о реальном культе предков и о том, что бани или сауны играли важную роль в ритуалах.<sup>20</sup>

Нурдберг отмечает, что финский культ предков более тесно связан с праздником урожая, а не с Йолем или обычаем спать в соломе в канун Йоля<sup>21</sup>. Для меня это — подтверждение аргумента, что обычай спать на полу в соломе изначально не связан с мёртвыми, а является более поздней интерпретацией. Это также вписывается в мою гипотезу о том, что культ мёртвых не был элементом Йоля, а был в более позднюю эпоху заимствован в Скандинавию, где образ мёртвых «привязался» к Йолю, поскольку это время года безусловно связано с мёртвыми — но не в смысле поклонения им, а в смысле страха перед ними.

Я заключаю, что фольклорные и средневековые источники не поддерживают теорию о том, что Йоль — это праздник культа мёртвых в Скандинавии, а без этих источников теория не имеет доказательств. Необходимо уточнить, что этот вывод касается только вопроса о Йоле как именно о празднике почитания мёртвых: имело ли место само существование подобного культа в языческой Скандинавии, это уже вопрос для другого исследования.

## Йоль — это Новый год

Поскольку я считаю, что привела уже достаточное количество весомых аргументов против теории о Йоле как о празднике почитания мёртвых, далее я перейду к доказательствам того, что Йоль можно трактовать как дохристианский аналог праздника наступления нового года. Доказательством, очевидно, могут быть только фольклорные источники XVIII и XIX веков. Сначала я представлю эти источники, а затем остановлюсь на важном вопросе, насколько их вправе рассматривать применительно к дохристианскому периоду, а также о неотъемлемых методических проблемах использования фольклора в этом качестве.

В процессе изучения источников о поздней традиции Йоля в подавляющем большинстве случаев становится ясно, что ритуалы, предсказывающие наступающий год и влияющие на него, играют огромную роль в течение всего периода праздника.

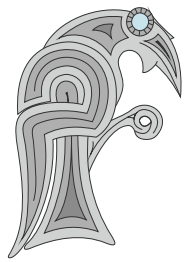
<sup>18</sup> Gaslander, *Beskrivning om Svenska Allmogens*, стр. 21.

<sup>19</sup> Lloyd, *Svenska allmogens plägseder*, стр. 91.

<sup>20</sup> DuBois, *Nordic Religions in the Viking Age*, стр. 75.

<sup>21</sup> Nordberg, *Fornnordisk religionforskning*, стр. 297.

Некоторые учёные давно установили, что наступление нового года играло определённую роль в праздновании Йоля, вплоть до Бритт-Мари Нэсстрём, которая в своей монографии *Blot* пишет, что «так как год обновлялся, в этом случае было естественно давать обещания на будущее» и «Йоль воспринимался как смена старого года на новый».<sup>22</sup> Нурдберг и Сюдквист отмечали схожие явления, однако не изучали этот вопрос более подробно.



Принимая во внимание, что некоторые исследователи ранее отмечали наличие аспекта встречи нового года в традиции Йоля, никто, насколько мне известно, до сих пор не исследовал этот аспект подробно, что я и собираюсь сделать в данном исследовании. Более того, я предполагаю, что этот аспект, возможно, является более значимым, чем до сих пор признавалось, и что его важность до сих пор недооценивается. Можно даже пойти ещё дальше и предположить, что новогодние ритуалы гаданий и предсказаний могли являться основой праздника. Проводы старого года и встреча нового могут быть не вторичным смыслом празднования солнцестояния, праздника мёртвых или привлечения плодородия, но главной целью и основной функцией Йоля, так что целью этого праздника было именно *создать* грядущий год.

Я хотела бы подчеркнуть, что я не считаю необходимым заходить так далеко: непродуктивно возвращаться к односторонней перспективе прошлого, которая жёстко настаивала на одноуровневой интерпретации. Я просто хочу подчеркнуть важность новогодней перспективы как самостоятельной функции, так как она никогда не была предметом отдельного внимания и углубленного исследования, в отличие от других упомянутых аспектов.

Важный момент, который ясно показан в многочисленных фольклорных источниках, состоит в том, что в канун Йоля наступающий год не *предсказывается*, он создаётся. В это время наступает следующий год, и поэтому он определяется в период Йоля: всё, что происходит в канун Йоля, влияет на грядущий год и создаёт его, что является совершенно иной концепцией, чем просто предсказание будущего.

Во-первых, в старом аграрном обществе в подавляющем большинстве случаев характерен канун Йоля как время постоянного гадания. Рассказы о Йоле переполнены бесчисленными примерами того, как люди пытаются предугадать будущее, особенно в отношении таких вечных и бытовых тем, как предстоящий урожай, брак и смерть. Многочисленные примеры можно найти во всех основных фольклорных описаниях Йоля.<sup>23</sup> Из источников ясно, что мысли о будущем годе были единственной неодолимой заботой, постоянной и первостепенной в сознании людей, и этот фактор указывает, что Йоль функционировал как новогодний праздник.

Чтобы понять важность этого фактора, необходимо знать, что гадание в древнескандинавском контексте имеет более широкое значение, чем просто предсказание будущего. Широко признаётся тот факт, что в древнескандинавской религии нет чёткой границы между предсказанием будущего и попыткой повлиять на него, и что гадание, *srá*, на самом деле созидает будущее, а не просто предвидит его.<sup>24</sup> Таким образом, повсеместная распространённость обычая гадания сама по себе показывает, что весь смысл праздника Йоль посвящён наступающему году, что это на самом деле праздник нового года. Но есть и конкретные доказательства, которые со всей очевидностью дают понять, как создаётся наступающий год.

Одним из примеров является тип предсказания погоды, известный как нанесение «Йольских отметок». Где-нибудь в доме, обычно на балке крыши, нужно нарисовать двенадцать кругов и отметить погоду каждого из двенадцати дней Йоля: погоду первого дня в первом круге, второго — во втором, и так далее. Каждый день и круг соответствует месяцу года и предсказывает погоду, которая будет стоять в этом месяце в следующем году.<sup>25</sup> Этот пример наглядно показывает, что Йоль — это период силы, в течение которого создается будущее: погода в наступающем году фактически создается сейчас.

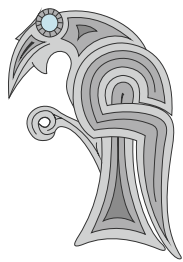
Другим примером является широко распространенный обычай: когда впервые после

<sup>22</sup> Näsström, *Blot*, стр.109.

<sup>23</sup> Celander, *Nordisk Jul*; Feilberg, *Jul*.

<sup>24</sup> De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, стр.325.

<sup>25</sup> Møller, *Fester og Højtider*, стр.297.



начала года человек смотрит на новолуние, то, что он держит в руках, он будет иметь в изобилии в течение всего года. Это ещё раз демонстрирует, что всё, что происходит в период Йоля, влияет на наступающий год; что всё, что присутствует во время Йоля, также будет присутствовать в следующем году.<sup>26</sup>

Последний пример также проливает новый свет на одну особенность, которая характеризует Йоль больше, чем что-либо ещё: обилие еды и питья, также отмеченное Нурдбергом и Сьондквистом.<sup>27</sup> Представление о том, что Йоль — это время силы, когда можно повлиять на будущее, даёт нам понять, что изобильные праздничные пиры устраивались не просто ради удовольствия. Люди действительно верили, что присутствие большого количества еды и напитков на праздничном застолье *гарантирует* изобилие в наступающем году. Вот почему чрезмерное употребление еды и питья, переходящее даже в обжорство, это не просто самая яркая черта праздника — это священная обязанность, о чем свидетельствует широко распространённый обычай, согласно которому гость не имел права отказываться от угощения, потому что считалось, что своим отказом он «прогоняет Йоль.»<sup>28</sup> Здесь же уместно вспомнить «Песнь о Харальде» скальда Торбьёрна Хорнклофи, в которой употребление алкоголя представлено как определяющий элемент праздника jól.

Этот аспект «формирования будущего» фактически выражен в некоторых источниках, хотя чаще всего он лишь подразумевается. Он также лежит в основе обычая оставлять на столе угощения, если не упомянуты какие-то конкретные сверхъестественные посетители, а просто говорится, что оставленная на столе еда привлечёт в дом изобилие.

До сих пор я использовала общий термин «время силы», но на самом деле есть специальный этнографический термин «лиминальный период». Термин «лиминальность» был придуман Арнольдом ван Геннепом и в дальнейшем развит Эдмундом Личем и Виктором Тёрнером, он обозначает некую ситуацию, ограниченную от обычного мира и обычного времени.<sup>29</sup> Двенадцать дней Йоля — это, по мнению исследователей, и есть лиминальный период, во время которого не действуют привычные правила, например, космические: ведь солнце стоит на месте, то есть линейный ход времени приостанавливается.<sup>30</sup> Также считается, что в это время злые силы могут свободно бродить по земле, и необходимо принимать дополнительные меры предосторожности. Это амбивалентная фаза, когда все создаётся заново — в данном случае наступающий год, из-за чего приметы и предсказания проникают во все сферы жизни, и люди верят, что всё, что происходит в этот период, влияет на будущий год.

То, что Йоль является сверхлиминальным периодом в скандинавской культуре, окажется на самом деле очевидным для любого, кто знаком с концепцией лиминальности, но эта концепция не получала научного признания до начала 1960-х гг. Поэтому я считаю, что использование концепции в этом контексте и более тщательный анализ этих источников в свете лиминальности прояснит сведения, отражённые в источниках.

Например, концепция лиминальности также объясняет, почему в течение периода Йоля произнесённое слово наделяется необычной силой: говорить о чём-то, называть это, значит наполнять явление реальностью, воплощать его в жизнь. Вот почему во время Йоля нельзя, например, называть паразитов, таких как крысы и мыши, их настоящими названиями, а нужно использовать различные эвфемизмы, такие как «серые».<sup>31</sup> Если произнести их настоящее название, они в наступающем году преумножатся, используя созидательную силу Йоля. Это пример другой классической особенности лиминальных периодов: они всегда характеризуются усиленным ритуальным контролем над человеческим поведением, чтобы контролировать будущее. Также некоторые источники сообщают об обычае в канун Йоля вставать раньше и завершать рабочий день раньше обычного, чтобы такой же порядок продолжился и в следующем году, и этот обычай также демонстрирует, как время Йоля создаёт образец или шаблон, которому будет следовать весь год.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Feilberg, *Jul*, стр. 77.

<sup>27</sup> Nordberg и Sundqvist, *Förskristen jul*, стр. 17-20.

<sup>28</sup> Storaker, *Tiden i den norske Folketro*, 159, 171.

<sup>29</sup> Van Gennep, *The Rites of Passage*; Leach, *Rethinking Anthropology*; Turner, *The Ritual Process*.

<sup>30</sup> Storaker, *Tiden i den norske Folketro*, стр. 115.

<sup>31</sup> Møller, *Fester og Højtider*, стр. 466.

<sup>32</sup> Storaker, *Tiden i den norske Folketro*, стр. 167.

Это просто подборка примеров, демонстрирующих, что термин лиминальность в высшей степени применим к Йолю, и с его помощью мы лучше поймём праздник. Таких примеров очень много, и для краткости я ограничилась одной ссылкой на каждый случай.

Я полагаю, что теперь я убедительно доказала, что Йоль в скандинавском аграрном обществе, как видно из фольклорных источников более поздних времён, можно определить как лиминальный период, который функционировал как новогодний праздник, во время которого формировался наступающий год.<sup>33</sup> Другой вопрос, является ли этот вывод таким же справедливым для праздника дохристианской эпохи.

Здесь, конечно, суть дела — важная и, возможно, непреодолимая проблема метода: как можно предположить, что более поздний фольклорный подход даст знания о дохристианском периоде? В обсуждении этой проблемы Нурдберг предполагает, что, возможно, отказ от фольклористических источников как потенциально ценных для изучения более ранних периодов был бы слишком жёстким, и я склонна с ним согласиться.<sup>34</sup> Несмотря на это, очевидно, что преемственность нельзя воспринимать как должное, и в большинстве случаев мы должны обладать источниками с обоих концов временного спектра, чтобы делать какие-либо выводы. У нас должны быть хотя бы какие-то показатели непрерывности между двумя периодами времени, или вся работа сводится к угадыванию.

Я полагаю, что имеется достаточно свидетельств, подтверждающих гипотезу, что дохристианский jól, как и более поздний праздник середины зимы, функционировал как празднование нового года.<sup>35</sup> Во-первых, можно указать на некоторые сходства между двумя традициями. Из средневековых источников, саг и т.д. ясно, что jól в это время характеризовался пиршеством, едой, питьем, как и более поздний Йоль. Как я уже отмечала, это не случайно, но, скорее всего, это единственный главный аспект народного гулянья, который создаст будущее, возможно, наивысшая точка празднования. Кроме того, дохристианский Йоль, как и поздний Йоль, обычно описывается как длительный период пиров, а не один или несколько дней.

Единственная черта, которую саги связывают с Йолем, — это тот факт, что это время сверхъестественных гостей, угрожающих человеку и опасных для него. Как мы видели, призраки и демонические силы также присутствуют в фольклорных записях. Как уже указывалось, это никоим образом не может быть использовано как свидетельство культа мёртвых, а скорее демонстрирует страх перед демоническими силами в пору зимних ночей и, безусловно, устанавливает связь между сагами и последующим фольклором.

Помимо установления преемственности между двумя праздничными традициями, данный фактор также является опорным аргументом для новогодней теории, поскольку во многих культурах это типичная новогодняя черта: мертвецы и другие потусторонние существа блуждают по земле во время смены года. Эта черта присутствует в кельтском празднике Самайн, но она также встречается в других культурах, таких как финский праздник Кекри, который также несёт в себе черты новогоднего праздника.<sup>36</sup> Нет сомнений, что во многих культурах основным праздником года является Новый год, и поэтому мы не должны удивляться, обнаруживая свидетельства, указывающие на главный скандинавский праздник как на встречу нового года.

Это сходство носит общий и неопределённый характер, но в отношении традиции стола, приносящего изобилие и накрываемого едой для сверхъестественных гостей праздника, мы можем фактически установить предваряющую преемственность от дохристианской германской религии.

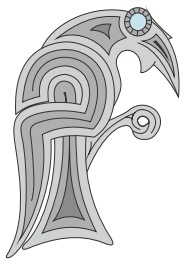
Как отмечалось ранее, накрытый стол упоминается Бурхардом Вормским вскоре после 1000 г. В его записях стол явно воспринимается как языческий обычай и интерпретируется как подношение языческим германским божествам, что можно рассматривать

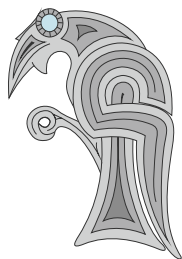
<sup>33</sup> Спешу отметить, что этот вывод не предназначен для исключения множества других возможных аспектов праздника, включая религиозные, экономические, социологические, психологические и т.д. Как и большинство религиозных явлений, празднество, без сомнения, является многогранным.

<sup>34</sup> Nordberg, *Fornnordisk religionforskning*, 365-367.

<sup>35</sup> По необходимости я буду рассматривать средневековые источники, такие как саги, как наше лучшее представление дохристианского юла, хотя нужно, конечно, помнить обо всех известных неопределённых и предостережениях об использовании этих текстов в качестве источников о норвежской религии.

<sup>36</sup> Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, стр.185.





как свидетельство того, что традиция действительно восходит к дохристианским германским обычаям. Учитывая, что мы находим тот же обычай в скандинавских странах даже в XIX веке, это фактически позволяет нам установить — хотя и с осторожностью — преемственность от дохристианского германского *jól* до скандинавского Йоля девятнадцатого столетия. В обоих случаях накрытый стол адресован не мёртвым предкам, а другим сверхъестественным гостям. Специфическое объяснение Бурхардом некоторых могущественных гостей женского пола также встречается не в Скандинавии, а в немецком фольклоре XIX века.

Кроме того, на самом деле есть одна сага, которая может также установить предварительную связь с фольклорными обычаями гадания на Йоль. В тексте «Саги об Олаве сыне Трюггви» авторства Одда Сноррасона говорится, что мать конунга Вальдамара в Гардариках способна предсказывать будущее, и что она делает это на каждый Йоль. Каждый год в канун Йоля её сажают перед тронем конунга, а собравшиеся вокруг люди вопрошают её о будущем:

«В то время конунг Вальдамар достойно правил в Гардариках. Говорят, что его мать была провидицей, и в книгах называется змеиным духом то, что язычники совершали гадания. То, что она предсказывала, обычно сбывалось. Она была тогда уже очень преклонного возраста. В первый же вечер Йоля её сиденье ставили перед высоким тронем конунга. И прежде чем начать пить, конунг спрашивал мать, не видит ли она какой опасности, грозящей его владениям».<sup>37</sup>

Вот, насколько мне известно, единственная явная связь в сагах между Йолем и гаданием, которую можно истолковать либо как совпадение с обычаями гадания XIX века, либо как отсылку к новогодним праздникам в целом. Поэтому я полагаю, что в дополнение к общим чертам, которые характеризуют типичные праздники встречи нового года, Бурхард Вормсский и эта сага показывают нам две тонкие связи между средневековыми источниками и более поздними йольскими обычаями: гадание как элемент праздничных обрядов и накрытый стол в угоду сверхъестественным гостям.

## Выводы

После тщательного изучения вышеупомянутых источников я хотела бы предположить, что Йоль не только функционировал как дохристианский скандинавский Новый год, но что именно этот аспект праздника был более значимым и важным, чем признавалось ранее. Встреча нового года, возможно, даже являлась основной функцией праздника.

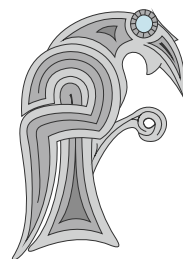
Тем не менее, я согласна с Нурдбергом и Сюдквистом в том, что нет необходимости назначать одну конкретную функцию и значение для праздника, поскольку Йоль, безусловно, был многогранным и содержал в себе множество различных аспектов, в том числе важный аспект почитания плодородия (в рамках создания наступающего года). Как и в случае с большинством религиозных явлений, гораздо более плодотворным является признание существования множества уровней, которые функционируют вместе, чтобы создать богатое и целостное явление. Я просто хочу подчеркнуть важность новогоднего аспекта, который, по моему мнению, недооценён. Одной из важных черт этого подхода является то, что существует важное различие между простым прогнозированием предстоящего года и его фактическим созданием. Когда период Йоля считается наступлением нового года, это проливает новый свет на ритуалы, связанные с новогодним праздником, и существенно меняет их значение и наше понимание их.

В то время как аспекту почитания плодородия уделялось большое внимание на протяжении многих лет, простота, связывающая его с концепцией создания будущего года, изменяет наше понимание этой концепции. В то время как исследователи давно знают о сильном компоненте плодородия в праздновании Йоля, применение концепции лиминальности позволяет нам лучше понять ритуальные механизмы, связанные с созданием плодородия, вроде того, что лиминальный период создает матрицу для будущего.

Аналогичным образом, взгляд через призму концепции лиминальности усиливает и улучшает наше понимание многих различных аспектов йольских обычаев,

<sup>37</sup> Oddr Snorrason, *Óláfs saga Tryggvasonar*, стр.20.

таких как усиленный ритуальный контроль и присутствие антиструктуры, выраженной в идее стоящего солнца и разрушения барьеров между различными космическими сферами. Если бесчисленные ритуалы предсказания и сотворения будущего года, которые чаще всего рассматривались как случайные, станут рассматриваться не как побочный продукт праздника в честь плодородия, культа мертвых или чего-либо ещё, а как главная цель Йоля, это изменит существующую перспективу и повлияет на наше понимание праздника.



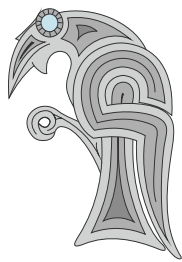
Мой второй вывод касается теории, что культ мёртвых был частью скандинавского дохристианского Йоля — теории, которая, хотя никогда и не была общепринятой, также никогда не была опровергнута. Принимая во внимание, что никакие окончательные выводы никогда не смогут быть получены, и тема, как известно, недоказуема в любом случае, я полагаю, что я представила весомые свидетельства того, что черты культа мёртвых, найденные в более позднем скандинавском фольклоре, не проистекают из древнескандинавского язычества, но являются результатом более позднего (после крещения) влияния финно-угорской культуры и, возможно, также католического христианства.

Как всегда при работе в области древнескандинавского язычества, любая попытка сделать какое-то заключение — это смелое предприятие, которое, как мы должны признать, сопряжено с неопределённостью. Это вдвойне верно при попытке провести параллели между фольклорными источниками и реальностью дохристианской эпохи. Я лишь осмеливаюсь попытаться это сделать, потому что я полагаю, что есть некоторые хрупкие связи, ведущие от средневековых источников к более поздним. Поэтому я представляю свой вывод не как утверждение, а как скромную попытку улучшить наше понимание древнескандинавского праздника jól.

83...

#### **Библиография:**

- Antonen, Veikko «Religion in Prehistoric Finland», 2013.*  
*Birlinger, Anton «Aus Schwaben», 1874.*  
*de Vries, Jan «Altgermanische Religionsgeschichte», 1870.*  
*DuBois, Thomas «Finno-Ugric Tradition», 2002.*  
*Eliade, Mircea «The Sacred and the Profane», 1925.*  
*Green, Miranda «Dictionary of Celtic Myth and Legend», 1997.*  
*Kamp, Jens «Dansk Folketro», 1904.*  
*Leach, Edmund «Rethinking Anthropology», 1977.*  
*Lid, Nils «Norsk Folkeminnelags skrifter», 1921—1940.*  
*Nilsson, Martin P. «Årets folkliga fester», 1936.*  
*Nordberg, Andreas «Fornnordisk religionforskning mellan teori och empiri. Kulten av anfäder, solen och vegetationsandar i idehistorisk belysning», 2013.*  
*Simek, Rudolf «Dictionary of Northern Mythology», 2000.*  
*Tille, Alexander Yule and Christmas: Their Places in the Germanic Year», 1899.*  
*Turner, Victor «The Ritual Process», 1995.*



Перри МЕЧНИ (Perry MESNEY)  
Университет Кардиффа  
(Уэльс, Великобритания)  
Перевод: Алексей ГЛАЗАЧЕВ

## Англосаксонские рунические кольца

Часть 1

### Англосаксонские руны: краткое введение

С уходом из Британии римских легионов и падением Западной Римской империи широкое распространение латинского алфавита в Британии постепенно угасло. Он был заменён руническим алфавитом, привезённым переселенцами в начале V века н.э. путём миграции с континента германских племён, обычно называемых англосаксами<sup>1</sup>.

Англосаксонский рунический строй (АРС), известный как футорк, развился из более ранней формы рунического алфавита, известного как старший футарк. Самые ранние надписи на старшем футарке в континентальной Европе датируются II веком н.в.<sup>2</sup> Поскольку фонетика древнеанглийского языка отличалась от протогерманского, для отражения новых звуков в рунический строй были добавлены новые руны.

Рунические надписи, выполненные АРС, являются достаточно редкими и представлены в виде коротких последовательностей рун, выгравированных на различных объектах. Но эти надписи свидетельствуют, что руническая письменность сохранялась до, во время и после христианизации Англии.

С возрождением учёта и хранения записей (архивов) в Британии был возрождён латинский алфавит в качестве основной письменности. Тем не менее использование рунической письменности продолжалось, и большая часть рунических надписей появляется в период после крещения<sup>3</sup>.

Важно отметить, что большее количество рунических надписей, датированных периодом после крещения, вовсе не означает, что тогда руны чаще использовались, но только то, что предметам, на которые нанесены руны, больше повезло уцелеть<sup>4</sup>.

Рунические кольца, которые описаны в этом исследовании, относятся к «позднему периоду» англосаксонских рунических надписей<sup>5</sup>. Под «поздним периодом» мы будем понимать надписи, сделанные после 650 г. н.э. Хотя дата выбрана произвольно, она тем не менее говорит о смещении зоны распространения рунических надписей от Восточной Англии и Восточного Мидленда к Северной Мерсии и Нортумбрии.

Руны также появляются рядом с латинскими буквами. Например, Ruthwell cross, крест из селения Рутвел, содержит руническую надпись религиозного характера наряду с религиозной надписью на латыни. Руны также часто появляются в более поздних англосаксонских рукописях. Саймонс утверждает, что авторы этих рукописей использовали руны наряду с римским алфавитом, чтобы «обеспечить контраст между алфавитами, чтобы предоставить читателю чёткую визуальную подсказку, дополняющую тематические проблемы текстов»<sup>6</sup>. Это показывает, что рунический алфавит развивался параллельно с римским алфавитом, сохраняя особое значение.

<sup>1</sup> R.I. Page, *An Introduction to English Runes* (Suffolk, 2000), pp. 16-37.

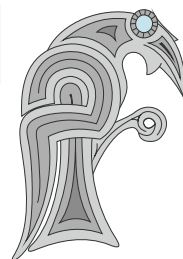
<sup>2</sup> Например, рунические надписи из Вимос, Дания описанные E. Antonsen, *Runes and Germanic Linguistics* (New York, 2002), p. 66-8.

<sup>3</sup> V. Symons, *Runes and Roman Letters in Anglo-Saxon Manuscripts* (Berlin, 2016), p. 3.

<sup>4</sup> Самые ранние рунические надписи, вероятно, были сделаны на нестойких материалах, таких как древесина.

<sup>5</sup> Page, *An Introduction to English Runes*, p. 25.

<sup>6</sup> Symons, *Runes and Roman Letters in Anglo-Saxon Manuscripts*, p. 12.



История рунических исследований восходит к романтическому раннесредневековому периоду первых учёных-рунологов XVII века. Труды датского коллекционера и учёного Оле Ворма, опубликованные в середине XVII века, стали первыми всеобъемлющими работами по изучению рун в Скандинавии<sup>7</sup>. Изучение англосаксонских рун началось в XVIII веке с таких публикаций, как «Тезаурус» Джорджа Хикса в 1705 году. «Тезаурус» Хикса содержит единственный известный источник англосаксонской рунической поэмы, так как оригинал сгорел во время пожара в библиотеке сэра Коттона в 1731 году<sup>8</sup>.

Джордж Стивенс и его «Руководство по древнесеверным руническим памятникам» 1884 года — ещё один важный источник в рунологии. Хотя наблюдения, переводы и транслитерации Стивенса довольно скудны, он даёт нам иллюстрации многих рунических предметов, которые с тех пор были утеряны, таких как, например, кольцо с острова Коке<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Page, *An Introduction to English Runes*, p. 2.

<sup>8</sup> G. Hempl, 'Hickes's Additions to the Runic Poem', *Modern Philology* 1 (1903), p. 1.

<sup>9</sup> G. Stephens *Handbook of the old-Northern runic monuments of Scandinavia and England* (Felinfach, 1884), p. 151.

Стивенс неверно идентифицировал четыре кольца как рунические из-за путаницы с их точным количеством. Первое — «кольцо Св. Андрея», статус «руническое» которого впоследствии был пересмотрен Р. Пейджем на «с вероятностью, позднесредневековое кольцо-печатка»<sup>10</sup>. Кроме того, Стивенс учитывает два ложных кольца-амулета. Одно из них, которое он описал как медное кольцо с севера Англии, похоже, входит в список колец-подделок из Кингмур. Следующим является кольцо «Англия», которое является подделкой кольца из Брэбем-Мур. Наконец, Стивенс учитывает кольцо «Ови», от которого осталась лишь иллюстрация. Пейдж считал, что оно основано на кольце-печатке XV-XVI века.

Наконец, огромная заслуга в изучении англосаксонских надписей принадлежит Р. Пейджу и его плодотворной работе «Введение в английские руны» 1973 года. «Введение» — это основа англосаксонской рунологии и часто упоминается в этом исследовании.

<sup>10</sup> Кольцо-печатка изначально предназначалась для представления оттиска на горячем сургуче или воске при запечатывании письма. *Пр. пер.*

## Цели и методология

Целью данного исследования является всесторонний анализ англосаксонских рунических колец, изучение их материалов, назначения колец и надписей на них.

Эта небольшая группа состоит из девяти подтверждённых<sup>11</sup> колец, все они относятся к более позднему периоду. Литература, касающаяся рунических колец, очень разрозненная и редкая. В наше время доступно много авторитетных источников, но большая часть старой литературы исходит из устаревших знаний и устаревших предположений рунологии, порой фантастических.

Данное исследование попытается найти баланс между воображением и скептицизмом, избегая идей некоторых рунологов, которые, возможно, слишком далеки от реальности.

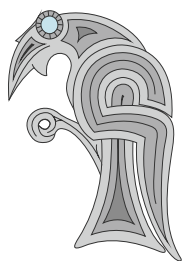
Таким образом, целью данного исследования является сбор доступных авторитетных источников и обеспечение единого и деталь-

ного изучения англосаксонских рунических колец, а также представление нового взгляда и понимания рунических колец.

Исследование открывается анализом роли перстней в англосаксонском обществе в целом. После этого большая часть этого исследования будет сосредоточена на том, что мы в дальнейшем будем называть «амулетными кольцами»: на трёх кольцах с похожими руническими надписями предположительно магического назначения. Благодаря их мистической природе эти кольца лучше всего изучены, и им посвящён целый ряд работ. Данное исследование направлено на изучение этих колец на нескольких уровнях.

Во-первых, будут обсуждаться материалы этих колец. Далее будет изучена надпись и форма рун, а также возможные даты изготовления колец. Наконец, будут обсуждаться предполагаемые цели изготовления колец, связывающие кольца с аналогичными объектами и манускриптами. В данном исследовании утверждается, что создатели этих

<sup>11</sup> Имеется в виду, что это не подделки. *Пр. пер.*



перстней приписывали могущество самим руническим знакам, ставя их выше текста надписей<sup>12</sup>.

Другие кольца, описанные в этом исследовании, более обыкновенные. Надписи

<sup>12</sup> Иными словами, считали форму важнее содержания.  
Пр. пер.

## Роль кольца

По сравнению с кольцами более поздних периодов Средневековья англосаксонских рунических колец сохранилось относительно немного. Большинство колец с рунами датируют IX или X веком (датировка осуществляется на основе техники нанесения надписи)<sup>13</sup>. Обнаружено более сорока колец, датируемых девятым или десятым веками, и аналогичное количество датируемых десятым и одиннадцатым веками<sup>14</sup>. Износ колец диаметром от 15 до 32 мм часто соответствует нормальному ношению кольца и естественному истиранию о палец<sup>15</sup>. Оуэн-Крокер, изучая археологические находки и рукописные рисунки, утверждает, что в V и VI веках женщины носили кольца чаще<sup>16</sup>, чем мужчины.

Она отмечает, что свидетельства ношения перстней в этот период основываются преимущественно на их находках в могилах богатых женщин на четвёртом, или «безымянном», пальце<sup>17</sup>, хотя тогда не существовало известной практики ношения «обручального кольца» в её современном понимании<sup>18</sup>. Однако мужчины носили кольца в IX веке. Оуэн-Крокер указывает, что термин *goldfinger* для четвёртого пальца в законах короля Альфреда<sup>19</sup> предполагает, что это палец, на котором обычно носили кольца. Все приведённые в этом материале кольца, скорее всего, носили мужчины (исходя из их размера), возможно, за исключением обмального кольца Тэмзы.

В англосаксонской литературе кольца обычно называют королевскими дарами.

<sup>13</sup> E. Okasha, 'Anglo-Saxon Inscribed Rings'. *Leeds Studies in English* (Leeds, 2003), p. 29.

<sup>14</sup> D.A. Hinton, 'Late Saxon Treasure and Bullion', *Ethelred the Unready: Papers from the Millenary Conference*, ed. By David Hill, *BAR British Series* 59 (Oxford, 1978), pp. 150-58.

<sup>15</sup> Okasha, 'Inscribed Rings', p. 33-4.

<sup>16</sup> G.R. Owen-Crocker, *Dress in Anglo-Saxon England*, (Woodbridge, 2004), p. 90.

<sup>17</sup> Интересно, что в английском языке безымянный палец это Ring-finger («палец-для-кольца») – пр. пер.

<sup>18</sup> Owen-Crocker, *Dress in AS England*, p. 90.

<sup>19</sup> Альфред Великий. Король Уэссекса в 871-899/901 годах. Первым из англосаксонских правителей Британии стал именовать себя королём Англии.

на этих кольцах содержат в основном информацию об именах владельцев и записи о праве собственности на кольцо. Для каждого кольца будут описаны материалы, свидетельства о датировке, история его изучения, надпись на кольце, её назначение и значение в контексте других рунических колец.

Например, в Беовульфе известный кеннинг «даритель колец» часто используется в отношении короля или лорда. Однако предполагается, что в данном контексте речь идёт о запястных кольцах, браслетах. Это то, что называлось словом *béag*, например, браслет из Уэндовера, который теперь хранится в Британском музее<sup>20</sup>.

Большинство сохранившихся перстней, которые мы можем изучать, сделаны из высококачественного материала. Эти кольца были дорогими и престижными предметами, изготовленными, безусловно, для влиятельных и богатых членов общества<sup>21</sup>. Однако среди обнаруженных рунических колец четыре были сделаны из более простых материалов.

Окаша предполагает, что хотя размер выборки слишком мал<sup>22</sup>, чтобы делать какие-либо определённые выводы, это может указывать, что некоторые рунические кольца, возможно, были изготовлены и использовались не элитными слоями общества<sup>23</sup>. Также можно предположить, что рунические надписи были более распространены среди менее обеспеченных слоёв населения.

В обществе, где грамотность рассматривалась как форма богатства и престижа, ношение кольца с любой надписью, рунической или нет, могло быть способом показать, что владелец образованный, а значит, богатый человек.

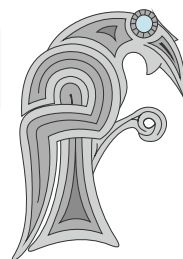
Представляется весьма вероятным, что грамотные, но менее богатые люди имели кольца, сделанные из недорогих материалов, как способ показать свою грамотность. Кроме того, неграмотные могли платить ювелиру за создание кольца, несущего буквы или руны, имитирующего кольцо более высокого качества.

<sup>20</sup> The British Museum, The Wendover Arm-ring, 2017. [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=65008&partId=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=65008&partId=1) [Accessed 3 April 2017].

<sup>21</sup> Okasha, 'Inscribed Rings', p. 33.

<sup>22</sup> Иными словами – недостаточно статистических данных. Пр. пер.

<sup>23</sup> Okasha, 'Inscribed Rings', стр. 33.



### ОБЪЕКТЫ

Первым кольцом стала случайная находка в районе Брэбем-Мур, Йоркшир, хотя точное место находки неизвестно<sup>24</sup>. Описание кольца из Брэбем-Мур впервые опубликовано в книге *Ebocarum* (1736), и в настоящее время кольцо находится в Национальном музее Дании. Кольцо датируется концом IX века<sup>25</sup>. Оно имеет внутренний диаметр примерно 29 мм и изготовлено из золота<sup>26</sup>. Надпись сформирована в технике высокого рельефа и выделена чернением<sup>27</sup>.



Рисунок 1. Кольцо из Брэбем-Мур

Второе кольцо также посчастливилось найти в Кингмуре, Карлайл<sup>28</sup>, и в настоящее время оно находится в Британском музее. Кольцо имеет диаметр около 27 мм, изготовлено из золота, а руны выделены чернью<sup>29</sup>. Однако руны врезаны в кольцо, а не выполнены техникой низкого рельефа. Из-за использования золота и чернения кольцо было датировано примерно концом IX века<sup>30</sup>. В Британском музее также находится целая группа поддельных копий этого кольца, описанных Д. М. Вильсоном<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> R.I. Page, 'Two runic notes.' *Anglo-Saxon England*, (Cambridge, 1998), p. 27; Page, *Introduction*, pp.112-13; Okasha, 'Inscribed Rings', стр. 31, 34.

<sup>25</sup> Page, *Introduction*, pp. 112-13; Okasha, 'Inscribed Rings', стр. 31, 34.

<sup>26</sup> Okasha, 'Inscribed Rings', стр. 31.

<sup>27</sup> Page, *An Introduction to English Runes*, p. 104

<sup>28</sup> Город на крайнем северо-западе Англии, столица графства Камбрия (Кумберланд, Камберленд). Карлайл находится всего в 16 км от границы с Шотландией. Пр. пер.

<sup>29</sup> Okasha, «Inscribed Rings», стр. 31.

<sup>30</sup> D.M. Wilson, *Anglo-Saxon Ornamental Metal Work 700-110*, in the *British Museum* (London, 1964), стр. 23; Page, *Introduction*, стр. 22.

<sup>31</sup> D. M. Wilson. «A Group of Anglo-Saxon Amulet Rings», *The Anglo-Saxons: Studies in some Aspects of their History and Culture* presented to Bruce Dickins, ed. P. Clemoes (Cambridge, 1959), pp.168-70.



Рисунок 2. Кольцо из Кингмур<sup>32</sup>

Последнее из колец-амулетов сильно отличается от остальных материалом изготовления и надписью. Существует некоторая неразбериха с происхождением кольца, в Британском музее даже не зафиксировано место находки. Однако Пейдж утверждает, что это кольцо такое же, как и то, что было обнаружено в Линсток Касл, Камбрия<sup>33</sup>. Кольцо имеет 29 мм в диаметре и, если два других сделаны из золота, то это кольцо сделано из агата. Подобно двум другим кольцо датируется примерно IX веком нашей эры<sup>34</sup>.



Рисунок 3. Кольцо из Линсток Касл, иллюстрация Стивенса

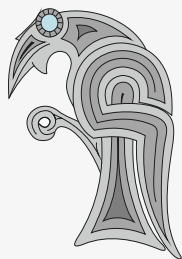
Высокое качество материалов, используемых для этих колец, особенно в случае с кольцами из Брэбем-Мур и Кингмур, является очевидным доказательством того, что они были сделаны, заказаны или принадлежали богатому человеку.

*Продолжение следует...*

<sup>32</sup> The British Museum, *The Kingmoor Ring*, 2017. [http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details/collection\\_image\\_gallery.aspx?partid=1&assetid=113861001&objectid=88694](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=113861001&objectid=88694) [3 Apr. 2017].

<sup>33</sup> Page, «Two Runic Notes», стр. 293.

<sup>34</sup> Okasha, «Inscribed Rings», стр. 31.



# Amon Amarth в Сан Франциско. Live

РАНХИЛЬД



Как вы, дорогие читатели, уже поняли по многочисленным статьям с неумелыми концертными фотографиями — ничто так не трогает сердце главного редактора — как завораживающий брутальный Йюхана Хегга, проникновенно рассказывающего сколько врагов он прямо сейчас крошит в кровавую капусту. Но этот выпуск Live — особенный. Даже не так — ОСОБЕННЫЙ! Сбылась мечта, лелеемая редакцией все пять с половиной лет существования нашего журнала: и теперь у нас есть автографы всех участников Amon Amarth

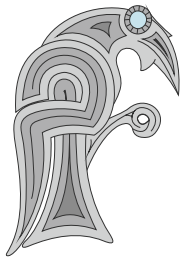
на статье про Amon Amarth в «Северном ветре». Следующие пять лет мы будем мечтать о личном интервью Amon Amarth нашему журналу. И да будут боги к нам благосклонны!

... 88

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№27  
2019





# Волшебные шведские сказки

## Троль на празднике

Источник: «Образы мира» <http://s-skazka.org.ua/>

В Телемарке, в общине Рауланд, между хуторами Уребё и Ойгард, что на берегу озера Тотак, есть одна долина, усеянная огромными валунами. Кажется, что кто-то снес верхушку горы и забросал всю долину камнями. И рассказывают об этом такую легенду.

В давние времена жило в тех краях множество народу. Как-то раз справляли на одном из хуторов свадьбу, и пришли на нее все окрестные жители. Пили они, ели и веселились на славу. Увидел это со своей горы троль. А звали того тролля Тор Троллебане. И захотелось ему пива. Спустился Тор Троллебане в долину, пришел к пирующим и подсел к столу. Росту же троль был громадного и брюхо имел бездонное. Ест да пьет, а все ему мало. Испугались тут хозяева, что совсем объест их великан, и давай гнать его из-за стола. Рассердился Тор, нахмурился. Заметил это его сосед за столом и понял, что недалеко тут до беды. А был он человек добросердечный и говорит Тору:

— Пойдем ко мне на хутор, налью я тебе пива да дам, чего поесть.

Пришли они на хутор, и выкатил хозяин троллю целую бочку пива. Выпил ее Тор, закусил хозяйской телочкой, и поубавился чуть его гнев, хотя и не совсем прошел. Вот и говорит Тор крестьянину:

— Обидели меня те люди, и не будет им от меня прощения. Но ты не так жаден, как они, и за это я тебя пощажу.

Взял он крестьянина и его семью, посадил в карман и отнес к себе в горы.

— А теперь, — говорит, — смотри, что будет.

Поднял Тор свой молот и ударил им по вершине горы — и посыпались камни на долину, и не было никому от них спасения.

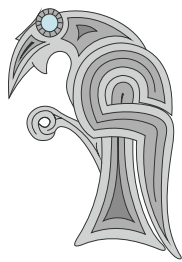
Отомстил Тор обидчикам и говорит крестьянину:

— Ввел я тебя в расход: выпил все твое пиво и съел твою единственную телку. Но не жалею о том — получишь ты за это от меня всю долину Уребё во владение. Расчищу я ее от камней, и будешь ты там жить.

Сдержал великан свое слово. Расчистил он хутор Уребё и дорогу к нему, и поселился на том хуторе добрый крестьянин со своей семьей.

89...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
ЙВ  
Е  
Т  
Е  
Р№ 27  
2019



# Великан и белка

Жил-был великан. Съел он семь мисок каши, выпил семь кружек молока, да все равно голодным остался. Вот и отправился он поискать, чем бы ему еще поживиться. Встречает он корову.

— Здравствуй, корова рогатая! — говорит великан. — Съел я семь мисок каши да семь кружек молока и тебя съем!

— А я убегу, — отвечает корова.

— А я догоню, — сказал великан и съел ее.

Пошел он дальше и встречает теленка.

— Здравствуй, теленок-постреленок! — говорит великан. — Съел я семь мисок каши да семь кружек молока, да корову рогатую и тебя, постреленка, съем!

— А я убегу, — говорит теленок.

— А я догоню, — сказал великан и съел его.

Идет он дальше и встречает лису.

— Здравствуй, лисичка-сестричка! — говорит великан. — Съел я семь мисок каши да семь кружек молока, да корову рогатую, да теленка-постреленка и тебя, сестричку, съем!

— А я убегу, — отвечает лиса.

— А я догоню, — сказал великан и съел ее.

Пошел он дальше и встретил коня.

— Здравствуй, коняга-трудяга! — говорит великан. — Съел я семь мисок каши да семь кружек молока, да корову рогатую, да теленка-постреленка, да лисичку-сестричку и тебя, трудягу, съем!

— А я убегу, — отвечает конь.

— А я догоню, — сказал великан и съел его.

Идет он дальше и видит — пять землекопов яму копают.

— Здравствуйте, землекопы! — говорит великан. — Съел я семь мисок каши да семь кружек молока, да корову рогатую, да теленка-постреленка, да лисичку-сестричку, да конягу-трудягу и вас, землекопов, съем!

— А мы убежим, — отвечают землекопы.

— А я догоню, — сказал великан и съел их.

Пошел он дальше и видит — семь девушек весело пляшут.

— Здравствуйте, плясуньи-хохотуньи! — говорит им великан. — Съел я семь мисок каши да семь кружек молока, да корову рогатую, да теленка-постреленка, да лисичку-сестричку, да конягу-трудягу, да пять землекопов и вас, плясуний, съем!

— А мы убежим, — отвечают девушки.

— А я догоню, — сказал великан и съел их.

Идет он дальше и видит — белка по дороге прыгает.

— Здравствуй, белка-свиристелка! — говорит великан. — Съел я семь мисок каши да семь кружек молока, да корову рогатую, да теленка-постреленка, да лисичку-сестричку, да конягу-трудягу, да пять землекопов, да семь плясуний-хохотуний и тебя, свиристелку, съем!

— А я убегу, — отвечает белка.

— А я догоню, — сказал великан.

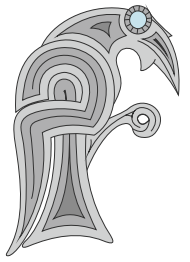
Да только белка — прыг на высокую сосну, на самую верхушку. Задрал великан голову посмотреть, куда же она девалась, увидел солнце и лопнул. И вышли наружу: семь плясуний-хохотуний, да пять землекопов, да коняга-трудяга, да лисичка-сестричка, да теленок-постреленок, да корова рогатая, да молоко, да каша, вот и вся сказка наша.

... 90

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



# Исторический клуб «Волат»

Евгений СЕРГЕЙЧУК



**К**луб является некоммерческим объединением, никаким образом не связанным с политикой. Основная цель клуба — изучение материальной и духовной составляющей европейских народов в период с IX по XI век, воссоздание внешнего вида и быта населения данного периода. Цели достигаются изучением археологических находок, докладов, публикаций и других документов и в ходе практических экспериментов с воссозданными предметами быта. Немаловажную часть занимает работа в ремесленных мастерских: кожевенных, кузнечных, ткацких, литейных.

Идея клуба — не просто объединиться для изучения, а в первую очередь создать дружный коллектив. Без этого важного фактора нельзя реализовать масштабные проекты и достойно выступать на фестивалях. На данный момент, если не брать в расчет создание и работу в мастерских, самый крупный реализованный проект — постройка двух действующих моделей парусно-гребных судов на основе находок из захоронений IX века.

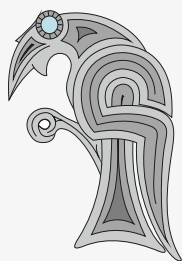
История клуба «Волат» началась в 2008 году. С момента основания по сегодняшний день клуб несколько раз менял название. Связано это с тем, что клуб, как и человек, живет, растет.



91...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



лее активных членов клуба. Иерархия присутствует только в костюмах (правильная комбинация элементов и украшений). Также у нас отсутствуют обязательные посещения: историческая реконструкция — это хобби.

Клуб активно посещает исторические фестивали и мероприятия, связанные с историей. Взаимодействует с другими клубами, оказывает посильную помощь. Также многие участники клуба являются активными туристами и совместно ходят в горные, вело-, спелеопходы, сплавы на байдарках, выступают на туристических слетах.

В основной массе клуб состоит из «молдых» реконструкторов (до пятилетнего стажа). Численный состав постоянно растет. К тому же у клуба есть друзья — реконструкторы, которые по определенным причинам не вступили в него, но вместе с ним выезжают на многие мероприятия и всячески помогают (мы не имеем ничего против реконструкции других эпох и членства наших товарищей в других клубах).

Руководство осуществляется Советом, состоящим из шести наибо-



Учредитель клуба —  
Дроздов  
Александр Петрович.

Руководители:  
2008 — 2014 Дроздов  
Александр Петрович;  
2014 — настоящее время  
Сергейчук Евгений Алек-  
сандрович.

Ссылки:

ВКонтакте [https://vk.com/ik\\_vrv](https://vk.com/ik_vrv)

Инстаграмм  
<https://instagram.com/ikvolat?igshid=qlvv425p00ai>



Дмитрий ДАММЕР



«Солнцестояние»  
Midsommar

**А**ри Астер, режиссер нашумевшей в прошлом году «Реинкарнации», заслужившей титул чуть ли не самого оригинального фильма ужасов десятилетия, в «Солнцестоянии» тему служения богам / демонам / духам (подставить нужное) продолжил, развил и улучшил. Оба фильма даже разворачиваются по одинаковой схеме, но в данном случае стабильность все-таки признак мастерства, а не того, что вы подумали.

Снимал маэстро в модной нынче теме daytime horror — это когда самое страшное происходит не в старинном особняке в туманном поднебесье, населенном крысами и призраками, а в разгар дня, когда ничто не предвещает. Обманываем ожидания зрителя — неожиданно получаем хорошую кассу.

Да и в самом деле хоррор и темнота — слишком закадычные друзья, чтобы не возникло соблазна их разлучить и вести трансляцию из самой светлой точки колеса года — мидсоммара, летнего солнцестояния, которое обычно приходится на 21 июня. День этот действительно активно празднуют общины северной традиции по всему миру. Надо сказать, «Солнцестояние» сделало не лучшую рекламу неоязычеству, заронив сомнения в том, что оно такое уж и мирное. И не правы ли некоторые (не показывая пальцем), что язычники до сих пор, в наш-то просвещенный век, приносят человеческие жертвы в экономически нецелесообразных масштабах? Но давайте по порядку.

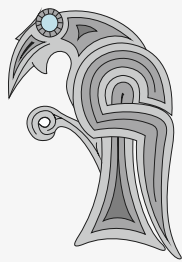
Группа студентов (не правда ли, знакомое начало?) приезжает в отдаленную общину в Швеции, чтобы записать для науки сведения о праздновании мидсоммара среди коренных народов. Понемногу их, как пресловутых негрятят, становится все меньше, но знаете, что самое интересное? Если бы не линия проблемной главной героини, желающей обрести подлинную семью, а не эти ваши отношения без обязательств, «Солнцестояние» стало бы всего лишь нагруженным фольклором слэшером, эта-



93...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№27  
2019



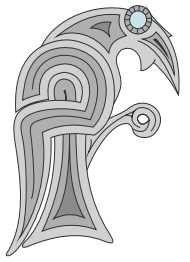
ким «Соломенным человеком» (с которым его часто сравнивают) для поколения Z. Но именно траектория развития персонажа Дэни позволяет сказать, что фокус нацелен именно на ее судьбу, что фильм, в сущности, о ней, точнее, о том, как боги ведут человека через испытания к предназначению (что опять-таки роднит его с «Реинкарнацией»), а остальное — рамка, под завязку набитая символикой. Чтобы, не приведи Один, зритель не упустил главный посыл — плодитесь и размножайтесь, не забывая приносить в жертву понаехавших из Нью-Йорка начитанных дурачков, оскверняющих деревья предков и падающих в обморок от невинных «древних обычаев», даром что антропологи. Серьезно, солярной и, как говорят у нас в деревне, прокреативной символики в фильме столько, что так и хочется сказать: да, Ари, мы поняли, к чему все эти загадочные хлопоты. Судите сами: помост в форме круга с солнечными лучами; хижина для будущих жертв в виде желтого треугольника вершиной вверх; вечнозеленые ветви в руках у кружащихся девушек (кружатся они тоже не просто так, а в манере всем известного солярного знака); увитая зеленью карета, в которой возят Дэни, чтобы она как Королева Мая благословила посевы; ее же платье и цветочный венец; жрица (?) по имени Сиф — богиня плодородия опять же — с которой общается Кристиан; соблазнение Кристиана по народ-

ным рецептам, к которому присоединяется в итоге вся слабая половина Хорги; и конечно, огонь. Много огня. С родовой символикой тоже порядок — огромная Одал в качестве трапезного стола, как тебе такое, Луи Каше?

С рунами режиссер действительно немного перебрал, хотя ничего не скажу, выбраны они грамотно, а не по принципу «чтоб было таинственнее». Сарай с огромной Ансуз над входом — как посвящение в дар богам всего происходящего. Нашитые на платье Дэни обратная Райдо и Дагаз сообщают — путь твой ведет к важной трансформации, женщина, так что не упusti момент. Дагаз, кроме того, означает «день», а что такое само солнцестояние, как не средоточие дня? На рубашке Кристиана (имя его тоже считают символическим с точки зрения противостояния язычества и христианства, потому что в общине он явно чужой, но ох уж эти фанатские теории) — Тейваз, мужественность (это единственное, что от него требуется — помочь зачать ребенка и по возможности достойно умереть). Их ведущие руны изображены на общинном руническом камне с Берканой (тоже символом плодovitости) между ними — каждый послужит на благо роста и расцвета нового. А что не все выживут, извините, закон природы.

Упомяну также отсылочки к развлечениям предков — кровавый орел, ношение скальпа врага (обычай недоказанный, но смотрится эффектно) и обряд *attestura*, когда старики кончали жизнь самоубийством. Похожие явления имели место у разных народов, в том числе у южных славян, но что касается Севера, то этот сюжет, похоже, появился сначала в «Саге о Гаутреке», переведенной на шведский язык в XVII веке, и не факт, что существовал в реальности. Интересна нумерологическая символика — события фильма происходят в течение девяти дней, жертвоприношение повторяется каждые 90 лет, жертв в итоге тоже должно быть девять. «Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей». В общем, спасибо Одину, что руны нам дал и заодно позволил насладиться утехами большой шведской семьи на лоне природы. За сим разрешите откланяться.





# Рецензия на новую книгу Антон Платов «Северная Традиция. Путь над Бездной»

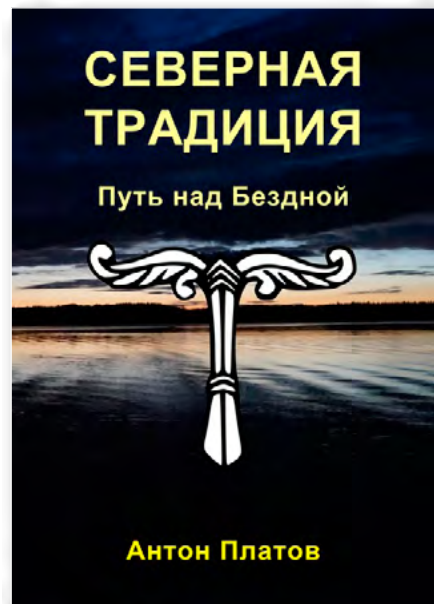
Владимир КОМАРОВ

**Н**овая книга Антона Платова посвящена весьма непростой теме разрушения и обновления цивилизационно-культурных структур и парадигм, и те, кто надеются найти в ней убаюкивающе-успокаивающие фантазии, подтверждающие и упрочивающие их взгляды и установки, к книге пусть даже не приближаются. Поначалу книга производит весьма горькое впечатление, ощущение разрушения и потери основополагающих ценностей и ориентиров, а закономерность и неизбежность деструктивных процессов, так прекрасно аргументированная автором, его лишь усиливает. Как ни банально, но тут стоит вспомнить про чтение между строк, и оно как раз дает надежды и силы быть, несмотря ни на что, внутри Традиции.

Одна из линий изложения — это реквием по европейской культуре, описание заката европейской цивилизации с обоснованием неизбежности данного процесса, с привлечением концепта последовательной смены господствующего сословия от жрецов через воинов и торговцев к черни, ведущей к тотальному разрушению Традиции.

В начале книги показана предыстория становления индоевропейцев и постепенной их дифференциации на отдельные локальные группы с привлечением данных древней истории и археологии, обозначено место славянского этноса в сакральном пространстве; во второй части намечены основные положения традиционной концепции индоевропейцев с привлечением образов и понятий скандинавской мифологии, символики кельтов, показано соотношение и различие христианского и языческого символизма. Интересно и оригинально изложены взгляды автора на такие базовые понятия Нордической традиции, как Ярость, Сила, Мощь, Удача, Слава, Рок, и значения этих понятий в русском языке. Не обойдено вниманием автора такое базовое для Традиции понятие, как Посвящение, определено его место в современном и традиционном обществе, цели, ценности, этапы и технологии. В заключительной части книги автор обращается к теме Рагнарёка, показывая, что, в отличие от Страшного Суда в христианской эсхатологии, данная концепция описывает не Конец Мира, но его Преображение, пусть и весьма трагичное для судеб Старых Богов.

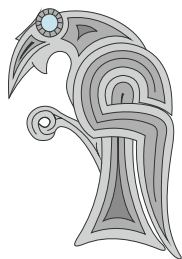
Общее впечатление о книге — автор не побоялся высказать и обосновать те идеи, которые находят постоянное подтверждение в современном мире, но которые многие другие авторы лишь подразумевают и имеют в виду, не осмеливаясь заявить о них, тем более обосновать и объяснить, как Антон Платов это сделал, используя символично-знаковый код традиции нордов.



95...

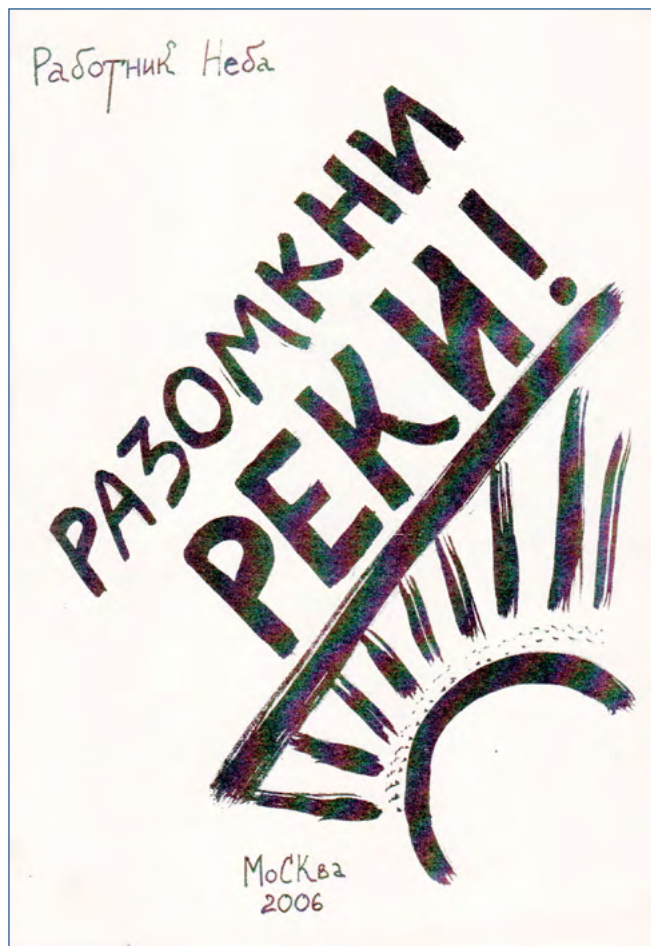
С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27  
2019



# ТВОРЧЕСТВО

Мы продолжаем печатать  
цикл экспериментальных  
стихотворений  
с шаманскими  
и языческими мотивами  
из книги Ольги Маркеловой  
«Разомкни реки».



...96

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й

В  
Е  
Т  
Е  
Р

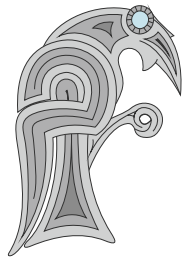
№27  
2019

## НЕВМЕНЯЕМЫЕ РЕЧИ О СВЕЧЕ ≡ И МИРОВОМ ДРЕВЕ ≡

Вот я и опять гляжу в нутро свечи.  
Беззащитен этот огонек,  
но он белый,  
тот самый, от которого сторает солнце как  
солома.  
Свеча уже почти догорела, —  
ничего не осталось от нутра вечности!  
В глухом колодеце ноября, когда даже бог изменяет  
лепестки огня всё-таки еще <sup>человеку,</sup> проливаются  
из-под проржавевшей травы.  
Вокруг них разливается горячая восковая кровь.  
Лепестки огня —  
печальные глаза некой мировой души.

Время выгорает, как солома  
и старые бумаги в глухом колодеце.  
Стоит клинок огня,  
огненное море разливается перед глазами.

Уже не стало воска,  
выгорела бумага,  
обуглился глухой черный сруб, —  
Но огня еще много,  
и он всё такой же белый.



Даже непонятно, на чем он держится  
и что питает его,  
так как воздух в этой местности уже давно  
отравлен,  
а небо отменено раз навсегда проштампованным  
указом с суровой печатью.  
Тем не менее, этот огонёк всё еще стоит, всё еще  
держится; —  
хотя издали он кажется сюрреалистическим объектом  
и по всем правилам здоровой логики просто  
келеп и должен погаснуть, потому что ему  
здесь не место и никогда не было места, —  
потому что он не влезает в специально отведенные  
для этого рамки.

Глухой колодезь зимней ночи.  
Кругом ни души.  
Если пронести этот огонь через рошу,  
через паутину и комочие ветви над озером,  
то тьма скажет тебе многое.  
После этого можно достичь мудрости и даже бессмертия,  
но уже не вернуться назад.  
Проделать тот же путь невозможно, потому что  
на обратном пути свеча уже погаснет.  
Воск уже расплавился, а если не расплавился,  
то расплескался по черным корням,  
словно алая огненная кровь.  
Никогда и нигде не принимай решение тотчас же:

20

переходи ночь.  
Встреть рассвет.  
Может быть, темнота подскажет тебе, что делать.

(пенки)

Костер мой висок,  
да бледен неспешный рассвет.

В поле колея, подводным светом освещенная,  
тихо остывает,  
тихо выгорает.

От мира остается обугленный столб,  
облачный столп  
на размытом небе.

Когда погасла мировая свеча,  
всемирное дерево — виселица в огне, —  
когда прокатилось над землей горячее колесо,  
скрипя и хохоча,  
оставляя красные рубцы  
на шкуре,  
на сером последнем дне, —

Тогда рассыпались уголья по полю,  
обгорелый столб,  
обгорелый столб,  
стал прахом  
всё под тем же подводным небом, —  
святым и безмолвным,  
словно темный мотив, галубая строка,  
которая останется, когда рухнет державшая  
этот мир виселица,

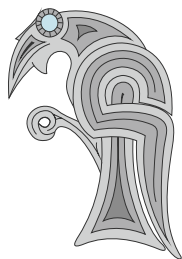
21

97...

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№ 27

2019



Старое и привычное как дерево  
Аааа... (пение)

\*

Мир стоял на виселице,  
Мир стоял на обугленном черном древе.  
В ветвях его веревка да синий ветер,  
В ветвях его солнце на последнем  
медленном закате.  
Алое дерево в центре мира.  
Ты превращаешься в алое дерево в центре мира,  
повенчавшись со стоядом,  
обугленным, но всё же прочным.

Maður fer í gervi guðs.\*  
Maður fer í gervi trés.  
Fálgatréið heldur himininn,  
Fuðinn heldur himininn á öxlinum,  
þó að hann sé hengdur.

Undir hljóðum himni,  
undir bleikum himni  
er landið bleika,  
er landið mállausa.

Maður fer sunnan,  
Sólin fer sunnan,  
sólin fer niður.

Og sólin, sem stefnt hefur á móti sólu,  
snjr aftur í miðstöð heimsins.

12 января 2003

22

... 98

С  
Е  
В  
Е  
Р  
Н  
Ы  
Й  
  
В  
Е  
Т  
Е  
Р

№27  
2019

\* Перевод финала стихотворения с исландского:

Человек превращается в бога,  
Человек обращается в дерево.

Виселица держит небо,  
Бог держит небо на плечах,  
хоть он и повешен,

Под безмолвным небом,  
под розовым небом —  
бледная страна,

немая страна.

Человек движется к югу,  
Солнце движется к югу,  
Солнце движется к закату.

А душа, которая стремится навстречу солнцу,  
опять возвращается в центр мира.

ИЗ: Повешенный бог — Один на Мировом Древе

23

АВТОР А.К.



▲ ... Eihwaz ... Odin`s self-sacrifice ...



Sunna ▶

Страничка художника:  
[https://www.deviantart.com/  
annaiceflames/gallery/37234845/norse](https://www.deviantart.com/annaiceflames/gallery/37234845/norse)

АВТОР Iren Horrors



▲ Yule Monsters



Yule ▲