

УРОЖАЙ  
№ 42



# СЕВЕРНЫЙ ВЕТЕР



В НОМЕРЕ:

МУДРОСТЬ ВОРОНОВ ОДИНА  
МЕЧ ИЗ СТЕЙНСВИКА  
ВИКИНГИ И ТРИ БОГАТЫРЯ

АМОН АМАРТИ  
МИР ВИКИНГОВ  
ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА



СЕВЕРНЫЙ  
ВЕТЕР №42

## УРОЖАЙ 2023

### Главный редактор:

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

### Редакторы:

Алина Петрова (Сигрид),  
годорд Иггдрасиль  
(Киев — Краков)  
Алексей Глазачев (Андвари),  
(Москва)  
Анастасия Зимова  
(Москва-Стурвик)

### Верстка:

Анна Пермина

### Корректор:

Esgal

### Дизайн номера:

Анна и Вадим Пермины

### Обложка:

Художник — Kate Vigdis ©

Дизайн — Алина Петрова (Сигрид)

Редакция выражает благодарность за помощь при подготовке журнала: А.А. Хлезову, И.Б. Губанову, О.А. Маркеловой, издательству Inverted Tree, Ulfr Gunnarsson, Nescerinon и Дому Северного Ремесленничества, Kate Vigdis, Евгению Папакуль, Маргарите Папакуль, Esgal, Вячеславу Барышникову, Малахову Антону и КИР «Крыса в котелке», Александру Северову, Анне Блейз, Дмитрию Даммеру, Тимофею Ермолаеву, Grimmahugr Ormstunga, Эдварду Стефановичу, Виталию Гришину, Василию Баринцеву, Юлии Насоновой (Ulla SOL), группе Асатру Урал, Kris Verwimp, Aftakarok, Алене Байковой, Андрею Суцему, а также паблику «Библиотека викинга».

### Наши контакты:

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

<http://vk.com/friggerock>  
Веретено Фригг

<http://vk.com/nordanvindr>  
открытая группа журнала

## СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО РЕДАКЦИИ	3
НОВОСТИ	4
ЛЮДИ, С КОТОРЫМИ НАМ ПО ПУТИ	
Интервью: Kate Vigdis	10
Интервью: Nescerinon — тату-мастер и ремесленник	14
ИССЛЕДОВАНИЯ	
Варварский политогенез постримской Европы: модели и результаты А.А. ХЛЕЗОВ	19
Баллады о возвращающихся мертвецах в шведской и англо-шотландской традиции Евген ПАПАКУЛЬ	28
«Ей многое ведомо...» Вячеслав БАРЫШНИКОВ	33
Влияние викингов на трех богатырей Антон МАЛАХОВ	40
Каким видели мир викинги? Александр СЕВЕРОВ	45
Лебединый наряд: скандинавские валькирии и белорусские богатырки Маргарита ПАПАКУЛЬ	49
ПЕРЕВОДЫ	
Обряды жизненного цикла в древнескандинавской религии Бритт-Мари НЕССТРЕМ. Перевод: Анастасия ТИШУНИНА	51
Статус отдельных богов и богинь в различных классах источников Эльза МУНДАЛЬ. Перевод: Анна БЛЕЙЗ	55
Дорога в Хель Хильда Родерик ЭЛЛИС-ДЕВИДСОН. Перевод: ESGAL	67
A Book of Troth Эдред ТОРССОН. Перевод: Дмитрий ДАММЕР	73
Мудрость воронов Одина Филип ЛЮФОЛЬК. Перевод: Анастасия ТИШУНИНА	76
МУЗЫКА ВЕТРА	
«Уморительная» новинка от Amon Amarth Ранхильд (Мария ЮЛИНА)	79
СКАЗКИ	
Волшебные норвежские сказки	83
РЕКОНСТРУКЦИЯ	
Меч из Стейнсвика Эдвард СТЕФАНОВИЧ	91
ВИДЕООБОЗР	
Варяг Виталий ГРИШИН	94
ТРАДИЦИОННАЯ КУХНЯ	
Хлейфса Василий БАРИНЦЕВ	97
Кулинарное путешествие в прошлое: поваренная книга викингов Перевод: Дмитрий ДАММЕР	99
КНИЖНАЯ ПОЛКА	
«Прорицания вэльвы» Сусанной Брёггер (1994) О.А. МАРКЕЛОВА	102
Беседа с Альвисом Юлия НАСОНОВА	108
Фрагмент из книги Шани Оатс. «Волчья голова: Один, неистовый бог пределов и оборотничества» Перевод: Ulfr GUNNARSSON	111
ТВОРЧЕСТВО	
Стихи Ольга Маркелова	112
Стихи и проза Grimmahugr Ormstunga	113
Арт Kris Verwimp	116
Арт Aftakarok	117



### Друзья!

Перед вами сорок второй номер журнала «Северный ветер» и сорок второе Слово Редакции. Обычно оно у нас представлено в виде монолога: мы старательно пытаемся придумать, чего еще такого не сказали за предыдущие десять лет, а вы старательно делаете вид, что его читаете. И надо сказать, что мы изрядно удивились и одновременно очень обрадовались, когда обращение редакции в прошлом номере неожиданно приняло форму диалога. Отправной точкой которого стала фраза «Каждый из нас сам себе закон, совесть — наш внутренний ориентир, честь — мерило осознанного выбора». Благодарим наших читателей за участие в обсуждении, и хотим продолжить этот увлекательный диалог с ответа на утверждение *«Ведь божеества должны быть примером для людей»* (с).

Наши боги никому ничего не должны. Тор защищает Мидгард исключительно по доброй воле и, как нам кажется, из личного спортивного интереса. Мнение людей — последнее, что интересует Фрейю по вопросам приемлемых способов получения драгоценных украшений. Один не должен спрашивать нашего разрешения, чтобы украсть ценный ресурс. Люди могут брать их поведение как руководство к действию, **а могут не брать** (и все равно оставаться верными асам). Чего люди точно не могут — рассказывать богам, что боги что-то им должны. Точнее могут, но осознавая все последствия своих требований.

В нашей вере нет понятия греха, впрочем, есть таки упоминание незавидной участи клятвопреступников, убийц и соблазнительей чужих жен, которых с нетерпением ждет на ужин (в качестве ужина) дракон Нидхегг. Однако, отсутствие догм и священных книг дает нам право выбора: считать эту часть Прорицания Вельвы художественным вымыслом или, наоборот, высшим откровением. И если все-таки последнее, ввиду отсутствия существительных женского рода в списке «грешников», означает ли это, что только мужчинам придется расплачиваться за содеянное (шутим, конечно). К слову, обратите внимание, что из всех неприемлемых поступков нарушение клятвы стоит на первом месте.

И поскольку никто не грозит нам геенной огненной, у нас появляется роскошь делать свой выбор не из-под палки и под страхом неминуемого наказания, а в соответствии с собственными представлениями о совести и чести (и законами административного и уголовного кодексов, разумеется). А если вдруг выбор богам/окружающим нас людям не понравится, никто нам его не простит по доброте душевной. «Накосячил — исправляй» — примерно вот так можно описать один из базовых принципов Северной Традиции. Очень надеемся, что в этот раз мы смогли донести смысл сказанного более понятно. Если нет — впереди еще много Слов Редакции. Не согласны? Желаете упираться и спорить? С удовольствием продолжим диалог!

*И самое главное. С праздником Урожая, друзья!  
Мира и изобилия Вам и Вашим родным!*

Редколлегия:

Ранхильд, Сигрид, Андвари, Анастасия

Северный Ветер в Facebook: <https://www.facebook.com/groups/nordanvindr>

Северный Ветер в Instagram: <https://www.instagram.com/nordanvindr/>

Северный Ветер в Telegram: <https://t.me/nordanvindr>

Карточка всех материалов:



## Рядом с датским городом Хобро нашли два клада викингов

Источник новости:

*To vikingeskatte fundet nær Hobro  
(videnskab.dk)*



*Лицевая часть ирландской фибулы, которая, как полагают, принадлежала участнику викингского похода. Серебряное украшение весило до полукилограмма и, вероятно, было изготовлено для епископа или королевской особы*

### Серебряные изделия, монеты и украшения

Две драгоценные находки с украшениями и монетами, которые, как полагают, относятся к периоду правления Харальда Синезубого и датируются примерно 980 годом, были обнаружены на расстоянии менее 50 метров друг от друга археологами-любителями из Ассоциации искателей с детекторами Северной Ютландии. Об этом сообщается в пресс-релизе местного музея Nordjyske Museer.



В восьми километрах от места находок конунг Харальд Синезубый возвёл крепость викингов Фюркат, сегодня там находится город Хобро.

Подобные предметы археологи находят нередко, в данном же случае особенно примечательны не сами артефакты, а место их обнаружения: это окрестности Фюркат.

«Два серебряных сокровища сами по себе представляют большую ценность, но найти их в поселении всего в восьми километрах от крепости викингов

*Хорошо сохранившаяся монета времён правления Харальда Синезубого (конец 900-х гг.)*



*Одна из немногих сохранившихся целиком арабских монет. В большинстве случаев викинги разрубали их на более мелкие части.*

Харальда Синезубого Фюркат невероятно волнительно», — так в пресс-релизе цитируют Торбена Трира Кристиансена, археолога и музейного сотрудника.

Крепость Фюркат была заброшена вскоре после постройки по неизвестной причине, так же как и другие крепости, заложенные Харальдом Синезубым. По оценкам археологов, сокровища были зарыты в то же самое время или сразу же после того, как крепости были оставлены.

*Перевод с датского: Анастасия ЗИМОВА*

*Фото: Nordjyske Museer*

## Первая руническая находка 2023 года станет и главной загадкой года

Текст первоначально опубликован  
в паблике Библиотека Викинга:  
[https://vk.com/biblioteka\\_vikinga](https://vk.com/biblioteka_vikinga)



Руническая надпись, обнаруженная недавно в деревне Альва  
на шведском острове Готланд. Фото Йенни Радон, SHM (CC BY 4.0)

Йенни Радон, сотрудница Исторического музея в Стокгольме, недавно внесла в электронный каталог музея руническую надпись (см. каталог), найденную в ходе археологического исследования в местечке Альва в южной части Готланда. Исследование проводилось ещё в сентябре 2010 года, однако следы рун эксперты заметили только сейчас.

Находка представляет собой согнутую пластину из свинца с рунами по обеим сторонам. Подобные находки совершались в разных местах в Скандинавии, однако для Готланда это редкость. В 2020-м году на острове в местечке под названием Мюрвэльдер был обнаружен похожий артефакт, который пока ещё не изучен подробно. Судя по формам рун, его можно датировать Средневековьем.

Такие согнутые свинцовые пластины обычно датируются Средними Веками и часто содержат стандартные надписи на латыни. В данном случае я сразу увидел по опубликованным фотографиям, что здесь нечто совсем другое. В одном из рядов видны некие шифрованные, или тайные, руны, остальное

же записано более обычными рунами. Примечательно то, что некоторые из них относятся к старшему футарку (24 руны). Вот, к примеру, руна *m* (*ᛞ*) и руна *a* в написании *ʀ*. Эти формы символов также появляются в самом старом варианте младшего футарка, который нам известен, среди прочего, из ряда рунических камней на острове Фюн в Дании. Однако на артефакте есть руны и чисто древнескандинавского типа, такие как руна *e* (*ᛞ*) и зигзагообразная *s*-руна, состоящая из пяти частей. Руну *\** в компании этих рунических знаков следует читать как *a*, а не как *h*, как в младшем футарке. Тот же тип руны *a* также встречается в самых старых рунических надписях эпохи викингов, где *h* всё ещё записывалась в более старом варианте *h*.



Таким образом, руны на пластине наиболее точно соответствуют набору символов, использовавшемуся в позднескандинавский период и который можно найти, например, на камне из Бьёркеторп в Блекинге и на норвежском камне из Эггья.

Символ, который сразу бросился мне в глаза, — это руна, стоящая первой в среднем ряду на стороне, содержащей три ряда рун. По форме она соответствует d-руне в англосаксонском руническом алфавите, тогда как в скандинавских рунических надписях она встречается крайне редко. Мы находим её трижды использованной на обратной стороне рунического камня из Рёка. Та же руна появляется на небольшом фрагменте рунического камня, который был найден в 1947 году в Финсте в Уппланде и который сегодня находится в церкви Хедерида. Присутствует также m-руна древнескандинавского типа (M), но по виду других рун, таких как f и o, становится ясно, что это надпись младшим футарком.

На найденной пластине данная руна, очевидно, начинает новое слово, потому что ей предшествует (на другой стороне) r-руна, которая обычно появляется в конце слов. Если прочесть руны как d, то выходит начало daim, которое не может быть связано ни с одним известным скандинавским словом. Если, с другой стороны, руны прочесть как h, возникает последовательность символов haimta, которую можно связать с формой глагола hæmta «приносить» (или haimta, как его, вероятно, следовало бы произносить на Готланде в то время). Таким образом, надпись кажется осмысленной, но, похоже, написана она не на древнескандинавском языке, а на языке эпохи викингов! А именно, древнескандинавская форма того же слова должна была бы выглядеть как \*haimatjan.

Здесь возникают сомнения. К какому времени относится эта надпись? К периоду Венделя, или же старший футарк всё ещё был в ходу на Готланде в начале эпохи викингов? И есть ли здесь доказательство существования переходной формы руны h, o которой я ранее писал, рассказывая о камне из Финсты? Та же самая руническая форма появляется ещё раз на пластине, так что в данном случае нельзя заподозрить ошибку.

Н, Н > H > \*

*Предполагаемое развитие h-руны из праскандинавского языка до эпохи викингов*

Обо всём этом я успел подумать, лишь рассматривая фотографии объекта. За день до Мидсоммара мне выпала возможность более внимательно рассмотреть находку под микроскопом. Почти целый день я провёл в приятной прохладе кабинета в Историческом музее, где методично, знак за знаком, разглядывал надпись. На самом деле читать надпись было не так уж и сложно, но были некоторые неудобные детали, а часть рун повреждена или скрыта.



*Находка в процессе изучения*

Строку в середине я бы прочёл как ... rhaimtaARA|u, слегка сомневаясь по поводу предпоследней руны, которая написана неразборчиво и, возможно, также может быть a. Интересно, что две a-руны — a и a — появляются рядом друг с другом в последовательности рун haimtaAR. В то время они обозначали два разных звука a, т.е. руна f a обозначала носовой звук a [ã], как во французском ep. Это исключает возможность воспроизведения рунической последовательностью ar, например, формы родительного падежа ar слова a 'ã', поскольку это слово никогда не содержало носового звука (древнескандинавская форма должна была быть \*ahwi). С другой стороны, можно предположить эквивалент древнезападноскандинавского прилагательного anpr «напряжённый, нетерпеливый» и сравнить его с написанием tar для manr или mannr на норвежском камне из Эггья, где можно сказать, что носовой /n/ «встроен» в гласный.

Последние руны A|u — если это правильное прочтение — возможно, передают слово q| «пиво» с ещё сохранившейся корневой гласной точно так же, как форма suni для sun «сын» на руническом

камне из Рёка, но, может быть, это форма прилагательного allr 'весь, целый'.

Я не нахожу в надписи связного смысла, но я убеждён, что он там есть. Проблема в том, что мы можем прочесть надпись лишь на видимых частях пластины, а она сложена вдвое. Таким образом, видимый нам текст — это только треть от всего, что написано на пластине.



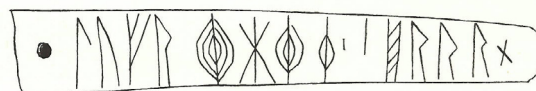
*Сбоку хорошо видно, как согнута пластина, что даёт представление о том, какая часть текста может быть скрыта*

Развернуть пластину нельзя, не повредив её, поэтому вся надежда теперь на то, что исследователям удастся использовать какую-то новую технологию, чтобы развернуть её в цифровом виде, и таким образом мы получим доступ ко всей надписи.

Не в последнюю очередь интересно было бы посмотреть на весь ряд зашифрованных рун вдоль верхнего края пластины. Сейчас можно определить только форму шести из этих знаков и констатировать лишь, что все они отличаются друг от друга и напоминают так называемые ветвистые руны. Как известно, это классифицирование основано на разделении рунического алфавита на три ряда (fuþork hnias tmlr). Однако если пытаться прочесть надпись по этому принципу, то смысла не отыщешь. Поэтому более вероятно, что эти руны являются частью системы, в которой каждый знак соответствует определённому положению в руническом ряду.

Также можно отметить, что руна, найденная на стороне с двумя рядами рун, имеет диагональные ответвления с обеих сторон, а пять последующих рун изображены в дугообразной форме. Первая имеет зигзагообразные ответвления вниз, напоминающие обликом г-руну. Можно предположить,

что это и есть г. На известном руническом амулете из Роскилле (DR 246) есть среди прочего руническая последовательность lufgr, вырезанная из обычных рун, за которыми следуют четыре уникальных знака, которые, как предполагается, обозначают unar, в результате чего вся надпись читается как lufrunar lufrunar «исцеляющие руны». Представьте только, что пять ветвистых рун на нашей находке соответствуют именно последовательности символов runar. Однако с уверенностью утверждать это можно будет только после того, как у исследователей появится доступ к скрытой части надписи! Там может обнаружиться что угодно.



*Рунический амулет из Роскилле (DR 246) с ещё не истолкованными ветвистыми рунами, которые частично напоминают руны на находке с Готланда*

Находка также опровергает другое старое утверждение, а именно то, что рунические пластины эпохи викингов были сделаны из меди или бронзы, тогда как более поздние средневековые пластины чаще изготавливались из свинца. Судя по формам знаков и языку, наша согнутая пластина должна относиться к вендельскому периоду или к началу эпохи викингов.

Наконец, следует упомянуть, что эта находка была сделана в рамках проекта «Разграбленное культурное наследие», в ходе которого учёные с помощью металлоискателей заново посещают известные места находок, подвергшиеся разграблению чёрных копателей. Благодаря этому мы знаем точное местонахождение уникальной рунической пластины и можем поместить её в археологический и рунологический контекст. Как объект без контекста, находка имела бы несравнимо меньшую научную ценность, и никто бы даже не подумал, что такой объект может быть найден на Готланде.

*Автор: Магнус Шелльстрём  
Перевод со шведского: Анастасия ТИШУНИНА*

*Источник: Årets runfynd blir årets utmaning —  
K-blogg — Riksantikvarieämbetets blogg*



## Вышла новая книга Шани Оатс «Повешенный Бог: Один Гримнир»

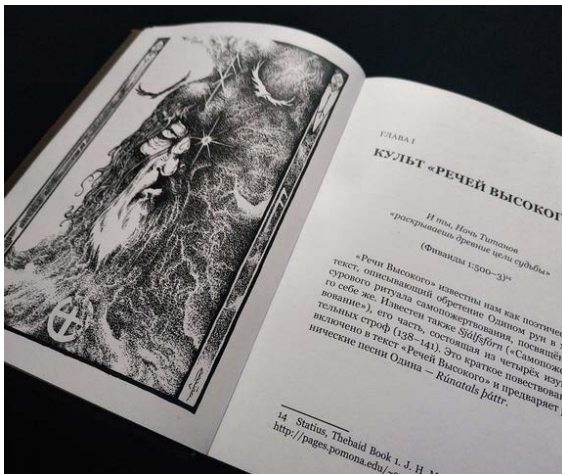
*Шани Оатс — оккультистка, мистик, практикующая Традиционного Ведовства, Дева Клана Тубал-Каина (Традиция Роберта Кокрейна), исследовательница, лектор, историк и писательница.*



НОВОСТИ

На страницах книги «Повешенный Бог: Один Гримнир» Шани рассказывает о скрытых нитях давно утерянных ритуалов и традиций северных народов, исследуя одну из самых загадочных частей Старшей Эдды, которая называется Hávamál («Речи Высокого»). Она обсуждает несколько древних культур в Скандинавии, показывая, что все они имели общую идею о важности жертвоприношения. Этот текст раскрывает происхождение и истинное предназначение магии мертвых в Северной традиции.

«Повешенный Бог: Один Гримнир» — книга с серьезным научным подходом к изложению информации. Она для тех, кто стремится раскрыть и глубже погрузиться в тайны Северной традиции.



Подробнее об издании:

Формат 145 x 200 мм (A5)

Страниц: 274

Бумага текстового блока: 80 г/м<sup>2</sup>

Форзац: дизайнерская бумага светло-коричневого цвета

Обложка: «Империал» с тиснением бронзовой фольгой на верхней крышке и корешке + слепое тиснение.

Тираж 300 экз.

Переводчики на русский язык: постоянный автор журнала Северный Ветер — Ulfr Gunnarsson и Ольга Ясинская.

[https://invertedtree.ucoz.ru/news/poveshennyj\\_bog\\_odin\\_grimnir\\_shani\\_oats/2023-03-27-133](https://invertedtree.ucoz.ru/news/poveshennyj_bog_odin_grimnir_shani_oats/2023-03-27-133)

Заказать можно здесь:

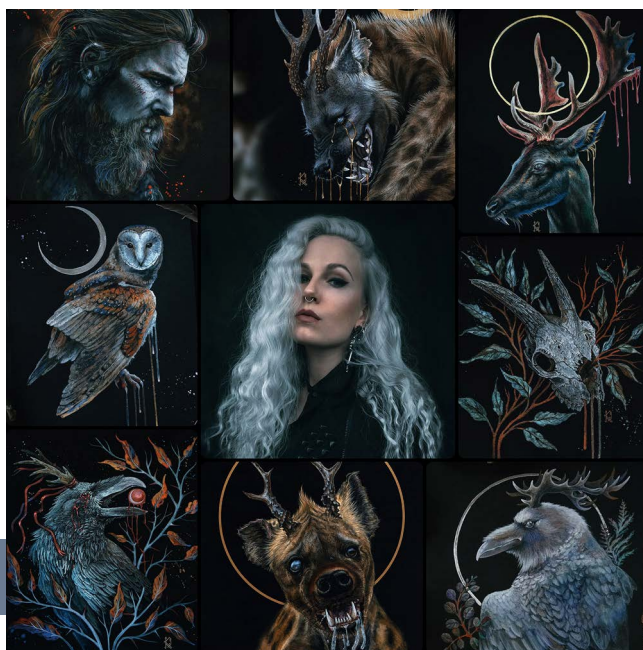
[invertedtree.publishing@gmail.com](mailto:invertedtree.publishing@gmail.com)

или здесь: [Ulfr Gunnarsson](http://UlfrGunnarsson.com)



Беседовали:  
Анастасия ТИШУНИНА,  
Алексей ГЛАЗАЧЕВ

## Интервью: Kate Vigdis



**С** Здравствуйте! Прежде всего, большое спасибо, что согласились ответить на наши вопросы. Первый традиционный вопрос: расскажите, пожалуйста, кратко о себе.

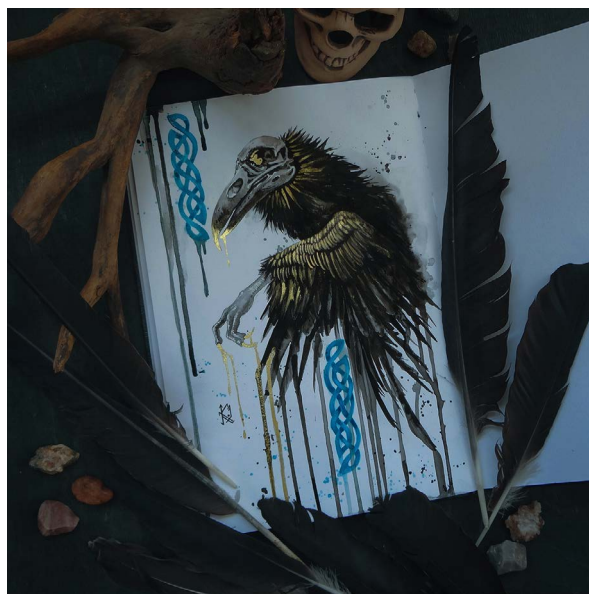
Здравствуйте! Спасибо, что пригласили. Меня зовут Катерина Вигдис, и я профессиональная художница, влюблённая в лошадей, мифологию и тёмную эстетику. Много лет увлекалась фехтованием и ролевыми играми живого действия, сейчас интерес к истории, легендам и фэнтези в большей степени проявляется в сюжетах моих картин и чтении книг. Гуляю по лесам, обожаю смотреть на огонь, коллекционирую арт-материалы и иногда учу рисовать других.

**С** Как начался ваш путь в художественном творчестве?

Тут, пожалуй, всё как у всех — ещё в детстве разрисовывала бумагу и бабушкины обои с той лишь разницей, что меня за это не отругали (кажется), а отдали в ИЗО-студию. Сначала одну, потом другую, затем художественные школы, и вот

я уже получаю очередную корочку, и живопись становится моей официальной профессией. Хотя сама я вообще-то собиралась податься в ветеринарную хирургию, но имеем что имеем.

**С** А как и когда зародился интерес к Скандинавии и её мифологии, чем вас привлекла эта тема? Есть ли у вас какой-то особенно горячо любимый сюжет либо персонаж?





Именно к скандинавской мифологии интерес зародился примерно в подростковом возрасте. Опять же с детства, мама много возила меня на интересные экскурсии, лекции в Третьяковке, где рассказывали про греческую, египетскую, скифскую мифологии, и меня безумно будоражили все эти легенды, рассказы о минувших временах. Став чуть старше, я продолжила самостоятельные поиски новых мифов, открыла для себя Калевалу, нырнула в славянские предания и, конечно же, скандинавский эпос. Это была любовь с первой страницы. В качестве особо близких сердцу могу выделить восхитительного Слейпнира и его, так скажем, экстраординарную историю появления на свет, завораживающе мрачную Хельхест, Дикую Охоту и Тех-Самых-Воронов конечно.



**§** *Как пришла идея использовать в собственном творчестве сюжеты и образы из северных мифов? Какой сюжет или герой были первыми? (если удастся вспомнить)*

Из-за любви к мифологии такая идея просто не могла не прийти, если мне что-то нравится — я это рисую. У меня не бывает стадии «мозгового штурма и придумывания идей», все увлечения плавно перетекают из головы на бумагу. Я, скорее, впадаю в ступор, если меня просят придумать

сюжет, не входящий в круг моих интересов. Поэтому даже во время учёбы мои проекты по заданиям для просмотров были так или иначе связаны с мифами и конями. Самыми первыми были Норны, валькирия на белой лошади и кельпи в лунном свете.

**§** *Какие ещё темы вам близки и интересны? Отдельно хочется узнать про необычных рогатых зверей (гиены, вороны), которые часто появляются на ваших иллюстрациях.*

Фэнтези, анимализм, ботаника, водные пейзажи, и отдельное место занимают «железки» — доспехи, мечи, исторические и не очень. Частый вопрос про рогатых существ, но у меня нет какой-то удивительной истории на эту тему. Зверушки сами собой появляются у меня в голове в случайное время просто так или сразу в комплекте с небольшой историей. Вообще мех, перья, рога и клыки, на мой взгляд, безумно красивы по своей форме, фактуре и разнообразию, мне хочется рисовать их снова и снова, а если у какого-то существа что-то не предусмотрено по умолчанию, то не беда, придумаю. Когда-нибудь я хочу собрать своих химер в одну книгу и издать собственный бестиарий.





**С** Как бы вы сами описали свой стиль? Предпочитаете диджитал арт или «традишку»? Расскажите про свои любимые техники рисования.

Ох, про стиль — это, наверное, самый сложный вопрос. Понятия не имею, как его описать, он просто есть, он просто мой... слово «мрачный», наверное, подойдёт. Предпочтение отдаю традиционным материалам. Против диджитал ничего не имею, иногда работаю и в нём тоже, но «живые» материалы мне ближе, понятнее и для моих сюжетов обладают большим спектром возможностей, чем «цифра». Например, я безумно люблю использовать в своих работах пигменты с грануляцией, в диджитал такого эффекта добиться очень трудно. А моя авторская техника акварели на чёрной бумаге и вовсе не воспроизводима в графическом редакторе, переливы и блеск металлизированных красок можно передать только вживую.



**С** Какую нишу может занять художник, интересующийся мифологией и историей Эпохи викингов и желающий использовать и развивать эти темы в своём творчестве? Есть ли у вас какие-то советы начинающим?

Ниши и коммерческая иллюстрация в целом — это большой и достаточно сложный пласт,

достойный отдельного обучающего курса, слишком много нюансов и подводных камней, одним советом не обойдёшься. А начинающим могу сказать вот что: искренне любите то, что делаете, без претензий на мгновенную коммерческую выгоду. И конечно же, не забывайте об анатомии и практике, практике и ещё раз практике.



**С** Относите ли вы своё мировоззрение к языческому? Присутствует ли каким-нибудь образом практика Северной Традиции в вашей повседневной жизни? Например, гадание на рунах или обряды на праздники Колеса года?

Я скорее атеистка, как максимум — агностик. Но если бы нужно было выбрать какое-то верование, то это было бы, пожалуй, язычество из-за его большей «экологичности» (в прямом и переносном смысле). Гадания и тому подобное не практикую, слишком скептически, а вот жечь свечи, собирать букетики из трав и покупать тематическую еду на праздники Колеса мне нравится. Сакрального смысла в эти «ритуалы» не вкладываю, просто приятные и красивые традиции, связанные с самым естественным и неизбежным явлением — движением природного цикла.



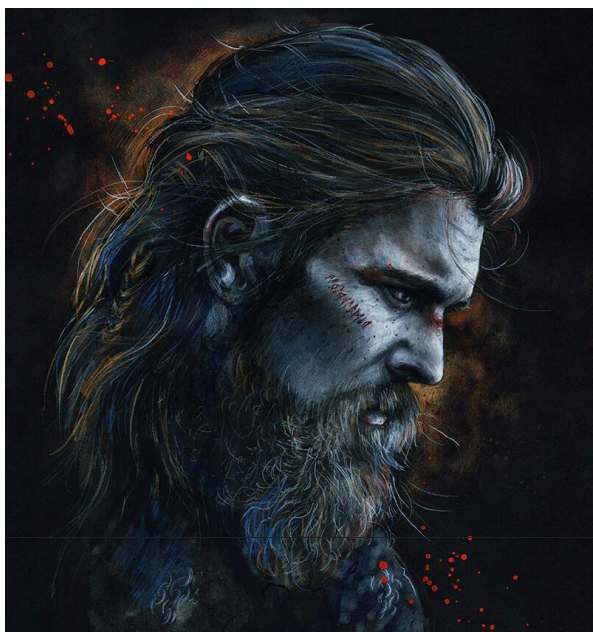


**С** Если это не секрет, то расскажите о своих текущих и будущих проектах, задумках, планах, «проектах мечты».

Пока что главный «проект мечты» для меня — это собственный бестиарий. Уже не первый год вынашиваю идею и готовлю материалы, но жизненные обстоятельства

и нездоровый перфекционизм ограничивают скорость продвижения в этом направлении, так что проект протекает скорее в фоновом режиме. Из текущего — сейчас в основном работаю с книжной иллюстрацией, рисую обложки для крупных издательств и самопечатающихся авторов. А ещё некоторое время назад начала работу над новым личным проектом, менее масштабным, чем бестиарий, но не менее интересным и как раз связанным со скандинавскими мифами, но это пока секрет и интрига.

**С** Буквально на наших глазах появились и бурно развиваются сервисы для генерации изображений. Кто-то называет их искусственным интеллектом, кто-то считает, что никакой это не интеллект, но тем не менее люди начали массово их использовать для оформления постов в соц. сетях, на сайтах, для изготовления мерча, колод метафорических карт и так далее. Какое ваше отношение к этим процессам? Не боитесь ли вы за свою профессию? Как вы считаете, будет ли настоящий художник востребован в будущем?



Художники, дизайнеры, разработчики и иже с ними, переживающие, что ИИ отберёт у вас работу, — чтобы это произошло, заказчик должен очень точно формулировать, что он хочет. Вы в безопасности. А если серьёзно, то прогресс не стоит на месте и конкурирование с ИИ неизбежно. Я не в восторге от появления генерированных изображений, не столько из-за боязни потерять работу, сколько от того, что нейросеть, по сути, плагиатит работы живых художников, но и живые люди регулярно копируют чужие сюжеты, так что тут ничего нового не произошло. В полную замену художников я не верю, ИИ не сможет рисовать так же, по крайней мере, мы этого не увидим. Для себя сейчас рассматриваю нейросети скорее как инструмент, который могу использовать в работе. Адаптироваться под текущие реалии, чтобы не потерять свою актуальность, на мой взгляд, — неотъемлемая часть любой профессии, особенно связанной с визуалом.



**С** И традиционный вопрос, которым мы обычно завершаем наши интервью: ваши пожелания и/или напутствия читателям «Северного Ветра»?

Не болейте, заботьтесь о нашей единственной планете, думайте своей головой и слушайте своё сердце. Ну, или f\*\*k calm, die in battle and go to Valhalla! Кому что больше нравится. ❖

Страничку Kate Vigdis: [https://vk.com/kate\\_vigdis\\_art](https://vk.com/kate_vigdis_art)  
[https://www.instagram.com/kate\\_vigdis\\_art/](https://www.instagram.com/kate_vigdis_art/)



## Интервью: Nescerinon — тату-мастер и ремесленник

Беседовал  
Алексей ГЛАЗАЧЕВ

**§** *Здравствуйте! Прежде всего, большое спасибо, что согласились ответить на наши вопросы. Первый вопрос: расскажите, пожалуйста, о том, что такое Дом Северного Ремесленничества?*

В первую очередь, благодарю за то, что пригласили на интервью, для меня это большая честь и радость!

Дом Северного Ремесленничества (ДСР) иными словами — это будет мастерская, в которой опыт и знания предков используются для создания предметов культурного наследия и татуировок.

**§** *В описании вашей мастерской указаны и картины, и татуировки, и работы по дереву. Какое из этих направлений в творчестве стало для вас первым? Какое приоритетное?*

Ни одно из этих направлений не было первым. В самом начале рисовал биндруны и выкладывал в профиль в инстаграме с ориентиром на зарубежную аудиторию. Людям было это интересно, и в какой-то момент получил первый заказ на сложносоставную руну — это и было началом пути.

Приоритет для себя не могу выделить — руки тянутся делать всё. Татуировки же занимают большее количество времени на данный момент.

**§** *А как и когда зародился ваш интерес к Скандинавии и её мифологии, чем вас привлекла эта тема? Есть ли какой-то любимый мифологический сюжет или персонаж?*

Дело в том, что я не выбирал Северную культуру. С раннего детства мы шли рука об руку, и оставалось только обратить внимание на нее.

Любимых, как и нелюбимых, нет. Все они — часть истории, которую хочется узнать во всех подробностях.

**§** *Поговорим немного о Традиции. В письменных источниках существует чуть ли не единственное подтверждение того, что викинги имели татуировки или нечто похожее. Это свидетельство Ибн Фадлана: «И от края ногтей иного из них до его шеи [имеется] собрание деревьев, изображений [картинок] и тому подобного». Известны ли вам иные источники, подтверждающие наличие татуировок у викингов? Можем ли мы в таком случае говорить, что татуировки с рунами, сакральными символами и мифологическими сюжетами — это дань Традиции, или все же это просто красивый новодел?*

Вы правы, этот факт — пока единственное, на основании чего мы можем хоть с какой-то долей уверенности говорить, что татуировки были у викингов. Мои доводы на этот счет ограничиваются следующим: предполагаю, что скандинавы вполне могли перенять методы и инструменты для занесения пигмента под кожу в результате взаимодействия с другими народами, кто уже владел этими навыками и знаниями, чтобы перенести уже свою культуру и её плоды себе на кожу.

Сейчас же понятие «Скандинавской татуировки» — это большая тема, которая по объему может уйти далеко за формат интервью.

**§** *Как вам пришла идея использовать в собственном творчестве сюжеты и образы из северных мифов? Если говорить*



*о татуировках, то какой сюжет или герой был первым, был ли это заказ клиента, пришедшего к вам с уже готовым эскизом, или вы сами создали какую-то идею татуировки? (если удастся вспомнить)*

В большинстве случаев в работе опираемся на биографию будущего носителя татуировки, его эстетические предпочтения и реже прибегаем к скандинавским мифам. Так татуировка становится индивидуальной: повышается её значимость и ценность для носителя.

Когда только пришел в татуировку — делал все подряд от надписей до олдскула.

В какой-то момент в группе студии написал человек с желанием сделать «скандинавский» дизайн — с этого всё и началось.

**🎵** *Расскажите поподробнее про технику нанесения тату без тату-машинки.*

*В группе вы пишете, что тату наносится молотом Тора, как делали предки. На какие источники вы опираетесь, изучая и применяя эту технику? Откуда вообще появился молот как метод нанесения?*

В ручном методе лично для меня чувствуется душа помимо прочих плюсов относительно работы с машинкой.

Самих методов достаточно большое количество: от прошивания и скарификации с занесением

пигмента, до Тебори (Хоримоно), но ключевую роль для меня имел контроль нанесения и легкость в использовании.

Первые нюансы работы вручную познавал через татуирование самого себя: от положения иглы в руке, до ощущений от самого нанесения с последующим исследованием заживления.

В появлении инструмента мне помогли неравнодушные люди — открывал сбор средств, так как мой путь только начинался, — и больше года самостоятельных попыток собрать нужную сумму завершились за два дня благодаря тем, кто верил и верит в то, что делаю.

**🎵** *Самый крутой, необычный или странный заказ, который вы получали?*

Костюм, определенно костюм. Сделать работу подобного объёма и полностью на чистое тело — огромная редкость и большая честь, так как носитель доверил всю свою кожу, в моем понимании это считается святым и большой ответственностью.

**🎵** *«Рун не должен резать тот, кто в них не смыслит» (с).*

*Как вы считаете, лежит ли на тату-мастерах ответственность за нанесенные ими сакральные знаки? Или они (мастера) в данном случае выступают больше как инструмент, а вся ответственность лежит на заказчике?*

Это ситуация о двух концах.

Если заказчик приходит к «универсалу», который «штампует» любые татуировки, то он попросту не знает тонкостей, а делает то, что принесли.

Если заказчик обращается за помощью к узкому специалисту, кто глубоко разбирается в теме, то платит, в первую очередь, за его опыт, знания, и здесь — ответ очевиден.

**🎵** *И как логичное продолжение предыдущего вопроса: возможно ли исправить работу другого мастера, нанесшего вред «непонятными знаками»? Эгиль, как известно, в этом случае соскоблил руны и бросил их в огонь. Что же делать, если руны были нанесены на кожу, а не на китовый ус? Возьметесь ли вы исправлять такую работу?*





Не всё можно эстетично исправить. Конечно, стараюсь помогать в таких вопросах, но если вижу, что не смогу достойно исправить, — не берусь.

**§** *Случалось ли вам исправлять работы предыдущих мастеров? Например, наносить новые руны поверх старых, дорисовывать линии, чтобы, например, из руны Вуньо получилась руна Райдо?*

Если условную руну «доделать» — весь смысл вязи может в корне измениться.

С просьбой перебить руны ко мне ещё не обращались, а в целом работы по перекрытию старых татуировок есть.

**§** *А за выполнение каких татуировок вы с самого начала не возьметесь? Случалось ли вам отказывать потенциальным клиентам и почему?*

Бывали случаи, когда люди просили дополнить имеющуюся татуировку в стилях, не относящихся к эпохе викингов.

Тут важно понимать, что стили эпохи отлично сочетаются друг с другом при грамотном расположении и соблюдении читаемости границ друг друга.

Но, например, реализм не сочетается с искусством эпохи викингов, они как «чёрное и белое»: в таких случаях либо отказываю, так как не смогу выполнить поставленную задачу надлежащим образом, либо предлагаю делать на другой части тела, которая чистая.

С перекрытиями та же ситуация — не берусь, если не смогу исправить, а то, что поддается перекрытию, обычно находится в жестких стилистических рамках: плотном чёрном закрасе и акцентах красным цветом, которые не всем подходят.

**§** *Что вы ощущаете как мастер, нанося на тело человека древние сакральные символы? Бывает ли ощущение, что ты размыкаешь некие двери в судьбе человека?*

У многих людей, чьи тела украшал именно магическими вязями, отмечают сильные изменения как в жизни, так и в личности. Мне как-то сказали, что руны — это координатные ключи, которые открывают определенные двери, но важно учитывать: чтобы что-то получить — нужно что-то отдать.

Цена может быть разная: от собственных усилий и времени, до жизни близких людей.

**§** *Бывает ли у вас ощущение, что тот или иной символ не гармоничен с конкретным человеком? Как вы поступаете в таком случае? Предлагаете человеку альтернативу или «хозяин-барин»?*

Здесь помогает биография будущего носителя татуировки, которая и указывает на то, что действительно важно и нужно ему для жизни.

В свою очередь, стараюсь выдать максимум полезной информации, которая поможет внести ещё больше ясности, чтобы заказчик окончательно принял решение.

**§** *Есть ли у вас примеры того, как сделанные вами татуировки меняли жизнь их владельцев?*

Татуировка в целом, в любом стиле, влияет на жизнь. Мы — социальные существа, и восприятие после татуировки меняется как у самого носителя относительно общества, так и у общества относительно него.

Если брать во внимание магические рунические вязи, то здесь могу говорить только за себя — вектор жизни изменился радикально, плата была соразмерная и оставшуюся жизнь собственное время и силы будет требовать ежедневно.

**§** *Что больше всего вдохновляет вас на творчество и изучение Северной традиции?*

Желание узнать тайное и оставить след после себя.

**§** *Ваши работы попали в альбом the Nordic Tattoo, где, если мы не ошибаемся, были собраны примеры работ 70 крутейших тату-мастеров. Расскажите, как вам это удалось.*

Как так получилось — нет четкого ответа. Работал, и в один из дней увидел письмо-приглашение, чему был очень рад.

Было отправлено несколько работ, а редакторы оставляли за собой право выбора, так как сама книга не резиновая и нужно было уместить в ней 70 человек с фотографиями их работ и биографией каждого.



*Возникает ли у вас ощущение рутины в творчестве? Многие сюжеты кочуют от мастера к мастеру и многократно повторяются, не возникает ли скуки от того, что вот, набиваю очередной валькнут?*

Здесь не может быть рутины, так как каждая татуировка имеет прямое отношение к жизни заказчика — каждый из нас имеет свой уникальный жизненный путь, и даже у двух близнецов будут разные татуировки.

Конечно, буду рад выполнить сюжет из скандинавских мифов, саг, но особую ценность представляет именно история человека.



**10 июня вы анонсировали начало работы над «первым в мире костюмом, состоящем из всех стилей Узлового Искусства Эпохи Викингов». Расскажите поподробнее, если можно, что это за проект?**

Это проект — сделанный полностью с нуля на чистое тело без повторений находок и чужих работ на основе ценностей, предпочтений и истории самого носителя.

Было принято решение сделать его полностью состоящим из всех стилей эпохи викингов, тем самым этот костюм является живым культурным наследием той эпохи.

Метод татуирования был выбран также традиционный — вручную — молотом Тора.

**Присутствует ли каким-нибудь образом практика Северной традиции в вашей повседневной жизни? Например, гадание на рунах или обряды на праздники Колеса года? У меня слишком мало знаний, чтобы проводить обряды или подобного характера вещи.**

Гадал с четко сформулированными вопросами, но отношусь ко всему, что связано с магией, с особой осторожностью.

**Насколько нам известно, сделанные татуировки постепенно тускнеют, выцветают на солнце. Появились ли сейчас новые краски, стойкие к солнечному выгоранию?**

Насчет красок не знаю, здесь больше влияет кожа и глубина входа иглы в процессе нанесения.

Одно могу сказать точно: татуировки, сделанные вручную, намного гуще и свежее выглядят после заживления относительно машинки.

Наглядная разница между двумя методами есть в группе ДСР ([https://vk.com/wall-211222973\\_518](https://vk.com/wall-211222973_518)), а здесь рассказано об отличиях в методах и на что они влияют ([https://vk.com/market-211222973\\_7546291](https://vk.com/market-211222973_7546291)).

**В некоторых азиатских странах, в частности в Таиланде, существует оригинальная традиция татуировок. Там принято раз в год подновлять силу нанесенной картинке, для этого надо раз в год ехать к мастеру на обряд.**

**Практикуете ли вы что-то подобное или кто-то из ваших знакомых мастеров?**

В таком нет необходимости при ручном методе татуирования, так как пигмент не «выходит» за диаметр своей «точки» и находится в верхних слоях кожи, что положительно сказывается на его оттенке.

Конечно, пигмент подплывает со временем, и этот факт стараюсь учитывать заранее, но



размер «подплывания» разительно отличается от машинки.

Поэтому татуировка, выполненная ручным методом, долгое время выглядит как недавно сделанная.

**§** *Как скажется изменение тела на изменении рисунка? Существует ли такое явление, что человек, например, подкачался — фигуры тоже раздалась? Даете ли вы рекомендации в таких случаях?*

Изначально правильно расположенная татуировка будет изменяться вместе с её носителем без негативных визуальных последствий.

В интернете есть множество наглядных примеров «до» и «после», которые опровергают любые опасения насчет изменений в татуировках при наборе массы и похудении.

**§** *Буквально на наших глазах появились и бурно развиваются сервисы для генерации изображений. Кто-то называет их искусственным интеллектом, кто-то считает, что никакой это не интеллект, но тем не менее люди начали генерации разных картинок, в том числе и для татуировок. Какое ваше отношение к этим процессам? Планируете ли вы использовать подобные технологии в вашей работе?*

Могу сказать только то, что всё относительно и везде есть свои плюсы и минусы. Прибегать

к генерации изображений нет необходимости, так как она не поможет: сгенерировать изображение — это одно дело, а расположить на теле с соблюдением особенностей и анатомии человека — это отдельная история.

**§** *Существует поверье, что можно нанести на тело рисунок с помощью рисовой муки и других компонентов. При этом этот рисунок будет видно только либо в бане, либо при значительной физической нагрузке, когда тело разогрето, сосуды расширены, либо при определенном спектре излучения. Правда ли это? Делаете ли вы что-то подобное?*

До вашего вопроса не знал о такой практике и, как следствие, не видел и не делаю подобного.

**§** *Один отечественный мастер в своё время в процессе нанесения татуировки, по его сло вам, подсеял человеку дух, закрепляющий нанесение рисунка и усиливающий его. Как вы думаете, стоит ли за этим некая традиция или это лютая эзотерика? Делаете ли вы что-то подобное?*

Возможно, у него есть более глубокие познания процесса татуирования, которые мне ещё предстоит узнать.

**§** *И традиционный вопрос, которым мы обычно завершаем наши интервью: ваши пожелания и/или напутствия читателям «Северного Ветра».*

Во-первых, благодарю всех и каждого, кто уделит своё время на чтение этого интервью.

Во-вторых, ещё раз благодарен за приглашение и всем, кто причастен к работе журнала «Северный Ветер».

Пожелание: если хотите сделать свою первую татуировку — тщательно изучите тех, кто может помочь в этом вопросе. Кожа у вас одна, и экономить в вопросе её украшения — опрометчивая затея.

Напутствие: жизнь — это приключение, которое создаете и наполняете смыслом вы сами.



# Варварский политогенез постримской Европы: модели и результаты

© А.А. ХЛЕВОВ

**Аннотация.** Политическое настоящее Европейского континента в географическом его понимании в решающей степени определяется исторической ретроспективой и традициями, которые в основном берут своё начало от рубежа античности и средневековья. Складывание комплекса европейских этно-региональных идентичностей в основной своей массе произошло во второй половине I тыс. н.э., а окончательно он оформился в новое время. Именно поэтому стартовый этап «рождения Европы» теснейшим образом связан с проблемами постримского влияния или прямой римской традиции, а также региональными особенностями самих варварских социальных организмов, которые порой были исключительно вариативны. Базовое разделение на западнороманскую и восточнороманскую модели раннего политогенеза (по Г.С. Лебедеву), без сомнения, нуждается в множественных уточнениях. В статье, с опорой на эвристический потенциал концепции С. Роккана и С. Липсета, прежде всего, концептуальной карты Европы, экстраполируемой на более ранние эпохи, предпринята попытка детализации геополитической карты Тёмных веков и раннего средневековья в целом, корреляции шести географических кластеров с процессами политогенеза в постримской Европе. В фокусе внимания оказывается роль имперского наследия в формировании ранних варварских королевств. Методологической основой анализа раннего политогенеза выступает концепция доминирования военного фактора в создании и трансформации социальных и политико-административных структур варварских королевств и раннесредневековых государств (Ч. Тилли, Ф. Стентон, Ч. У. Холлистер, Ш. Пти-Дютайи и др.). Также отмечается, что «франкская модель», дополненная менее жизнеспособными ост-, вестготской и бургундской, отчётливо противостоит северо- и восточноевропейским моделям финала раннего средневековья. Ключевое значение в статье придаётся определению границ регионов и качественных различий римского наследия внутри них, а также особенностям варварских систем социально-политической самоорганизации. Основной задачей является уточнение и детализация картины «двух Европ», определённых линией римской границы и оказывающих решающее влияние на политические события современности и обозримого будущего.

**Ключевые слова:** ранний политогенез; постримская Европа; Римская империя; варварские государства; концептуальная карта Европы; Большое Средиземноморье; Северная Европа.

**Для цитирования:** Хлевов А. А. Варварский политогенез постримской Европы: модели и результаты // Политическая наука. — 2022. — № 1. — С. XX-XX. — DOI: <http://www.doi.org/10.31249/poln/2022.01.XX>

*ХЛЕВОВ Александр Алексеевич,  
доктор философских наук,  
кандидат исторических наук,  
профессор кафедры «История»  
Института общественных  
наук и международных  
отношений, Севастопольский  
государственный университет;  
профессор кафедры истории и  
международных отношений,  
филиал Московского  
государственного университета  
им. М. В. Ломоносова,  
e-mail: hlevov@mail.ru*



Размышления о современной политической ситуации, её сущности и перспективах со всей неизбежностью приводят аналитика к истокам и формам. «Каждая культура есть осадок истории», — заметил К.К.М. Клакхон, имея в виду максимально расширенное, антропологическое понимание термина «культура» [Клакхон, 1998, с. 49]. Нет сомнения, что истоки большинства современных противоречий имеют глубокую историческую подоплеку. Определение её истинной глубины, адекватная оценка реального воздействия прошедших исторических катаклизмов на современность — задача непростая, связанная, в частности, с верификацией и обоснованием методологических подходов.

Одной из концептуальных «развилочек» является отношение к античному наследию в современности. Формально отвергнувшая ценности античности Европа через тысячу лет активно взялась за их возрождение на всех уровнях. Результатом стало то, что образ «реконструируемой античности» (вне зависимости от степени его истинности) примерно на три столетия — до конца эпохи Просвещения — стал непререкаемым эталоном для подражания и рефлексии. Как роль античного наследия, так и степень его адаптации европейской культурой под сомнение не ставились. Особенно наглядно это проявилось в области политической мысли и политической практики — от эксплуатации античных идей о государственном устройстве в трудах мыслителей XV-XVIII вв. до конкретных экспериментов с республиканскими моделями систем управления, которые всегда имели прямые античные коннотации.

Как известно, кризис разразился с утверждением в постнаполеоновской Европе моды на ценности, условно определяемые как «романтические». Этот процесс вышел далеко за рамки романтизма поэтов и живописцев, а также авторов жанра исторического романа (В. Скотт, А. Дюма, В. Гюго, Г. Сенкевич и пр.). Суть поворота была куда глобальнее и заключалась в концептуальном сомнении в объёме и ценности античного наследия. Аутентичное «европейское» наследие, восходящее к варварской Европе, стало восприниматься как самодостаточное, самоценное, вполне удовлетворительно объясняющее особенности пути европейских наций. Здесь работали два механизма: некоторое разочарование в универсалиях античного общества и многочисленные впечатляющие

открытия, свидетельствовавшие о яркости и самобытности культуры варварской «Старой Европы» — с одной стороны, а также концептуальное переосмысление механики преемственности между великими культурами — с другой.

Наиболее последовательную критику последней дал, без сомнения, О. Шпенглер, основываясь именно на прецеденте смены античной формации средневековьем [Шпенглер, 1998]. Европейский мир, в глазах Шпенглера, технически не мог унаследовать что-либо существенное от позднеантичного мира, поскольку создавался обществами, имевшими концептуально иную культуру. Внешние формы и атрибуты античности если и использовались, то не влияли на сущностную основу средневекового мира. «Отсечение корней», столь радикально произведённое немецким мыслителем, имело серьёзные гносеологические основания, однако и его, и нашими современниками воспринимается обычно как слишком решительный шаг. Как и столетие назад, речь идёт о том, чтобы верно оценить удельный вес наследия античной цивилизации в отдельных сегментах культуры нового средневекового мира.

Политическое настоящее Европейского континента, в географическом его понимании, в решающей степени определяется исторической ретроспективой и традициями, которые берут своё начало именно от рубежа античности и средневековья. С методологической точки зрения представляется любопытной экстраполяция «модели размежеваний» Роккана-Липсета [Аллардт, Вален, 2006; Ильин, 1995; Ильин, 1996; Ильин, Барсукова, 2019; Ларсен, 1995; Политическая наука..., 2004; Eisenstadt, Rokkan, 1973; State Formation..., 1999] на более ранние периоды. Да, авторы этой концепции рассматривали преимущественно период нового и новейшего времени, однако единожды открытый механизм размежевания может быть осмыслен и в приложении к другим эпохам. В частности, разрыв с имперским образом жизни южной части континента и ещё более травматичный разрыв с родовым прошлым — для северной, без сомнения, синхронизируются в единое размежевание, куда более реальное, чем континуитет между античностью и феодализмом.

Поздне- и постимперское пространство IV-V вв. ни в какой мере не обладало теми политическими характеристиками, которые будут свойственны ему уже через четыре-пять столетий в финале



раннего средневековья. Складывание комплекса европейских этно-региональных идентичностей, политических и административных границ, культурных сообществ в основной своей массе произошло во второй половине I тыс. н.э., а окончательно он оформился уже в новое время. Именно в силу этих причин стартовый этап «рождения Европы» теснейшим образом связан с проблемами постримского влияния или прямой римской традиции, а также региональными особенностями самих варварских социальных организмов, которые порой были исключительно вариативны.

Базовое разделение на западнороманскую и восточнороманскую модели раннего политогенеза (по Г. С. Лебедеву) [Лебедев, 1985, с. 6–13; Лебедев 2005, с. 30–32], без сомнения, нуждается в множественных уточнениях. Да, безусловно, граница, делящая политическое пространство континента на Запад и Восток, оставалась актуальной во все времена — как в позднем Риме, так и после его окончательного разделения и падения Западной империи.

С одной стороны, политическое влияние Запада на варварский мир к середине V в. фактически прекратилось. Впрочем, доставшиеся варварским лидерам, «имплантированные» в их квазигосударства элементы римской политической системы продолжали так или иначе свою жизнь на службе новым хозяевам. Однако подлинное политическое влияние, всегда связанное с наличием чётко локализованного центра властных полномочий и инициатив, сошло на нет.

С другой стороны, политическое влияние Константинополя и Восточной империи после некоего спада в том же V в. (спада весьма относительного — империя продолжала манипулировать варварскими вождями в широчайших пределах) лишь усилилось. Политическая «линия Юстиниана», прерываясь на время узурпаций, экономических кризисов и вторжений новых противников — таких, как арабы, — продолжала выдерживаться и проводиться в жизнь, в сущности, до конца существования империи.

Сущность этого влияния по умолчанию была разной. Византийское наследие основывалось на фундаменте древневосточных политических систем, основными чертами которых были коллективизм и высокая степень распространённости групповых идентичностей, склонность к деспотическим моделям организации вертикали власти

и высокая роль религиозно-сакрального фактора в политической жизни.

Запад, безусловно испытывавший на себе аналогичные влияния в период эллинизма и последующие века, тем не менее сохранил прослеживаемые ещё с Эгейского периода и Минийской цивилизации типические черты — общественную парцелляризацию и индивидуализм, а также скромную, если не сказать подчинённую, роль религиозного фактора в общественной жизни. С VIII–VI вв. к ним добавляются весьма успешные эксперименты с организацией политической власти на демократической основе, следы чего не были уничтожены даже в имперский период. Империя внутри себя продолжала оставаться республикой, несмотря ни на что. Следы этого прослеживаются даже в Юстиниановой империи.

Поэтому очень актуален разговор о двух весьма различных по своей сущности Средиземноморьях как источнике весьма разной формирующей инициативы для политического пространства постримской Европы. Однако эта система имела и иные границы, которые представляются не менее любопытными и действенными.

Напрашивается выделение наиболее значимой для европейского пространства и исключительно важной границы, проходящей по Рейну и Дунаю. В самом деле римский лимес, в самом общем смысле этого термина, предельно чётко отграничивал освоенное римлянами пространство от варварского мира, деля Европу в широтном направлении на два принципиально разных сообщества. Это деление во всех смыслах — этническом, культурно-ценностном, пищевом, языковом, вероисповедальном и пр. — продолжает сохраняться и сейчас [Хлевов, 1997, с. 125–130; Хлевов, 2002; Хлевов, 2006; Хлевов, 2008]. При этом очевидно, что политические модели и ценности Северной и Южной Европы порой весьма значительно различаются между собой, тяготея к одному из двух предложенных вариантов. Однако ситуация середины I тыс. в действительности была существенно сложнее.

Исключительно ценным и функциональным представляется в этом смысле наследие вышеупомянутого выдающегося норвежского политолога, социолога и историкософа С. Роккана. Его концепция трёхчастного деления Европы, признававшая наличие имперской части, цивилизованной римлянами, варварской Европы, а также соединяющей



их полосы римского лимеса — «транслятора цивилизации в варварство и варварства в цивилизацию» [Ильин, Барсукова, 2019, с. 9], своего рода плаценты, соединявшей эти два мира, отстоявших стадияльно друг от друга едва ли не на тысячелетия — является удачной и работоспособной моделью. Последующее возникновение на месте этой полосы «пояса городов» в значительной степени объясняет интеграционные и цивилизационные процессы более поздней европейской истории.

Однако, как представляется, эта схема может быть детализирована, и вот почему. Очевидно, что «пояс городов» формируется как значимая часть европейской действительности достаточно поздно, в основном после X-XI вв. Вплоть до этого времени бывшие римские пограничные города без преувеличения «тонули» в море аграрной периферии. Наивно полагать, что натуральное хозяйство рейнско-дунайской зоны способно было прокормить сколько-нибудь существенный процент переориентированного на ремесло и торговлю населения до «бобовой революции» и прочих интенсификаций рубежа тысячелетий. Хотя, безусловно, жизнь в городах бывшего лимеса была относительно оживлённой, они вряд ли могли затмить старые центры в Испании и Италии. Поэтому, не отрицая роли лимеса, мы должны вписать его в более широкий контекст.

Да, выделение варварской периферии, находившейся за лимесом и не испытывавшей прямого римского воздействия, бесспорно и оправданно. Однако формирование феодальной системы проходило в совершенно различных условиях и внутри освоенного античной цивилизацией пространства. Совершенно очевидно, что оно чётко подразделяется на две зоны. Первая из них была освоена греками и, позднее, римлянами — достаточно давно, в основном в период VII-II вв. до н.э. В результате Великой греческой колонизации (дополненной финикийско-карфагенскими колониями) сформировалась та самая «кайма», пришитая к обширному плащу варварского мира, о которой рассуждал Цицерон [Кругликова, 2007, с. 7]<sup>1</sup>. Уместно вспомнить и куда более ранние слова Сократа, приводимые Платоном: «мы теснимся

вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота» [Федон, 2007]. Таким образом, пространства вдоль берегов в Северном Средиземноморье оказались освоены греками до Южной Галлии (Массилия), а испанский участок к III в. до н.э. благополучно колонизировали карфагеняне. Очевидно, что в этой зоне политическое влияние античной цивилизации не достигало сколько-нибудь удалённых от моря пространств.

Свой — и, по сути, куда больший — вклад внесла римская колонизация. Римляне успешно включили в орбиту своего политического влияния Северную Италию (что характерно, на тот момент она воспринималась именно как Галлия — Gallia Cisalpina, а не как Италия). Узкую полосу приморских территорий Нарбоннской Галлии — по сути своей транспортный коридор с цепью корабельных стоянок — они освоили преимущественно в ходе Второй Пунической войны. А результатом этого конфликта к 201 г. до н.э. стало окончательное утверждение римского присутствия в Испании. При этом любопытно, что первоначальной и более глубокой романизации подверглись восточная и южная части Пиренейского полуострова. В глубинной же части Испании и на её северо-западе — в западной части Тарраконской Испании и на севере Лузитании — романизация ощутимо запаздывала. Весьма далеки от романизации оказались и горные баски, выглядевшие пятном в море римских провинций Запада. Впрочем, такое же запаздывание ощущалось и на островах Западного Средиземноморья — Балеарах, Корсике, Сардинии — где у большинства местного населения продолжали сохраняться по преимуществу варварские порядки.

Хотя это и не относится к Европе в географическом смысле, но относится к Большому Средиземноморью и «античному политикуму»: побережья Северной Африки, издавна колонизированные финикийцами и карфагенянами, именно в этот период (по итогам Второй и Третьей Пунических войн), к середине II в. до н.э., стали зоной римского политического влияния и начали подвергаться романизации во всех аспектах этого явления. И если говорить о побережье Африки, стоит отметить появление в восточной части Большого Средиземноморья двух очагов греческого влияния — Навкратиса и Кирены, с VII в. до н.э. остававшихся единственными форпостами греческих политий в восточном мире. Если

<sup>1</sup> См. также: Цицерон М.Т. О государстве // Электронная библиотека "Гражданское общество в России". — С. 63. — Режим доступа: [https://www.civisbook.ru/files/File/Zizeron\\_O\\_gosudarstve.pdf](https://www.civisbook.ru/files/File/Zizeron_O_gosudarstve.pdf) (дата посещения: 07.10.2021)



допустимо говорить об «эллинизме до эллинизма» — то именно эти города олицетворяют данный процесс в наиболее отчётливой форме. Но если эллинские города Восточного Средиземноморья возникали в первой фазе, фазе «старой античности», то римская колонизация Западной Африки лежит уже на стыке выделяемых нами эпох, хотя и принадлежит скорее к первой: к рубежу эр провинция Африка была уже весьма глубоко романизированной зоной.

Обратим внимание, что территории в глубине европейского континента ещё на полтора столетия остались вне сферы прочного римского и, шире, античного влияния — вплоть до завоеваний Цезаря в 58–50 гг. до н.э. Именно тогда границы античного мира впервые достигли берегов Рейна, а столетием позже были раздвинуты за море, на Британские острова (при Гнее Юлии Агриколе в 50-х-70-х гг.).

Заметим, что и Дунай был достигнут римлянами далеко не сразу. Так, провинция Мёзия завоевывалась и покорялась между 75 г. до н.э. и 46 г. н.э. Реция была присоединена между 15 г. до н.э. и сороковыми годами н.э.; одновременно началось и чуть раньше закончилось присоединение Норика; около 10 г. н.э. была образована провинция Паннония. Таким образом, достаточно обширные пространства, не входившие непосредственно в приморскую зону, были освоены античной цивилизацией весьма поздно — в сущности, только в I в. н.э. Даже при беглом взгляде на карту очевидно, что территориально они почти равны пространству «старой античности».

Таким образом, политогенез на пространствах Европы протекал, с этой точки зрения, в трёх широтных зонах, несколько смещённых диагонально на карте, поскольку своё влияние оказывали климатические и температурные, в первую очередь, условия, напрямую влиявшие на урожайность и жизнеобеспечивающие качества территорий. Проникновение античной цивилизации на север в западной части континента было, в силу этого, куда более глубоким.

Из этого вытекает вполне очевидный вывод. Пространство постримской Европы как в общеисторическом, так и в политическом смысле отчётливо делится на шесть зон. В меридиональном смысле их деление обеспечено разграничением Восток-Запад. В широтном же определяется

тремя зонами условной «романизации», если точнее — совокупной античной преемственности. Таким образом, мы имеем перед собой исторически сформировавшиеся шесть кластеров постантичного и/или раннесредневекового политогенеза. Они образуются наложением этих зон друг на друга. Наивно было бы полагать, что эти шесть регионов имеют чёткие очертания, привязанные к каким-либо политическим или административным границам — нам очевидна условность и историческая изменчивость любых границ. Кроме того, на очертания означенных кластеров оказывали комплексное влияние многочисленные факторы: экономика, интеллектуальное и психологическое наследие местных аборигенных народов, административные нюансы в рамках отдельных провинций, внутренняя политика империи, в том числе многочисленные политические неурядицы и кризисы I-IV вв. Самое важное то, что с момента обрушения лимеса и начала массового вторжения варваров в 405 г. (375 г. в этом смысле имел куда меньшее и локальное значение) перемещения племён в пределах этих кластеров раз за разом меняли ситуацию, корректируя взаимодействия варварской административной традиции с римским политическим наследием в рамках раннего политогенеза. Поэтому имеет место определённая корреляция динамики пределов этих шести кластеров политогенеза в процессе их формирования и вызревания внутри империи и за её границами, с тем, что творилось в Европе после начала активной фазы Великого переселения народов.

Условная нумерация этих кластеров может облегчить дальнейшие рассуждения и выглядит следующим образом:

1. «Старый античный Запад» — Италия, Далмация, Цизальпина, Нарбонн, Испания и западное побережье Северной Африки.
2. «Западная зона вторичной романизации» — Галлия, земли до дельты Рейна включительно, римская Британия, Реция, Норик, Паннония.
3. «Варварский Запад» — Ирландия (Иберния), Шотландия (Каледония), Германия (в римском смысле этого слова). То есть условные остатки нероманизированного кельтского мира и весь германский мир.
4. «Старый античный Восток» — Греция (Ахайя, Эпир, Македония в римском



административно-политическом понимании), Малая Азия, Ближний Восток, острова Восточного Средиземноморья, Египет и Киренаика.

5. «Зона северобалканской и черноморской эллинизации и романизации» — Мёзия, Фракия, Дакия, западный, северный и восточный берега Чёрного моря и Меотида.
6. «Варварский Восток» — пространства Восточной Европы за Дунаем и далее на восток, мир зарождающихся славянских, иранских, балтских, финно-угорских и проликающих сюда тюркских племён.

Выделенные нами кластеры не являются игрой ума. Как выясняется, они объясняют многие происходившие в раннем средневековье события и процессы. Рассмотрим под этим углом историю варварских королевств.

Возвращаясь к методологии, отметим, что нам кажется исключительно плодотворным подход, обнаруживающий основную причину возникновения варварских королевств в комплексе военно-политических и военно-технических вызовов. Необходимость экипировки и содержания весьма затратных контингентов тяжёлой кавалерии (которую обусловило наличие конной угрозы с Востока и общие сдвиги в военном деле) наложила на крайне примитивную материальную и производственную базу и дефицит основных ресурсов (в особенности железа). Ответом стало формирование пирамидальных социальных структур, в которых земельный фонд с прикреплённым к нему низкостатусным населением являлся основой поддержания боеспособности статусных всадников. Эта идея звучала как у Ф. Энгельса и его последователей-марксистов [Разин, 1999, с. 11], так и в трудах историков критического направления в англо-американской и французской историографии (Ф. Стентон, Ч. У. Холлистер, Ш. Пти-Дютайи) [Пти-Дютайи, 1938; Гутнова, 1985, с. 449]. В области политологии данный концепт блестяще разработал Ч. Тилли, утверждавший, что «война создаёт государства». Его рассуждения о государстве как системе узаконенного насилия, о роли вооружённого покровительства и альтернативной угрожающей силы, о «законном» и «незаконном» принуждении развивают отдельные идеи Ф. Броделя и Л. Стоуна и приводят их в лаконичную и стройную систему [Tilly, 1985; Тилли, 2009].

Разумеется, данная схема не абсолютно универсальна: вряд ли она способна объяснить возникновение первых речных цивилизаций. Однако применительно к постримской Европе она работает блестяще.

К числу наиболее ранних варварских королевств относятся государства ост- и вестготов. Оба племени, с первой половины II в. находившиеся в орбите сильнейшего античного влияния в Северном Причерноморье и Крыму (пятый кластер в нашей классификации), уже к началу своих завоеваний получили серьёзный опыт взаимодействия с политической системой империи и вассальных ей Херсонеса и Боспора. Не случайно к моменту гуннского вторжения мы имеем дело с некой «державой Германариха». Было бы наивно видеть в этом племенном союзе нечто подлинно государственное, однако нет ни малейших сомнений в том, что в области политогенеза готы продвинулись вперёд, возможно, куда больше остальных племён германцев. Ещё большее воздействие оказали на них последующие три десятилетия обитания на Балканах в качестве римских федератов — по своей сути мягкая (поневоле) адаптация римлянами очередного варварского племени, сопровождавшаяся неизменной романизацией и христианизацией. Неудивительно, что к 418–419 гг., дате формальной уступки императором Гонорием земель Аквитании вестготам, последние были в достаточной степени пропитаны римской политической традицией, чтобы, по крайней мере, грамотно использовать навыки римской административной прослойки в управлении государственным механизмом. Однако вынужденное переселение вестготов, вынужденных франками, в Испанию, несомненно, сыграло им на руку. Вестготское королевство утвердилось в том самом первом кластере давнего и глубокого цивилизационного наследия и ранней романизации. Им достались густонаселённые области с населением, привычным к государственной традиции куда больше, чем покорившие их вестготы, окончившие лишь «первые классы» политической традиции. В результате вестготское королевство, с одной стороны, стало весьма успешным образцом варварского государства, просуществовав формально ровно 300 лет. С другой — первая же серьёзная попытка Юстиниана в VI в. вернуть земли Испании под имперский скипетр встретила



достаточно позитивный отзыв со стороны местных жителей, более привычных к политическому существованию в империи, чем к объективно неуклюжим управленческим решениям готских королей. Результатом чего и стало кратковременное возвращение восточной и юго-восточной прибрежной части Пиренейского полуострова под власть Византии. Как известно, основным фактором, погубившим вестготов в ходе арабского вторжения, было самоубийственное с точки зрения внутренней политики исключительно долгое поддержание этнокультурной сегрегации между местным населением и готской верхушкой. В то же время вышеупомянутый северо-западный участок полуострова, наиболее слабо романизованный, оказался занят свевами — племенем, куда более далёким от римского опыта. Закономерным следствием сочетания минимально романизованного населения с минимально же романизованными завоевателями стало незначительное участие свевского королевства в европейской политике и его относительно быстрое поглощение вестготами.

Королевство остготов само по себе возникло как плод одновременно внешне- и внутривнутриполитической интриги императора Зенона и Восточной империи против узурпатора Одоакра и контролируемой им Италии. Поэтому остготы в ещё большей степени соприкоснулись с политической системой Рима и, в дополнение, оказались в самом ядре первого кластера, унаследовав Апеннинский полуостров и балканские провинции Западной империи. Неудивительно поэтому, что влияние римских институтов на политику остготского двора было наивысшим по сравнению с другими варварскими королевствами. По сути, мы имеем дело с попыткой готского ренессанса, пусть внешним, но целенаправленным копированием римской традиции правящей верхушкой. А падение королевства Теодориха-Тейи, несмотря на отчаянное сопротивление остготов, имеет внутри себя тот же механизм соглашательства и симпатии бывших римских граждан к «подлинному» имперскому наследию, олицетворявшемуся Юстинианом.

Нечто среднее представляла собой политическая история вандало-аланского королевства. Ни вандалы, ни аланы не располагали возможностью длительного контакта с римским миром, однако унаследовали земли в Северной Африке, уверенно

относимые к первому кластеру. В результате столь кардинального расхождения политических навыков и менталитета пришлых и аборигенных этнокультурных групп внешне достаточно сильное и агрессивное варварское государство рухнуло в ходе единственной византийской военной кампании, а население с большей или меньшей радостью воссоединилось с привычным ему политическим пространством.

В противовес приведённым примерам, королевство бургундов, организованное на землях преимущественно второго кластера, получило в наследство поверхностно романизованное население. Сами бургунды, в силу удалённого расселения (Скандинавия-Борнхольм-Померания и Мекленбург, граница третьего и шестого кластеров), были весьма далеки от римской политической традиции. Следствием этого стала непрочность и слабая жизнеспособность этого королевства, разгромленного сначала гуннами, а затем — уже окончательно — франками.

«Франкская модель» наиболее интересна. Франки, как и готы, с начала III в. были вовлечены в орбиту римской политики и взаимодействовали с римскими институтами. Однако они расселились преимущественно на землях второго кластера, романизованных относительно поздно, хотя и глубоко. Войны с готами и бургундами расширили эту территорию, добавив как земель второго, так и первого кластеров. Однако фактор географического расположения и исключительной прозорливости франкских правителей (в первую очередь Хлодвига) обеспечил этому королевству особую судьбу — как известно, франкам удалось единственным сохранить свою государственность в водовороте переселений и раннесредневекового немирья. Основными факторами выживаемости стали два политических решения — ранняя отмена сегрегации (курс на ассимиляцию франков и галло-римлян) и ясная ориентация на ортодоксальный католицизм.

В V–VI вв. на землях второго кластера сложилась Гептархия — конгломерат малых королевств англов, саксов и ютов. Как и у бургундов, поверхностная романизация местного субстрата дополнялась особенностями политической культуры германских переселенцев. Выживаемость этих государств до конца VIII в. определялась абсолютной примитивностью их противников — скоттов,



ирландцев и валлийцев. У этих племён — классических представителей третьего кластера — процессы политогенеза, не отягощённые римской традицией, так никогда и не были завершены. Последующая экспансия скандинавов была конфликтом либо внутри третьего кластера (с кельтами), либо с мало что могущими противопоставить в плане политического ноу-хау англосаксонскими королевствами, успешно растерявшими остатки римского наследия в общественной жизни.

Королевство лангобардов, возникшее поздно и на границе первого и второго кластеров, унаследовало фактически разрушенную римскую систему управления, прошедшую через жернова вторжений варваров, византийской реставрации и общего хозяйственного упадка. К VII в. политическая инициатива римского типа была представлена здесь лишь фоновым влиянием Византии, сохранявшей владения в Италии, то есть носила внешний характер. Сами лангобарды по понятным причинам в области политогенеза отставали, и их относительный успех определялся в основном исключительной мощью римского наследия даже в деградировавшем состоянии. Впрочем, падение этого государства было предельно закономерным.

Весьма показательны судьбы алеманнов, тюрингов и баваров, сделавших робкий шаг по пути государствообразования внутри третьего кластера или на границе такового с шестым. Не имея ни собственной, ни римской политической традиции в активе, они не продвинулись дальше племенных псевдокоролевств и вскоре были подмяты франками. Саксы, разделившие их судьбу, не успели сделать даже первых шагов на пути политогенеза.

Увы, менее показателен в смысле преемственности политогенез у славян, хотя источники в данном случае весьма скудны. Так, государство Само (620-е — 650-е гг.), возникшее на границе фактически всех шести кластеров, формировалось спустя два века после угасания Запада и в период явного ослабления влияния Византии. Его непрочность оказалась следствием, по сути, попытки создания государства из нежизнеспособных элементов.

Столь же эфемерным и гибридным, хотя и более жизнеспособным организмом, оказалась Карантания, также находившаяся на границе

нескольких кластеров и также возникшая в период упадка даже отголосков римской государственной традиции.

Болгарское царство, продукт гибридизации славянских и тюркских племенных групп в пятом кластере, оказалось жизнеспособным в силу его длительного следования в русле византийской политики — во всяком случае, в раннее средневековье.

Сербские ранние политии долго существовали в рамках четвёртого и пятого кластеров, однако, по сути дела, внутри Византии, только к IX в. обретая подлинную политическую инициативу и суверенность.

Обратим внимание, что у сербов, как и у чехов, поляков, восточных славян, а также у скандинавских племён Северной Европы, активизация политогенеза произошла достаточно синхронно в середине-конце IX в. Это, безусловно, неслучайно. К этому времени следы римского политического влияния исчезли фактически во всех кластерах, кроме Византии. Однако наступило новое время — время синхронной активизации империи франков под руководством Карла Великого и Византии, постепенно оправлявшейся от кризиса иконоборчества и вышедшей на новый (как оказалось — последний) виток своего расцвета. В сущности, это время можно рассматривать уже как отдельный период. Период новоимперский, имеющий с прежним Римом связь достаточно декоративную и скорее умозрительную. Влияние Римской империи, аккумулировавшей политическую традицию античности и доведшей её до совершенства, сошло на нет. Новые акторы международной политики исходили из своих возможностей и амбиций, используя классическую традицию скорее как оправдание и способ легитимизации собственных властных интересов.

В силу этого рассматривать политогенез в четвёртом и шестом кластерах после IX в. как развитие римского наследия в общем и целом некорректно. Мы можем говорить лишь об опосредованном римском влиянии на эти процессы. Важно и то, что этот регион требует отдельного и пристального анализа, а это проблематично в заданном объёме статьи. Например, в части воздействия на процессы политогенеза на Европейском Севере и в Восточной Европе такого важного политического инструмента как церковная



организация имеет место безусловное перекрёстное влияние западной и восточной традиций. В этом смысле уместно говорить об изменении границ выделенных нами кластеров и их смещении в конце раннего средневековья.

Подведём итоги. На постримском пространстве отчётливо выделяются шесть кластеров переживания политической имперской традиции. Их модуляторами выступают как влияние Востока и Запада Большого Средиземноморья, так и этапы постепенного широтного освоения античной цивилизацией европейских пространств. Каждый из четырёх южных кластеров выступал как вполне обособленная зона формирования внутренней римской или греческой политической парадигмы, основанной на степени и глубине романизации/эллинизации, длительности знакомства с республиканским/имперским комплексом социальных ценностей, традициями

субстратного населения. Два северных кластера отличались лишь длительностью этногенеза (кельты, германцы и финно-угры раньше, балты и славяне несколько позже) и вовлечённостью в западно- или восточноримские связи посредством в основном престижных импортов. В результате с началом обрушения контура империи политогенез в каждом из образовывавшихся в V–VII вв. варварских государств имел чёткую привязку к особенностям того кластера, на территории которого он осуществлялся.

Как представляется, данная конструкция придаёт логическую стройность и определённые (едва ли не математически просчитываемые) характеристики всем государствообразовательным процессам постимперской Европы периода Тёмных веков и в целом раннего средневековья.

#### Литература:

1. Аллардт Э., Вален Г. *Стейн Роккан: очерк интеллектуальной биографии* // *Политическая наука: Научное наследие Стейна Роккана: Сб. науч. тр.* — М.: ИНИОН РАН, 2006. — С. 16–45.
2. Гутнова Е.В. *Историография истории средних веков.* — М.: Высш. шк., 1985. — 495 с.
3. Ильин М.В. *Очерки хронополитической типологии. Проблемы и возможности типологического анализа эволюционных форм политических систем.* — М.: МГИМО, 1995. — 140 с.
4. Ильин М.В. *Хронополитическое измерение: за пределами Повседневности и Истории* // *Политические исследования.* — 1996. — № 1. — С. 55–77.
5. Ильин М.В., Барсукова А.В. *Концептуальная карта Европы Стейна Роккана. Развертывание в пространстве и времени* // *Международные процессы.* — 2019. — Т. 17, № 4. — С. 6–21. — DOI: <https://doi.org/10.17994/it.2019.17.4.59.1>
6. Клакхон К.К.М. *Зеркало для человека. Введение в антропологию.* — СПб.: Евразия, 1998. — 352 с.
7. Кругликова И.Т. *Анапа 2500 лет.* — Анапа: ИльТан, 2007. — 94 с.
8. Ларсен С.У. *Моделирование Европы в логике Роккана* // *Политическая наука. Социально-политические исследования.* — 1995. — № 1. — С. 39.
9. Лебедев Г.С. *Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси.* — СПб.: Евразия, 2005. — 640 с.
10. Лебедев Г.С. *Эпоха викингов в Северной Европе.* — Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1985. — 286 с.
11. *Политическая наука. Социально-политические размежевания и консолидация партийных систем.* — М.: ИНИОН РАН, 2004. — № 4. — 243 р.
12. *Пти-Дютайи Ш. Феодалная монархия во Франции и Англии X–XIII вв.* — М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. — 410 с.
13. Разин Е.А. *История военного искусства, в 3-х т.: Т. 2. История военного искусства VI–XVI вв.* — СПб.: ООО «Издательство Полигон», 1999. — 655 с.
14. Роккан С. *Центр-периферийная полярность* // *Политическая наука: Научное наследие Стейна Роккана: Сб. науч. тр.* — М.: ИНИОН РАН, 2006 а. — С. 80–109.
15. Роккан С. *Города, государства и нации: Пространственная модель изучения различий в развитии* // *Политическая наука: Научное наследие Стейна Роккана: Сб. науч. тр.* — М.: ИНИОН РАН, 2006 б. — С. 49–79.
16. Роккан С. *Методы и модели в сравнительном исследовании формирования наций* // *Политическая наука: Научное наследие Стейна Роккана: Сб. науч. тр.* — М.: ИНИОН РАН, 2006 с. — С. 110–143.
17. Тилли Ч. *Принуждение, капитал и европейские государства. 990–1992 гг.* — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2009. — 328 с.
18. Федон // *Платон. Собрание сочинений в четырёх томах / Общая редакция А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса.* — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. — Т. 2. — С. 11–96.
19. Хлевов А.А. *Балтийская цивилизация и европейское единство раннего средневековья* // *Дивинец Староладожский. Междисциплинарные исследования.* Отв. ред. Г. С. Лебедев. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. — С. 125–130.
20. Хлевов А.А. *Историко-культурный феномен Северной Европы I–VIII вв.: дисс. на соискание уч. степени доктора философских наук: 24.00.01* — Санкт-Петербургский государственный университет, СПб, 2002. — 468 с.
21. Хлевов А.А. *Краткий курс истории средних веков.* — СПб.: Изд-во СПбГУ, Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2006. — 259 с.
22. Хлевов А.А. *Краткая история средних веков. Эпоха, государства, сражения, люди.* — СПб.: Амфора, 2008. — 365 с.
23. Шпенглер О. *Закат Европы (В двух томах).* — М.: Мысль, 1998.



# Баллады о возвращающихся мертвецах в шведской и англо-шотландской традиции

Евген ПАПАКУЛЬ

## Введение

Баллады о сверхъестественном являются наиболее древним пластом балладного жанра, хотя большинство дошедших до нас текстов относится к эпохе более поздней, чем тексты многих исторических баллад. Баллады о сверхъестественном дольше сохранялись в устной традиции; по-видимому, образованных или полуобразованных собирателей и издателей баллад больше привлекала история, а народных певцов — волшебный мир, в который они продолжали верить и после того, как «исторические лица» уже давно отошли в прошлое и перестали вдохновлять народное воображение [1, с. 111].

Следует отметить, что из известных в настоящее время более трёхста английских и шотландских народных баллад сверхъестественные события встречаются примерно в сорока. Самое авторитетное на сегодняшний день девятитомное издание шведских народных баллад «Sveriges medeltida ballader» [2] в первом томе, посвящённом «naturmytiska visor» (природно-мифологическим балладам) содержит тексты 36 типов баллад (балладных сюжетов) по изучаемой теме.

Исследуемые баллады характеризуются богатством тематики: это баллады, повествующие о превращениях, о встрече человека со сверхъестественными существами, о волшебной силе музыки, рун и других видах магии. К отдельной группе можно отнести баллады о возвращающихся с того света мертвецах.

Рассматриваемая тема объединяет 4 шведские баллады: «Герр Мортен» («*Herr Mårten*», в единственном варианте публиковалась с начала XVI века), «Сила горя» («*Sorgens makt*», в большом количестве вариантов фиксировалась с начала XIX века), «Мачеха» («*Styvmodern*», более чем в 60 вариантах печаталась в Швеции и Финляндии с начала XIX века) и «Герр Хольгер» («*Herr Holger*», впервые опубликована в 1889 году). Общий сюжет баллад «Герр Мортен» и «Герр Хольгер» сводится к следующему: убитые за совершённые преступления герр Мортен и герр Хольгер возвращаются из ада и просят своих жён (в первом случае

через друга Мортена Вальдемара Хюттэ) вернуть украденные ими земли, деньги либо корову их настоящим владельцам. Однако концовка баллад совершенно разная. В «Герр Мортен» жена, увидев знак, посланный мертвецом: «... *bed henne se under min nattstuvesäng, // Mine skor stå fulle med blod*» («Попроси её посмотреть под мою кровать, // Мои сапоги наполнятся кровью»), не только возвращает захваченное поле владельцу, но и договаривается, чтобы в церкви отслужили семьдесят месс за упокой души её мужа.

В балладе «Герр Хольгер» муж долго уговаривает свою жену вернуть крестьянину корову,



а Ромману и Скрамману — деньги, но несмотря на его описания всех ужасов ада, которые ждут жену, она говорит следующее:

*«Nej, om jag så skulle I helvete som svan,  
Så vill jag ej blifva utfattig försann.  
Får du I helvete med svennerna dina!  
Så kommer jag efter med möerna mina.»*

*(«Каб лебеддзю белай да д'ябла ляцець?!  
Ну не! Не хачу я ў галечы гібець!  
У пекла вяртайся назад да чарцей!  
Прыйду я са служкамі трохі пазней.»)<sup>1</sup>*

Таким образом, для героини данной баллады, в отличие от предыдущей, обеспеченность в земной жизни гораздо важнее, нежели вечные муки в аду.

Нисколько не пугают муки загробной жизни и героиню баллады «Мачеха». В произведении повествуется о рыцаре Ульвере, у которого от первой жены Сёдерберг было три сына. Однако *«...kommer döden... och tager bort fru Sölverberg»* («... пришла смерть... и забрала госпожу Сёдерберг»), и Ульвер вынужден был найти себе новую жену, которая также родила ему детей. И, как часто бывает в таких историях, мачеха не давала жизни детям Ульвера от первого брака. И вот однажды их плач будит их мёртвую мать, которую ангелы соглашаются отпустить к детям, но с одним условием *«... kom blott igen förr'n hanarna gala»* («... вернуться до первых немухов»). Она видит плачевное состояние несчастных, вынужденных жить в голоде и холоде детей, и обращается к мачехе с такими словами:

*«Har du mina barn varit hulder och god,  
Gud fader I himmelen berett dig en stol!»*

*(«Если бы ты к моим детям была заботлива  
и добра,  
Отец наш Господь на небесах приготовил  
бы тебе место!»)*

Но, как и в балладе «Герр Хольгер», эти слова не имеют никакого воздействия на мачеху, и в ответ мать детей слышит:

*«Har jag varit barnen en styvmoder styr,  
Härefter vill jag bli en moder så blid.»*

<sup>1</sup> Нет, даже если мне придётся лебедью попасть в ад, я не хочу прозябать в бедности. Отправляйся в преисподнюю со своими батраками, а я приду позже с моими служанками. (Перевод автора)

*(«Какой прекрасной мачехой была я для детей,  
Такой же и нежной матерью для них буду.»)*

После этих слов, понимая, что в земной жизни детей не ждёт ничего хорошего, мать забирает их с собой на небеса.

«Сила горя» — типичная «леноровская» баллада. Молодой возлюбленный Керстин возвращается из могилы к любимой, всю ночь они беседуют, но с первыми петухами мертвец должен вернуться на кладбище. Девушка следует за ним и клянётся *«... här skall jag sitta, tills Herrn Gud mig tar»* («... сидеть возле могилы, пока Господь Бог не заберёт меня»). Но тут она слышит голос своего любимого, который говорит, что каждая её следа, упавшая на могилу, наполняет его гроб кровью. Если же она вернётся домой и перестанет печалиться, то его гроб будет полон лепестков роз. Таким образом, в отличие от классической «леноровской» баллады, финал «Силы горя» не трагичен, а, наоборот, жизнеутверждающий.

В первых трёх балладах очень силён христианских мотив раскаяния и искупления вины ради успокоения души. В них встречаются христианские понятия *«Gud fader»* («Господь Бог»), *«ängel»* («ангел»), *«helvete»* («ад»), *«himmel»* («небеса, рай») и *«mässa»* («мецца»). В «Силе горя» ведущий мотив — любовный, однако в приведённой выше цитате также видим прямое обращение к Богу. Таким образом, сверхъестественный элемент данных баллад тесно переплетён с христианскими мотивами.

Баллады о возвращающихся духах и мертвецах характерны также и для Англии и Шотландии. Английская баллада «Дух милого Уильяма» (*«Sweet William's Ghost»*) также относится к «леноровской» традиции и была источником для Бюргера. В ней встречается идентичный сюжет шведской баллады «Сила горя». Отличие заключается лишь в том, что, как только возлюбленная Уильяма Маргарет и дух умершего приходят к его могиле, слышится крик петухов, наступает рассвет, и дух рассеивается, словно туман. Их разговор прерывается словами Уильяма о том, что для них двоих его гроб слишком тесен. Однако просьба к возлюбленной не печалиться по поводу его смерти, как в «Силе грусти», отсутствует.

Интересны балладные диалоги «Духа милого Уильяма», представляющие собой не столько



разговор возлюбленных, разделённых смертью одного из них, а скорее диалог некоего ритуального действия. После стука в дверь Маргарет спрашивает, кто там, перечисляя своих родственников, а потом и своего мёртвого возлюбленного Уильяма:

*«Is it my father Philip?  
Or is't my brother John?  
Or is't my true love Willie,  
From Scotland new come home?»*

Ответ Уильяма — в точности повтор слов Маргарет, лишь с отрицанием того, что это не её брат или отец:

*«Tis not thy father Philip,  
Nor yet thy brother John,  
But 'tis thy true love Willie,  
From Scotland new come home.»*

Такого же характера диалоги встречаются в балладе ещё дважды (когда Уильям просит у девушки веры и правды, и когда Маргарет спрашивает, есть ли в гробу место и для неё). В целом, для читателя такие диалоги могут звучать как некоего рода заклинания.

Несмотря на то, что баллада является английской, умерший Уильям «... *from Scotland new come home*» («... *вернулся домой из Шотландии*»). Таким образом, сверхъестественный элемент в английских балладах, как это часто бывает в англо-шотландской традиции, ассоциируется не с Англией, а с её северной соседкой Шотландией.

Ещё одна баллада о возвращении призрака любовника из могилы — шотландская «Демон-любовник» («*The Demon Lover*»), также известная под названиями «*James Harris*», «*James Herries*» и «*The House Carpenter*»). В ней отсутствовавший семь лет жених прибывает к своей невесте в Ирландию и упрашивает уехать с ним, хотя на тот момент у неё уже был муж и маленький сын. Вначале женщина отказывается, но описания его восьми прекрасных кораблей, где «... *the sails are of the finest silk, // and the masts of beaten gold*» («... *паруса из лучшего шёлка, // а мачты из чеканного золота*») и его обещания показать ей лилии на берегах Италии заставили её бросить всё и уехать с ним. Но как только они отплывают, призрак карает женщину за её неосмотрительность: он увеличивается до невероятных размеров, ломает корабль на части и топит несчастную в море.

Как и в шведских балладах «Герр Мортен», «Герр Хольгер» и «Мачеха», в данном произведении центральная роль отведена христианскому мотиву, но если в шведских балладах это мотив искупления грехов, то в «Демоне-любовнике» — кара за грехи. Женщина гибнет от рук призрака не только за то, что она не сдержала данную ему клятву, но и за её предательство нынешней семьи. Когда они вышли на корабле в море, она увидела прекрасные холмы, залитые солнцем («*yon pleasant hills, that the sun shines sweetly on*») и ужасную гору, покрытую снегом («*mountain... so dreadly with frost and snow*»). Спросив, что это такое, в ответ она слышит, что прекрасные холмы — это рай, в который она никогда не попадёт, а гора — ад, куда они сейчас и отправятся («*Yon is the mountain of Hell... where you and I must go*»).

Примечательно, что события в данной шотландской балладе разворачиваются не в самой Шотландии, а в Ирландии.

Сходные балладные сюжеты о возвращении любовника или брата из могилы часто считаются единым сюжетом. Непомерное горе звучит в словах умерших в «Неспокойной могиле» («*The Unquiet Grave*») и «Женщина из Ашерс Велл» («*The Wife of Usher's Well*»). К этому же классу баллад относятся и «*Sir Roland*» («*Сэр Роланд*»), «*Proud Lady Margaret*» («*Гордая леди Маргарет*»), «*Fair Margaret*» («*Прекрасная Маргарет*»), «*The Suffolk Miracle*» («*Чудо Саффолка*») и поздняя «*Willie's Fatal Visit*» («*Роковой визит Вилли*»), которая впечатляет лишь названием, но не содержанием [3, с. 238].

Посещает свою возлюбленную дух погибшего лорда в шотландской балладе «*The Knight's Ghost*» («*Призрак рыцаря*»). В ней девушка Дженет выходит на берег встречать своего ушедшего в плавание мужа, но выясняется, что её любимый погиб. Тогда она завлекает всех моряков в погреб, чтобы отпраздновать «... *this gude news*» («... *эту хорошую новость*»), поит их, а после замыкает погреб и проклинает их за «... *this bad news*» («... *эту плохую новость*»). Ключ она выбрасывает в море со словами:

*«Lie there wi' my sad malison,  
Till my gude lord return to me.»*

*(«Лежи там с моим тёмным проклятием,  
Пока мой добрый лорд не вернётся ко мне.»)*



В ту же ночь к ней является дух её возлюбленного с выброшенным ключом и просит освободить его людей, уверяя, что они непричастны к его гибели. Дженет соглашается, но прежде, чем дух уходит, она спрашивает его, когда она умрёт. В ответ она слышит:

*«I hae nae mair o' God's power  
Than ha has granted unto me».*

*(«В моей власти лишь то,  
Что позволяет мне Бог».)*

Затем он предсказывает ей счастливое замужество и девять детей: шесть её дочерей станут прекрасными дамами, а три сына — герцогом, рыцарем и лордом.

Сюжет баллады «Призрак рыцаря» имеет некоторое сходство со шведской «Мачеха». В обоих произведениях умершие возвращаются в земной мир, чтобы спасти невинных (детей в шведской балладе, моряков — в шотландской). Однако концовка «Призрака рыцаря», в отличие от «Мачехи», не трагична. Девушка прислушивается к словам призрака, за что получает счастье как в земной жизни, так и после смерти:

*«But come to heaven when ye will,  
There porter to you I will be».*

*(«Но ты попадёшь в рай, когда захочешь,  
И я буду встречать тебя у ворот».)*

Ещё одна баллада, хоть и немного отличающаяся по сюжету от вышеупомянутых, но также повествующая о посещении духами живых людей, — шотландская «Клутти» («*Cloutie*»). В ней говорится о том, что однажды к вдове, у которой было три дочери, явился рыцарь. Он дождался девушек и заявил, что если младшая не ответит на десять его загадок, ей придётся выйти за него замуж. Девушка правильно разгадывает девять загадок, а на последнюю: «*...what is worse than a woman was?*» («*...что хуже женщины?»*) — она произносит его имя (*Клутти*), и дух тут же исчезает в огне.

В непосредственную связь имени с судьбой люди верили с древности. Потому у многих народов существовала традиция давать новорожденному несколько имён, «основное» из которых необходимо было держать в тайне, пытаясь тем

самым перехитрить злых духов либо судьбу. Существовала твёрдая убеждённость, что имя мистическим образом наделяет своего носителя определенными качествами. Таким образом, узнав имя человека или сверхъестественного существа, получали возможность обрести над ним власть [4, с. 4]. Именно это мы и наблюдаем в балладе «Клутти», когда, услышав своё истинное имя от простой девушки, призрак теряет свою силу и сгорает на месте.

В балладе упоминается и магический обряд. Как только рыцарь вошёл в дом, старшая сестра, понимая, с кем им приходится иметь дело, сразу же «*... pinned the door with a silver pin*» («*... воткнула в дверь серебряную булавку*»). Согласно многим верованиям именно серебро является тем металлом, который отпугивает нечистую силу. Данный обряд был проведён, вероятно, с той целью, чтобы призрак не смог покинуть дом после того, как будет названо его имя. Судя по строке «*He flew away in a blazing flame*» («*Он улетел в яркое пламя*»), тёмный рыцарь при помощи проведённого ритуала был отправлен в ад.

Отличительная черта данной баллады — наличие рефрена, что является типичной скандинавской балладной чертой. Причём в нём после перечисления имён девушек встречается христианский символ голубя:

*«Jennifer, Gentle and Rosemary,  
As the dove flies over the mulberry tree».*

Таким образом, девушки (следует обратить внимание, что их трое, а число три — одно из ключевых в христианстве), сравниваемые с голубем, справляются с посланником ада.

По своей структуре баллада «Клутти» представляет собой «*riddle-ballad*» (балладу-загадку). Среди англо-шотландских баллад данный тип считается самым древним и связан с балладами, построенными по принципу вопроса-ответа. Изначально именно такие баллады (песни) сопровождали танцевальные действия, а такая их структура помогала распределению ролей между участниками (главным действующим лицом и хором) [5, с. 19–20].



## Заключение

Таким образом, проведя сравнение шведских и англо-шотландских баллад о возвращающихся призраках и мертвецах, можно утверждать, что их главное сюжетное различие заключается в мотиве возвращения. В общем можно заключить, что главенствующий мотив шведских баллад такого характера — раскаяние, искупление земных грехов либо помощь страдающим, то есть мотив христианской добродетели, в то время как в англо-шотландских таковым является мотив трагической любви. Исключением может являться баллада «Призрак рыцаря», так как ведущим мотивом в ней является помощь невиновным, но в то же время причина, по которой моряки чуть не погибли, — месть Дженет за своего любимого. Причём правильнее будет говорить не об англо-шотландских, а о шотландских балладах, так как лишь в одной английской балладе мы имеем дело с сюжетом трагической любви, но всё равно в ней события происходят в Шотландии, и умерший возлюбленный приходит к девушке именно из этой страны. Анализ балладных сюжетов подтверждает не только версию Уильяма Энтвисла о том, что баллады о трагической любви — исключительно шотландское явление [3, с. 230], но и их связь с данной точки зрения, в первую очередь, со скандинавской балладной литературой, нежели с английской.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Елина, Н.Г. Развитие англо-шотландской баллады / Н.Г. Елина // Английские и шотландские баллады в переводах С. Маршака. — М. : Наука, 1973. — С. 104–132.
2. Jonsson, B. Sveriges medeltida ballader, utgivna av Svenskt visarkiv. Naturmytiska visor : I 9 band / Bengt R. Jonsson (huvudred.) [och andra]. — Stockholm : Almqvist & Wiksell international, 1983. — B. 1. — 495 s.
3. Entwistle, W. European Balladry / William J. Entwistle. — Oxford : the Clarendon Press, 1939. — 404 p.
4. Згурская, М.П. Тайна имени / М.П. Згурская. — Харьков : Фолио, 2008. — 62 с.
5. The Cambridge History of English and American Literature : an encyclopedia : in 18 vol., / A.W. Ward (chief editor). — New York : G.P. Putnam's Sons ; Cambridge : University Press, 1908. — V. 2 (The End of the Middle Ages). — 543 p.
6. Svenska folkvisor. Samlade av Erik Gustaf Gejer och Arvid August Afzelius : I 4 band / Jöran Sahlgren. — Uppsala, 1957–1960. — 1344 s.
7. Arwidsson, A.I. Svenska fornsånger. En samling af Kämpevisor, Folk-Visor, Lekar och Dansar, samt Barn- och Vall-Sånger : I 3 band / Adolf Iwar. — Stockholm : hos P.A. Norstedt & Söner, Kongl. Boktryckare, 1834–1842. — 1586 s.
8. Child, F.J. English and Scottish Ballads. Volume V / F.J. Child. — Boston : Little, Brown and Company 1860. — 448 s.
9. Jamieson, R. Popular Ballads and Songs : from Tradition, Manuscripts and Scarce Editions with Translations of Similar Pieces from the Ancient Danish Language, and a Few Originals by the Editor: in 2 vol. / Robert Jamieson. — Edinburgh : Archibald Constable & Co., 1806. — 816 p.
10. Jonsson, B. Svenska medeltidsballader / Bengt R. Jonsson. — Lund : Bröderna Ekstrands Tryckeri, 1981. — 220 s.
11. Английские народные баллады : сб. / худож. А. Лурье. — СПб. : Лань, 1997. — 241 с.
12. Английская и шотландская народная баллада : сб. / сост. Л.М. Аринштейн. — на англ. яз. с параллельным русским текстом. — М. : Радуга, 1988. — 512 с.



Вячеслав БАРЫШНИКОВ

## «Ей многое ведомо...»

### Эпизод из интеллектуальной истории Исландии X века

*В статье поставлена проблема интеллектуальной истории Исландии в дохристианскую эпоху. Локальный материал из истории хутора на Чаечном Склоне анализируется с целью ответить на два вопроса: во-первых, о том, кто мог выступить в качестве хранителя и транслятора древних знаний; во-вторых, каково содержание языческой мудрости в X в. В центре внимания личности выдающейся исландки Гейррид, дочери Торольва, и её сына скальда Торарина Чёрного.*

*Ключевые слова:* Исландия, интеллектуальная история, язычество, мудрец, прорицательница, скальдическая поэзия.

Начало зимы. Это время, когда всё чаще дуют холодные северные ветра, принося с собой мелкий промозглый дождь и сырой снег. Солнце не поднимается высоко над горизонтом и быстро скрывается за ближайшими скалами. В эти дни лучше не задерживаться в пути, пораньше возвращаться домой и греть ноги у огня.

Вот и сейчас два молодых человека быстрыми шагами идут по склону холма. Давно смерклось. Неожиданно налетел встречный ветер. Вот-вот разыграется буря, а над морем реет множество духов, «*margir eru marlíðendr*» [Eb., XVI]<sup>1</sup>. Юноши кутаются в тёмные плащи и закрывают лица, прячась от липкого, хлёсткого снега.

Эти люди возвращаются домой с ученья. Впрочем, им обоим уже не суждено продолжить свои занятия. Один из юношей подхватит тяжёлую болезнь и вскоре умрёт от неё [Land., II, 9]<sup>2</sup>, вто-

рой будет казнён недругами [Eb., XX]<sup>3</sup>. По иронии судьбы смерть обоих косвенно связана с их обучением. Но эти юноши — не слушатели учителей афинской Академии, чья платоническая мудрость теперь представляется демоническим наваждением. И не школяры-ваганты, возвращающиеся из парижского кабачка, где с пеной у рта и в кружках они отстаивали правоту Философа.

Описываемые события происходят в, пожалуй, самом отдалённом уголке Европы, на западе Исландии (так что погода молодых людей едва ли пугает). Несмотря на то, что дело происходит в эпоху Средневековья, вопросы христианской теологии и античной философии им вовсе не знакомы. Исландия в X в. — это языческая страна, не знающая письменности. Спустя несколько столетий на этом острове произойдёт настоящее чудо — здесь родится одна из величайших литератур средневекового Запада. Это будет литература, которая сохранит и переработает наибольшее количество информации о германской древности, запечатлеет общегерманские мифы и предания о героях эпохи Великого переселения народов.

1 «Сага о людях с Песчаного берега» цитируется по изданию: *Eyrbyggja saga / Hrsg. von Hugo Gering. Halle a.d.S., 1897. Русский перевод саги цитируется по изданию (если не указано иначе): Исландские саги / Пер. с др.-исл., общ. ред. и комм. А.В. Циммерлинга. Т. 2. М., 2004. С. 23–129. В статье используются общепринятые сокращённые обозначения исландских текстов.*

2 «Книга о занятии земли» цитируется по изданию: *Landnámabók // Íslendinga sögur. Bd. I. Landssaga og landnám. Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1946. Bls. 21–241.*

3 Если, конечно, допустить, что Odd сын Катлы, о котором идёт речь, действительно существовал. Сомневаться в историчности его спутника Гуннлауга сына Торбьёрна Толстого, пожалуй, не приходится.



И то, что мы видим сейчас, за несколько десятилетий до крещения Исландии (события происходят около 980 года), — это картина отрочества исландского культурного чуда. Ведь речь идёт о распространении языческой учёности, которая доживёт до времени Снорри Стурлусона и безвестных переписчиков эддических песней в XIII в.

Однако существующие источники не позволяют почти ничего сказать о способах и формах передачи знания в языческий период. Одним из немногих, при этом хрестоматийным примером является эпизод из «Саги об Эгиле». Молодой и любознательный (*námgjarn*, букв. «готовый брать») скальд Эйнар Звон Весов беседует с Эгилем Скаллаgrimссоном: «Вскоре у них зашла речь об искусстве скальдов (*skáld-skapr*), и оба остались довольны этой беседой. После этого Эйнар привык часто беседовать с Эгилем, и между ними возникла большая дружба» (Eg., LXXVIII)<sup>4</sup>. Рассказ о беседах Эгиля и Эйнара развивает повествование о создании Эгилем двух величайших скальдических песней — «Утраты сыновей» и «Песни об Аринбьёрне». Впрочем, остаётся не ясным, чему мог Эгиль учить своего более юного друга: сложной скальдической форме стиха или же её богатому языческому содержанию<sup>5</sup>. Ведь если верно, что «скальд осознал поэтическое творчество только как владение поэтической формой»<sup>6</sup>, то беседы Эгиля и Эйнара вряд ли представляли собой передачу «языческой мудрости»<sup>7</sup>.

Так что имеет смысл порасспросить возвращающихся сквозь пургу юношей, чему и где они учились. Впрочем, они скажут не многое. Эпизод «Саги о людях с Песчаного берега», о котором идёт речь, крайне невелик и беден информацией: «Гуннлауг сын Торбьёрна Толстого был любознателен (*námgjarn*); он часто бывал на Чаечном Склоне

и перенимал знания у Гейррида дочери Торольва (*nam kunnáttu að Geirríði Þórólfsdóttur*), ибо ей было ведомо многое (*hún var margkunnig*). <...> Одд сын Катлы часто ходил вместе с Гуннлаугом на Чаечный Склон» (Eb., XV). Автора саги совсем не интересует то, что интересно нам, ведь в центре внимания саги — переменчивая судьба выдающегося исландского хёвдинга Снорри Годи. Обучение Гуннлауга и Одда оказалось лишь поводом к расправе, в которой примет участие Снорри Годи. Беседы Гуннлауга и Гейррида иногда затягивались до позднего вечера, и в конечном итоге они стали причиной насмешек со стороны соседей и обвинений в сексуальной связи юноши и немолодой женщины. В контексте саги это упоминание подводит читателя (слушателя) к известию о порче, наведённой на Гуннлауга: именно в тот самый вечер в самом начале зимы, с описания которого мы начали свою статью, недоброжелательница Катла поразит Гуннлауга смертельной болезнью. Однако в этом будет обвинена Гейррида. Против неё выдвинут обвинение, Снорри Годи примет участие в тяжбе против Гейррида. Но тяжба завершится её оправданием, и влияние Снорри Годи на тинге Мыса Тора будет подорвано. Такова логика сагового нарратива.

Если же отстраниться от логики повествования саги, то упоминание о том, что *Гуннлауг перенимал знания у Гейррида*, можно рассмотреть в свете двух вопросов.

#### I. Первый из них касается личности самой Гейррида дочери Торольва.

В исландской традиции и в исландской истории мудрецы — это, прежде всего, мужчины. Это могут быть мудрецы-провидцы: они понимают окружающий их мир неким иррациональным, волшебным в нашем восприятии образом. Таков был шведский конунг Даг, один из первых Инглингов: «Даг сын Дюгви конунга <...> был такой мудрый, что понимал птичий язык», «*var maðr svá spakr, at hann skildi fugls rödd*» [Hkr.: Yngl., XVIII]<sup>8</sup>, — или уже в историческую эпоху Гест сын Оддлейва: «Он был большим хёвдингом и мудрым человеком, и во многих делах у него был дар

4 «Сага об Эгиле» цитируется по изданию: *Egils saga með formála, viðaukum, skýringum og skráum*. Bergljót S. Kristjádóttir og Svanhildur Óskarsdóttir önnuðust útgáfuna. Norhaven A/S, Danmörku, 1999. Русский перевод саги цитируется по изданию: *Сага об Эгиле / Пер. с др.-исл. С. С. Масловой-Лашанской (гл. I–LVII), В. В. Кошкина (гл. LVIII–LXXXVII) // Исландские саги. / Редакция, вступительная статья и примечания М. И. Стеблина-Каменского. М., 1956.*

5 Е. А. Гуревич высказывает справедливые сомнения по поводу того, что Эйнар вообще чему-то учился у Эгиля, представляя скальдов как равноправных собеседников (см.: Гуревич Е. А., Матюшина И. Г. *Поэзия скальдов*. М. 2000. С. 231–232).

6 Стеблин-Каменский М. И. *Культура Исландии*. Л., 1967. С. 111.

7 Впрочем, «Эдда» Снорри Стурлусона, составленная почти триста лет спустя, воспринимается ныне в первую очередь как сокровищница языческих знаний.

8 Саги «Круга Земного» цитируются по изданию: *Heimskringla Snorra Sturlusonar. Konungasögur um prentun sá Páll Eggert Ólason. Bd. I–III. Reykjavík, 1946.* Русский перевод цитируется по изданию: Снорри Стурлусон. *Круг Земной / Изд. подготовили А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский*. М., 1980.



провидения», «*Hann var höfðingi mikill og spekingur að viti, framsýnn um marga hluti*» [Lax., XXXIII]<sup>9</sup>. Но есть мудрость и земная, основанная на понимании права, истории, человеческого общения. Обладателем такой мудрости предстаёт на страницах «Книги об исландцах» законоговоритель Торгейр со Светлого Озера, который убеждает исландцев — христиан и язычников — подчиниться общему для всех закону, ссылаясь на исторический опыт норвежцев и датчан<sup>10</sup>. Так Снорри Стурлусон описывает и самого Ари Торгильссона, автора «Книги об исландцах»: «Священник Ари Мудрый, сын Торгильса, сына Геллира, был первым здесь в стране, кто записал на северном языке мудрые рассказы, старые и новые», «*Ari prestur hinn fróði Þorgilsson Gellissonar ritaði fyrstur manna hér á landi að norrænu máli fræði bæði forna og nýja*» [Hkr.: Prologus]. На языковом уровне различие между этими двумя видами мудрости, возможно, проявляется в разной семантике слов *spakr*<sup>11</sup> и *fróðr*<sup>12</sup>, хотя, скорее всего, во время записи саг (XIII–XIV вв.), как и в «век саг» (X–XI вв.), никакой чёткой дифференциации между ними не проводилось<sup>13</sup>.

Вера в то, что женщинам присущ особый пророческий дар, существовала у германских народов ещё в римскую эпоху<sup>14</sup>. Между тем в исландских родовых сагах, событиях которых происходят

уже в обозримом, историческом времени, фигура женщины-провидицы, женщины-мудреца появляется скорее в качестве маргиналии. В первую очередь вспоминается, конечно, мифологизированный образ Торбьёрг Малой Вёльвы из «Саги об Эйрике Рыжем». Согласно саге, эта женщина обладала особым пророческим даром: «*Hon var spákona ok var kölluð lítilvölva*», «Она была прорицательницей, и её называли Малая Вёльва» [Er. 4, 333]. Гренландцы активно используют способности Торбьёрг, «*er forvitni var á at vita forlög sín eða árferð*», «кто хотел узнать о своей судьбе или о том, хороший ли будет год» [Er. 4, 333]. В саге подробно описывается одевание Торбьёрг, элементы которого, очевидно, связаны с языческим культом (вероятно, Фрейи<sup>15</sup>): шапка, подбитая кошачьим мехом, перчатки из кошачьего меха, посох с набалдашником из жёлтой меди, украшенный самоцветами. Торбьёрг пользуется необычной утварью (ложка из жёлтой меди, нож с обломанным острием), и ей подают необычную пищу (каша на козьем молоке и кушанье из сердец всех животных). О будущем Вёльве сообщают духи (*náttúrur*), общение с которыми сопровождается исполнением песни, называемой *Varðlokur*, «локон судьбы».

Совсем иной представляется Гейррид. Строки саги, посвящённые ей, отличаются почти новоевропейским реализмом. Она замужем за маловыдающимся бондом Торольвом сыном Херьольва Низкозадога, который упоминается в саге единственный раз только в связи с женой (так же и в «Книге о занятии земли»<sup>16</sup>). Остальная семья Гейррида, напротив, представлена выдающимися людьми: это её брат Арнкель Годи, один из наиболее авторитетных и влиятельных людей округа, её отец Торольв Скрюченная Нога, викинг, поздно прибывший в Исландию и отбивший себе землю у одного из первопоселенцев. Главное же — бабка Гейррид, которую звали так же — Гейррид:

9 «Сага о людях из Лососей долины» цитируется по изданию: *Laxdæla saga með formála, skýringum og skrá. Aðalsteinn Eyþórsson og Bergljót S. Kristjádóttir önnuðust útgáfunna. Norhaven A/S, Danmörku, 1999. Русский перевод саги цитируется по изданию: Сага о людях из Лаксдала / Пер. с др.-исл. В. Г. Адмони и Т. И. Сильман // Исландские саги / Редакция, вступительная статья и примечания М. И. Стеблина-Каменского. М., 1956.*

10 *Íslendingabók // Íslendinga sögur. Bd. I. Landssaga og landnám. Guðni Jónsson bjó til prentunar. Reykjavík, 1946. Bls. 10–11.*

11 *SPAKR, spök, spakt, adj. <...> II. wise, = Gr. GREEK, Lat. sapiens; by the ancients the word is used with the notion of prophetic vision or second sight. (Cleasby R., Vigfusson G. An Icelandic-English Dictionary / Initiated by Richard Cleasby; revised, enlarged and completed by Gudbrund Vigfusson. Oxford, 1874. P. 580).*

12 *FRÓÐR, adj. <...> knowing, learned, well-instructed (Cleasby R., Vigfusson G. Op. cit. P. 175).*

13 Вот каким образом, например, одноимённая сага представляет Ньяля сына Торгейра: «Он был такой знаток законов, что не было ему равных. Он был мудр и ясновидяц и всегда давал хорошие советы», «*Hann var lögmaður svo mikill að engi var hans jafningi, vitur og forspár, heilráður og góðgjarn*» [Nj., XX].

14 Среди подобных женщин Велета, девушка из племени бруктеров, которая пользовалась огромным влиянием благодаря своему дару прорицать будущее (Тацит К. История. IV, 61 / Пер. с лат. Г. С. Кнабе, ред. М. Е. Грабарь-Пасек // Тацит К. Сочинения в двух томах. Т. II: История. Л., 1969).

15 По сообщению Снорри, «*en er hon ferr, þá ekr hon á köttum sínum ok sitr í reið*», «ездит она на своих кошках и сидит в повозке» [SnE.: Gg. 29]. Кроме того, Фрейя связана с миром мёртвых: «*ok hvar sem hon ríðr til vígs þá á hon hálfan val*», «И когда она едет на поле брани, то ей принадлежит половина павших» [SnE.: Gg. 29].

16 В «Книге о занятии земли» сохранилась виса, автор которой потешается над юным Херьольвом, осилившим медведя: «*Мишка бурозадый / Сгрыз козу Херьольва, / А Херьольв низкозадый / Мишке мстил успешно*» [Land. II, 9]. Русский перевод висы принадлежит А. В. Циммерлингу и цитируется по изданию: *Исландские саги / Пер. с др.-исл., общ. ред. и комм. А. В. Циммерлинга. Т. 2. М., 2004. С. 132.*



первопоселенка из разряда самостоятельных и выдающихся женщин (таких как, например, гораздо более знаменитая Ауд/Унн Глубокомудрая). Вот что сообщается в саге о Гейррид-первопоселенке: «Она велела возвести главные постройки поперёк проезжей дороги, чтобы все люди проезжали их насквозь. Внутри всегда был накрыт стол, и еду с него давали каждому, кто хотел. Из этого видно, сколь незаурядной (*göfug-kvendi*) женщиной она была» [Eb., VIII]. Генеалогия Гейррид дочери Торольва показывает, насколько она укоренена в исландском обществе эпохи заселения страны. И в самой «Саге о людях с Песчаного берега» эта женщина фигурирует в роли, традиционной для матери семейства в средневековой Исландии. Когда дело доходит до распри, она подстрекает своего сына Торарина Чёрного вступить в схватку с врагами<sup>17</sup> так же, как это делают Бергтора, жена Няля, Гудрун, жена Болли и многие другие. Создаётся впечатление, что мать семейства в роли подстрекательницы — это не просто распространённый в исландской литературе топос, а важная составляющая практики ведения межродовой распри — форма участия в распре женщины.

Автор «Саги о людях с Песчаного берега» приписывает Гейррид и способности прорицательницы: перед тем как на Гуннлауга была наведена порча, женщина предрекает ему беду, говоря о неудачливом виде юноши [Eb., XVI]. Именно её отец Гуннлауга Торбьёрн Толстый обвиняет в том, что она «ведьма и ночами рыщет по округе и навлекла беду на Гуннлауга» [Eb., XVI]. Однако ни пророческие способности Гейррид, ни брошенное ей обвинение не делают её похожей на ведьму или женщину-вельву. Особенно отчётливо это видно, если сопоставить образ Гейррид с её своеобразным антагонистом, некоей Катлой.

Именно Катла — та похотливая женщина, которая соблазнила юного Гуннлауга. Катле чуждо то, чем Гейррид занималась с Гуннлаугом

(назовём эти встречи «беседами»): она высмеивает Гуннлауга, говоря, что тот треплет живот старухе Гейррид [Eb., XV]. Но вместе с тем она сама колдунья. Видимо, именно это, а не только свою сексуальность имеет в виду Катла, говоря о Гейррид: «<...> многие другие женщины умеют [знают] кое-что из того же, что и она» [Eb., XV]. Болезнь Гуннлауга [Eb., XVI] — это дело рук Катлы, в чём та признаётся перед казнью [Eb., XX]. Катла колдовством спасает своего сына Одда от беды, надев на него волшебный плащ, благодаря которому его не брало оружие [Eb., XVIII]. Она прячет Одда от преследователей, наводя на них морок [Eb., XX]. Только Гейррид удалось одолеть мороки Катлы, которая, в свою очередь, опасается этой мудрой соперницы: «Не иначе как сюда явилась троллиха Гейррид, и одними заморочками спастись теперь не удастся» [Eb., XX]. Впрочем, обвинение Катлы вряд ли можно считать справедливым: Гейррид одолевает Катлу вовсе не колдовством, а знанием: она набрасывает на голову Катлы мешок из шкуры тюленя, тем самым не давая ведунье морочить людям голову.

Другими словами, знание Гейррид не тождественно ведовству Катлы. А сама Гейррид дочь Торольва совсем не походит на потустороннее существо, ведьму или троллиху, несмотря на то, что именно эти обвинения бросают ей враги.

**II. В «Книге о занятии земли» сказано, что Гуннлауг сын Торбьёрна ходил перенимать знания у Гейррид (*fór at nema fróðleik at Geirríði* [Land. II, 30]). Второй вопрос касается содержания того знания, которое передавала Гейррид.**

Все наши предположения об этом носят гипотетический характер. И тем не менее текст дошедшей до нас саги сохраняет несколько интересных указаний, позволяющих строить гипотезы.

Во-первых, это — замечательное выражение, характеризующее многознание Гейррид: «*hún var margkunnig*»; в переводе А.В. Циммерлинга: «ей было ведомо многое»<sup>18</sup>. Интерпретация А.В. Циммерлинга явно наводит на параллель с эддическим прорицанием вельвы: «**Ей многое ведомо, / все я провижу / судьбы могучих / славных богов**» [Прорицание вельвы, 44, 49, 54, 58], впрочем, опять-таки в переводе А. Корсуна. В оригинальном

<sup>17</sup> Торарина обвинили в краже лошадей и пытались устроить обыск на его хуторе. Видя это, Гейррид заявила своему сыну:

«— Вдвойне верно то, что говорят про тебя, Торарин: у тебя нрав бабы, а не мужчины, раз ты готов терпеть любой срам от Торбьёрна Толстого. И я не знаю, откуда у меня такой сын. <...>

Торарин отвечает:

— Что-то мне надоело стоять здесь на месте» [Eb., XVIII].

<sup>18</sup> Исландские саги / Пер. с др.-исл., общ. ред. и комм. А. В. Циммерлинга. Т. 2. М., 2004. С. 35.



исландском тексте стоит другое выражение: *fjöld veit hún fræða* [Vsp., 43.5, 47.5, 56.5]<sup>19</sup>.

Вместе с тем глагол *kunna* и производные встречаются в нескольких симптоматических эддических текстах. Нам удалось найти следующие словоупотребления.

В «Прорицании вёльвы» этот глагол использован для обозначения колдовства ведьмы-вёльвы Хейд «*seið hún kunni / seið hún leikinn*», «колдовство она знала, колдовство она творила» [Vsp. 22.5–60].

В некоторых случаях соответствующее отглагольное прилагательное используется для обозначения колдуна или колдуньи. В «Речах Высокого» выражение «*fjölunnig kona*» (букв. — «женщина, знающая многое») [Нав., 113.5] использовано как нарицательное поименование колдуньи. Симптоматично, что совет Высокого касается как раз запрета на сексуальную связь с колдуньей. Результатом подобной связи может стать помрачение сознания и забвение: «Она сделает так, что тебе не будет дела ни до тинга, ни до людских речей. Ни есть не захочешь, ни с людьми быть вместе, в муках будешь отправляться ко сну», «*Hún svo görir / að þú gáir eigi / þings né þjóðans máls. / Mat þú vill-at / né 74 mannskis gaman, / fer þú sorgafullur að sofa*» [Нав. 114]. В нашей саге Гуннлауг отказался от любви настоящей чародейки Катлы. Его отец Торбьёрн Толстый обвиняет Гейррид в ведовстве, может быть, зная, что морок, наведённый на Гуннлауга, — это результат общения с колдуньей.

В прозаическом прологе к «Речам Гримнира» колдун, за обликом которого скрывается сам Один, назван *fjölunnigur maður* (букв. — «человек, знающий многое») [Grn., prose]<sup>20</sup>.

Встречаются в эддических текстах и другие составные слова с этим корнем. В уже упомянутых «Речах Высокого» руны названы вместилищем божественного знания: «*þú að rúnum spyri / inum reginkunnum*», «ты вопрошаешь о божественных рунах (букв. — «о боговедомых рунах»)» [Нав., 80.2–3]. А в «Снах Бальдра» Один призывает вёльву к ответу, имея в виду, конечно, сакральное

знание: «*þik vil ek fregna, / unz alkunna*», «тебя буду я спрашивать, чтобы всё знать» [Bdr., 8, 10, 12].

Справедливости ради, отметим, что отнюдь не редко этот глагол используется в языке саг в профанном значении<sup>21</sup>. Таким образом, выражение, употреблённое в «Саге о людях с Песчаного берега», вовсе не является эддической формулой (хотя в русском переводе и создаётся подобная иллюзия). Тем не менее, семантика глагола *kunna* не исключает сакрального многознания Гейррид — ведовского или эддического. (Впрочем, как мы отмечали выше, ведовской характер знаний Гейррид опровергается анализом сагового нарратива).

Ещё одна гипотеза относительно многознания Геррид может быть построена благодаря её сыну Торарину Чёрному. Дело в том, что Торарин Чёрный был неплохим скальдом. В «Сагу о людях с Песчаного берега» включён его флокк из 17 вис о битве на Чаечном Склоне. Отдельные строки этого флокка цитирует Снорри Стурлусон в «Перечне размеров», а также составители «Книги о занятии земли».

Заманчиво предположить, что именно Гейррид обучила своего сына Торарина скальдическому искусству. Однако мы не можем привести никаких аргументов в пользу такого предположения.

Вряд ли полностью оправдано связывать нестандартные кеннинги и словоупотребления, необычные образы и обороты в стихах Торарина Чёрного с «ученичеством» у Гейррид, его матери. А такие кеннинги и хейти действительно присутствуют во флокке Торарина. Так, для обозначения мира, мирного сосуществования, Торарин использует подлинную метафору *líknar leiki*, «игра милосердия» [виса 7]<sup>22</sup>. Ещё в одной висе поэт развивает метафору, называя битву «игрой мучения», *stríðs leiki* [виса 17]<sup>23</sup>. Перед нами не кеннинги в полном смысле этого слова, не «условное обозначение»<sup>24</sup> мира и войны,

19 Исландский текст эддических песен цитируется по изданию: Eddukvæði Gísli Sigurðsson sá um útgáfuna. Norhaven A/S, Danmörku, 1999 (если не указано иначе). Перевод эддических песен на русский язык (с соответствующей нумерацией строк) цитируется по изданию: Старшая Эдда: Эпос / Пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб., 2005.

20 В «Саге об Инглингах» Один назван также провидцем и колдуном: 'Óðinn var forspár og fjölunnigur' [Hkr.: Yngl., V].

21 KUNNA <...> A. To know, understand, of art, skill, knowledge, with acc.; hann þóttisk rísta henni manrúnar, en hann kunni þat eigi, Eg. 587; hann kunni margar tungur, Fms. xi. 326; etc. (Cleasby R., Vigfusson G. Op. cit. P. 358).

22 Нумерация вис дана по изданию: Стихи из «Саги о Людях с Песчаного Берега» // Исландские саги / Пер. с др.-исл., общ. ред. и комм. А. В. Циммерлинга; Стихи в пер. А. В. Циммерлинга и С. Ю. Агишевой. Т. 2. М., 2004. С. 443–521. Перевод и комментарии к висе 7 см.: Там же. С. 452–454.

23 Стихи из «Саги о людях с Песчаного берега». С. 471–472.

24 Стеблин-Каменский М. И. Культура Исландии. С. 97.



а их подлинно поэтическое осмысление, что свидетельствует о неординарном восприятии действительности.

Наконец, стихи Торарина Чёрного содержат большое количество мифологических аллюзий.

Прежде всего, это упоминания Одина под следующими именами — Триди [виса 7], Хрофт [виса 10], Гаут [виса 19]. Все три имени, в частности, упоминаются в «Речах Гримнира»: Триди и Гаут — в туле имён Одина [Grm. 46.4, 54.6], Хрофт — в туле имён Одина в составе сложного имени Хрофта-тюр [Grm. 54.5], а также в строфе 8, где говорится, что Один-Хрофт собирает в Вальхалле воинов, павших в бою: «*en þar Hroftur kýss hverjan dag vápndaufa vera*», «там Хрофт собирает / воинов храбрых, / убитых в бою» [Grm., 8.4–6]. Неудивительно, что Торарину известна эта функция Одина — в одной из вис скальд использует сложный кеннинг *nás valfallins ásar*, «ас трупов павших на поле брани» [виса 5]<sup>25</sup>.

Но самым интересным именованием Одина во флокке Торарина Чёрного является следующее — *hjaldrsgoð* [виса 3 (первая виса флокка)]<sup>26</sup>. Слово *hjaldr*, «шум, грохот» в «Языке поэзии» упомянуто в качестве хейти РЕЧИ [SnE.: Skáld., 88]. Этот кеннинг говорит об Одине как о беседе-боге, боге разговора, может быть, заговоров и заклинаний. Именно такой образ Одина складывается из всей эддической традиции, где этот бог предстаёт то вопрошающим у древних хтонических существ о судьбах мира (как в «Прорицании вельвы», «Снах Бальдра», «Речах Вафтруднира»), то рассказывающим тайны мироздания (как в «Речах Гримнира»), знатоком рун и добытчиком мёда поэзии<sup>27</sup>.

В висах Торарина неоднократно упоминаются разнообразные атрибуты Одина. Имя Гаут входит в состав кеннинга *Gauts þekja*, «крыша Гаута», т. е. Вальхалла [виса 19]<sup>28</sup>. В висах 5 и 15 названы имена воронов Одина — Хугин и Муниин (для обозначения воронов вообще как птиц битвы), — о которых говорится, например, в «Речах Гримнира»: «*Huginn ok Muninn / fljúga hverjan dag / Jörmungrund*

*yfir; / óumk ek of Hugin / at hann aftr né komit, / þó sjámk meir um Munin*». «Хугин и Муниин над миром всё время летают без устали. Мне за Хугина страшно, страшней за Муниина, — вернутся ли вороны» [Grm., 20]. В составе кеннингов упоминаются имена валькирий Хрунд [виса 6], Труд [виса 9], Хильд [виса 10]. Эти имена известны из эддических тул: в туле валькирий в «Речах Гримнира» названы Хильд и Труд [Grm. 36.4], Хильд названа также в туле валькирий в «Прорицании вельвы» [Vsp. 30.7]. Кроме того, скальд использует обобщённое поименование валькирий как «вещих дев», *srámeujar* [виса 9] в составе сложного кеннинга для стрел<sup>29</sup>. Здесь девы Одина предстают как мифологические двойники мудрых дев Урд, Верданди и Скульд, о которых вельва поведала вопрошающему её Одину: «*Þaðan koma / meijar margs vitandi*», «Тогда явились мудрые девы» [Vsp. 20.1–2].

В висе 8 использовано одно из имён Фрейи — Гевн, которое Снорри Стурлусон упомянет в перечне имён Фрейи [Sne.: Gg., 35]<sup>30</sup>. Одно из имён жены Одина Фригг — Хлин, — которым Фригг названа в «Прорицании вельвы» [Vsp. 53.1], Торарин Чёрный использует в висе 11. Торарин называет и других богов — Ньёрда в висе 7 и Моду в висах 4 и 10. О Моду, в частности, известно из «Речей Вафтруднира»: «*Móði ok Magni / skulu Mjöllni hafa / Vingnis at vígproti*», «Моди и Магни Мьёллнир возьмут, когда Вингнир [т. е. Тор] погибнет» [Vm. 4–6]. Обратим внимание, впрочем, на то, что имена богинь Гевн и Хлин, богов Ньёрда и Моду употреблены как стандартные хейти для номинации женщины вообще, мужчины вообще. Другими словами, здесь Торарин Чёрный отнюдь не актуализирует мифологические знания об этих божествах.

Во флокке Торарина появляются названия мифологических рек Слид [виса 4] и Гьёлль [виса 9] в качестве хейти крови. Эти реки упоминаются в туле рек в «Речах Гримнира» [Grm. 28.6 и 10], где говорится, что они протекают по землям людей и стремятся в Хель. В «Прорицании вельвы» о реке Слид сказано: «*Á fellr austan / um eitrdala / söxum ok sverðum, / Slíðr heitir sú*», «Льётся с востока поток холодный, мечи он несёт, — Слид ему имя» [Vsp. 36].

25 Стихи из «Саги о людях с Песчаного берега». С. 449–450.

26 Там же. С. 446–447.

27 А. В. Циммерлинг толкует этот кеннинг несколько иначе, рассматривая слово *hjaldr* в качестве хейти БИТВЫ (грохот [оружия]) (там же. С. 447). Это толкование вводит кеннинг *hjaldrsgoð* в более традиционный образный ряд «битвы» и «воина».

28 Там же. С. 474–476.

29 Там же. С. 456–457.

30 «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона цитируется по изданию: Snorri Sturluson. Edda. Udgiven af Finnur Jónsson. Anden udgave. København, 1926.



Наконец, во флотке Торарина присутствуют имена мифологических конунгов Фроди [виса 9] и Хёгни. Конунг с именем Фроди дважды назван в «Песни о Хюндле» [Hdl. 13.5, 19.5]; о датском конунге Фроди, правнуке Одина, Снорри Стурлусон рассказывает в своей «Эдде» [SnE.: Skáld., 52] и в «Саге об Инглингах» [Hkr.: Yngl., XI]. Имя Хёгни более сложное. Возможно, имеется в виду Хёгни отец Хильд [см.: SnE.: Skáld., 62]; может быть, Хёгни сын Гьюки [см., напр., Hdl. 27]. Причём имя Хёгни употреблено в составе нестандартного кеннинга «святылище Хёгни», *Högna vé* ≡ ЩИТ? [виса 15]<sup>31</sup>.

Мы отнюдь не утверждаем, что существует какая бы то ни было связь между висами Торарина Чёрного (а значит, и хутором Гейррид), с одной стороны, и конкретными эддическими текстами в дошедшем до нас виде, с другой. Было бы слишком смелым предполагать, что на хуторе Гейррид могли быть произнесены эддическим размером, к примеру, «Речи Гримнира», а скальд Торарин сохранил в памяти соответствующие мифологические знания. Перечень мифологических упоминаний в стихах Торарина по природе своего происхождения довольно разрознен и ограничен, но, несмотря на ограниченность, концентрируется вокруг мифологии Одина как своего ядра.

Возможные выводы представляют собой не более чем трудно доказуемые гипотезы о том, что среди тех знаний, которыми делилась Гейррид, могли быть мифологические знания эддического характера. При этом следует подчеркнуть, что обладание этими знаниями не связано с ведовством и само по себе привлекает к Гейррид внимание, вызывает уважение.

Интересно, что в рассматриваемом случае (причём это едва ли не единственный эпизод из интеллектуальной истории Исландии X в.) именно женщина выступает в роли хранителя знаний и учителя. Трудно сказать, насколько это закономерно для X в., хотя среди упомянутых родственников Гейррид именно её бабка Гейррид более всего подошла бы для роли хранительницы языческой традиции. ♦♦

31 Стихи из «Саги о людях с Песчаного берега». С. 467–468.



# Влияние викингов на трех богатырей

Антон МАЛАХОВ

КИР «Крыса в котелке»  
<https://vk.com/ratinthepotclub>

*Иногда мы можем сотню раз смотреть на одну и ту же картину, принимая ее как должное с самого детства. Но в сто первый она раскрывается с совершенно новой стороны. И мы говорим не об эстетическом прозрении, а об открытиях другого рода. Так и произошло с нами и легендарной картиной Виктора Васнецова «Богатыри».*

*В этой статье мы попробуем найти до боли знакомые образы раннего средневековья в мировом шедевре и понять — как они очутились на культовом полотне.*



Виктор Васнецов «Богатыри», 1881–1898,  
холст, масло



## Провенанс

Первый эскиз картины маслом хранится в доме-музее Поленова, поскольку был подарен Поленову. На нём стоит две даты — «1871» и «1898 10 марта». Эти две даты объясняются так: Васнецов создал этот эскиз в Париже вскоре по приезду, когда был в мастерской Поленова. Он решил подарить его другу, но Поленов отказался забирать набросок, заявив, что возьмет его только тогда, когда Васнецов напишет большую картину. Собственно итоговые «Богатыри» были закончены более чем двадцать лет спустя, 27 апреля 1898 года.

Сюжет «Богатырей» кажется очень логичным и понятным в череде сказочных картин Васнецова. Но на появление полотна повлиял не только стиль художника, но и время написания. В период царствования Александра III широко распространяется идея возвращения к корням. Тогда же наступает рассвет неорусского стиля (это хорошо читается в военной форме, искусстве и архитектуре того времени). Одновременно с этим во всем мире развивается молодая наука — археология. В крупных российских городах появляются археологические кружки и союзы, а раскопки и коллекционирование археологических предметов становится новым хобби дворянства. Безусловно, как человек посвящённый, Васнецов не мог обойти стороной модного веяния.

## Так куда смотреть-то?

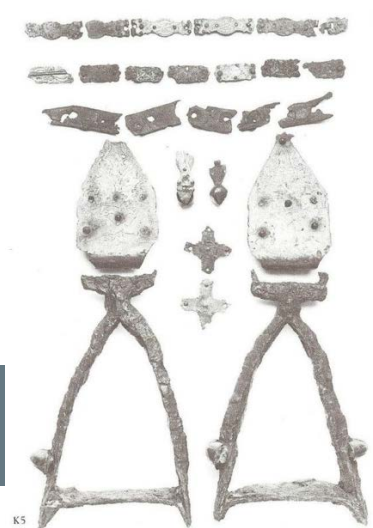


*Стремена Добрыни Никитича*



*Скандинавские стремяна. ШИМ*

*Скандинавские стремяна*



KS

Да, в общем, куда угодно. Все полотно (не считая фона) — это настоящая сборная солянка из предметов разных эпох и народов. Тут тебе и стремяна XIX века, и шлема XVII. Но есть и другие мелочи, которые точно ни с чем не перепутать.

Первым делом стоит взглянуть на конское снаряжение Добрыни Никитича (самый левый персонаж полотна). Начнем со стремян.

Подобные стремяна были распространены в инвентаре скандинавских захоронений по всему миру. То есть Васнецов нарисовал не просто выдуманные стремяна, а сделал очень точную отрисовку археологического объекта, на которой мы можем увидеть даже технологию производства (загибы на нижних «крыльях» стремяни). А что если он просто увидел подобные стремяна у своего друга-коллекционера? Но не стремянами едиными.



Продолжаем разбирать образ Добрыни Никитича. Взглянем на оголовье его коня и сразу обнаружим прямоугольные накладки, украшающие сбрую и металлические держатели, подходящие к трензелью (железная часть, размещенная у лошади во рту). В этих элементах мы не видим такой детализации. Однако обратимся к источникам и просто сравним размеры, расположение и некоторые характерные элементы накладок. Например, бортик и украшения углов.



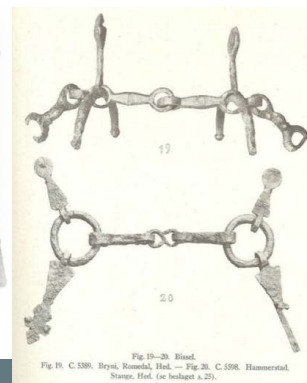
Конь  
Добрыни Никитича



Сбруйный набор  
из Гнездовских курганов



Классическая скандинавская  
сбруйная накладка  
в стиле борре



Трензельные  
наборы

Но самое интересное нас ждет впереди. Опускаем взгляд чу-у-уточку ниже. Смотрим на грудь коня... «Ну, тут-то точно нет ничего исторического! Лун каких-то повешал», — скажет знаток. И мы согласимся, но добавим: в 1867 году при строительстве Орловско-Витебской железной дороги недалеко от деревни Гнездово был найден так называемый Большой Гнездовский клад последней трети X века, а в 1875 году начинается вскрытие курганных насыпей и активное изучение комплекса. Естественно, находки наделали много шума в посвященных кругах. И вот теперь подумаем — ничего ли нам не напоминают эти лунницы?



Подперсие коня Добрыни Никитича

Лунницы, обнаруженные на Гнездовском  
археологическом комплексе

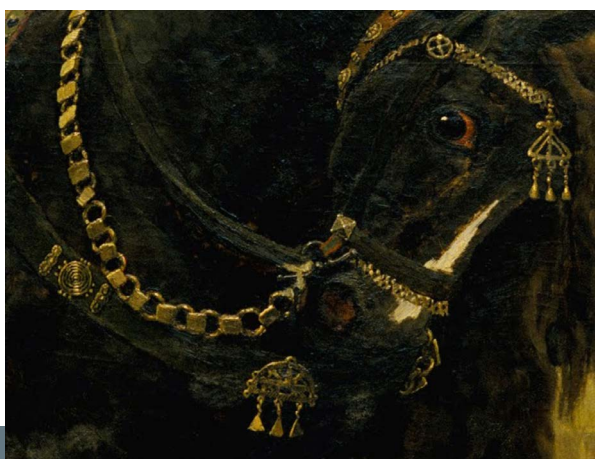
Интересно, что это не единственный предмет из Гнездово, изображенный на «Богатырях». Но об этом дальше. А сейчас взглянем на меч Добрыни Никитича, а точнее, на его бутероль (наконечник ножен). Такая форма наконечника очень характерна для находок XI века и широко распространена в разных вариантах на всей территории Руси.



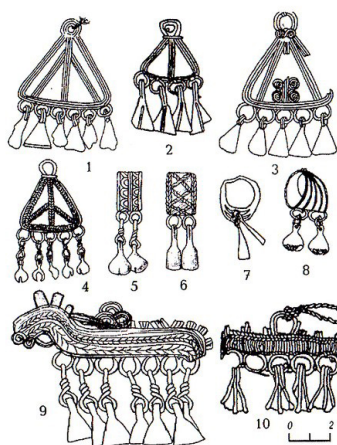
Бутероль на ножнах Добрыни Никитича



Но хватит о Добрыне. Перейдем к Илье Муромцу. Тут нас интересует снова лошадка. На груди у черного коня Ильи красуется масса бронзовых украшений. Но в этот раз они не скандинавского происхождения. Аналогии подобных шумящих украшений мы можем найти в археологии поочья, а именно у мещеры, мордвы и муромы. Выходит, что Васнецов не только знал о подобных украшениях, но и знал об их происхождении, и намеренно разместил их на коне Ильи, чтобы подчеркнуть его муромское происхождение.



Конь Ильи Муромца



Украшения племени мурома

И конечно, мы не можем пройти мимо фибулы, которая закалывает кольчугу Ильи на плече. Что она держит и как — науке пока не известно.



Фибула на кольчуге Ильи Муромца



Фибула. Культура рязано-окских могильников

Теперь перейдем к самому молодому из богатырей — Алёше Поповичу. Тут мы не станем смотреть на конный комплект (хотя украшение сбруи точно копирует мордовские украшения), а взглянем на шею молодца. Помните про гнездовские находки? Так вот, в самом первом кладе было несколько серебряных гривен. И где мы их видим? Но вы уже и сами догадались.



*Гривны на шее Алёши Поповича*



*Гривны из большого гнёздовского клада*

Ну и в заключение посмотрим на пояс юноши. Да-да. Некоторые накладки почему-то прикреплены кольцом к поясу. Но опять же — ничего не напоминает? Да любой пояс по моде X века. Например, Гнездово, курган 95. Конечно, данный пояс был найден сильно позже написания картины, но подобных накладок с кольцами найдено очень и очень много.



*Пояс Алёши Поповича*

*Поясные накладки  
из гнёздовского кургана 95*



## И что в итоге?

Конечно, мы не можем использовать картину Васнецова как источник. Да и цели у нас такой не было. Зато мы кое-что можем сказать о художнике и широте его знаний. Широко известно, что Васнецов достаточно плотно общался с Уваровым и стал автором знаменитых росписей баллов ГИМа. Но на этом его интересы в источниковедении не закончились. Как оказалось, художник был частым гостем музея. Именно там он искал предметы, которые получили вторую жизнь на его полотнах.



# Каким видели мир викинги?

Александр СЕВЕРОВ

Статья первоначально опубликована  
в паблике *Викинг*:

[https://vk.com/public\\_ivikingu](https://vk.com/public_ivikingu)

**И**ЗУЧАЯ историю, мы, как правило, склонны уделять внимание либо конкретным персонажам или образам, например, с удовольствием реконструируем образ викингов, воинов и обычных мирян, либо же ударяемся с головой в мифологию и оккультизм. Однако не менее интересно уделять внимание миру, в котором жили пресловутые викинги и языческие жрецы. И речь не об избах или бытовых предметах, погребальных обрядах или прочих церемониях. Речь о том, как скандинавы воспринимали мировое пространство вокруг себя, тот мир, в котором они жили.



До нас дошли карты мира, то, каким видели Круг Земной античные греки и римляне, есть множество средневековых арабских и европейских карт. Но нет ни одной скандинавской дохристианской карты, чтобы показать нам, каковы были очертания того мира и как по мнению мореходов-викингов была устроена вселенная. Никогда не задумывались о том, на что был похож мир скандинавов древности?

Вопрос правда интересный. Но как нам на него ответить, если нет карт? Действительно, достоверность наших размышлений ограничена, но, к счастью, топонимика или названия мест приоткрывают, и достаточно широко, окно в мир древних Скандинавов. Каким видели мир викинги?

---

### СТОРОНЫ СВЕТА

Начнём со сторон света. Как и любая другая цивилизация, не знающая компаса, скандинавы были вынуждены ориентироваться по небесным светилам. Поэтому главной стороной света для них был восток, поскольку там встаёт солнце. И если бы они рисовали карту, то она была бы ориентирована именно на восток. Найдите любую карту, созданную до XV века, и вы увидите, что Скандинавия и Британские острова будут слева, Африка — справа, Иберийский полуостров снизу, а Азия — наверху.

Ниже приведу вам в пример знаменитую Херефордскую карту, созданную в конце XIII века. Это отличный пример ориентированной на восток карты. Вверху сего круга земного вы даже можете видеть маленькую сферу — восходящее Солнце — это направление Восток. Сориентироваться, правда, по такой карте можно лишь дважды в сутки — на восходе и на закате.



*Красное пятно в верхней правой части — это Красное море*

---

### ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

При всём видимом единстве культуры скандинавского мира подлинного единства всё же не сложилось. В контексте статьи это проявляется, когда речь заходит о макрорегионах — так в современной науке называются географическо-политические области, например, Восток, когда мы говорим об Азии и части Африки, или Запад, когда имеем в виду страны Европы, Америки, Тихого океана. В эпоху викингов также существовали Восток и Запад. Насчёт Запада все скандинавы были единодушны — это Британские острова, Англия и Ирландия и мифическая Страна Белых Людей, которая лежит на запад от Ирландии. Ни Винланд, ни Гренландия, ни Исландия в это понятие не включались, они числились как отдалённые острова, о чём свидетельствовал в своё время Адам Бременский. Коренных жителей Британских островов, т. е. гэлов, в Скандинавии называли *Vestmenn*,

---



т.е. «людьми Запада», поэтому вы никогда не встретите в оригинальных текстах саг слов «ирландец», «валлиец», «шотландец». Это всегда будет **вестмадр**.

А вот под Востоком скандинавы понимали несколько разные регионы. В материковой Скандинавии, как правило, в понятие Восток включали современную Финляндию, Русь, Византию, Сирию и регион Каспийского моря. А вот переселенцы на острова (Исландия, Фареры, Гебриды, Оркни, Шетленды, Скай, Мэн, Шотландия и Ирландия) в понятие Восток включали, как правило, только Норвегию. Поэтому, несмотря на то, что в русских переводах саг сплошь упоминаются норвежцы, в большинстве случаев, в оригинале вместо **Noregsmenn**, «норвежцы», стоит **Austmenn** — «люди востока». Однако в Ирландии и Шотландии **остмадр** впоследствии закрепилось за субэтнической группой, которую ныне принято называть нордо-гэлами (Norse-Gaels).

Также можно встретить в источниках и людей, которых называли **Sudmenn** — южане. Под ними понимались все, кто жил в непосредственной близости к южной границе Дании. Как правило, это восточные франки (будущие немцы).

## ПУТИ

Но макрорегионы входят в обиход достаточно поздно, в X-XI вв., когда Скандинавский мир вышел далеко за рамки своего эпицентра на юге Скандинавского полуострова. На заре Эпохи Викингов и во времена её расцвета викинги знали мир по путям, которые бороздили их корабли. Так, кроме Запада (Британских островов) существовали три пути: **Norðrvegr** (**Северный Путь**), **Sudrvegr** (**Южный Путь**), **Austrvegr** (**Восточный Путь**).

Надо полагать, что в этой концепции подразумевался торговый маршрут и заселённые земли вдоль него.

**Норрвекр** — в этом названии безошибочно угадывается Норвегия. Этим путём из южной части Скандинавии купцы добирались до Кольского полуострова и вели там торг с саамами, пермяками и карелами. Эти отношения сохранялись на протяжении всей истории.

**Сюдвекр** — это путь, который вёл в Валланд (Галлия, Франкское государство), Фрисландию, Саксланд, Лакбардиланд (Лангобардское королевство, Италия). Судя по тому обширному количеству мечей-каролингов, которые сейчас связывают с викингами, а не их создателями франками, это направление имело первоочередную значимость для скандинавов в качестве источника оружия. Этим же путём скандинавы попадали на службу в Италию, о чём существуют упоминания на рунических камнях Швеции. Также им пользовались в случае, если не имели возможности попасть в Восточное Средиземноморье по третьему, Восточному пути.

**Острвекр** — путь, который вёл на восток через Балтийское море, а далее в Гардарики (Русь), Блёланд (Валахия), Грикланд (Греция), Сёркланд (Сирия), Йорсалаланд (Иерусалим), Блоланд (Африка, буквально «Синяя Страна», но чаще трактуется как «Чёрная Страна»).

По убеждению некоторых авторов, в Йорсалаланде жил Конунг Йорсалы, он — самый могучий Бог. Конечно, речь о Христе. Хотя другие называют королём Йорсалаланда Бальдвина, т.е. того самого Балдуина Иерусалимского. Однако таковых было пятеро в истории. Был известен скандинавам и Гибралтар под именем Нёрвасунда. От Нёрвасунда до Йорсалы тянулось море, которое заканчивалось большим заливом Свартахаф — Чёрным морем, которое разделяло Круг Земной на три части: Европу или Энею, Азию и Африку — и являлось фактически центром обитаемого мира. Доминирующей частью была Азия. Как отзывался о ней Снорри в Младшей Эдде: *«В этой части мира все красиво и пышно, там владения земных плодов, золото и драгоценные камни. <...> земля там во всём прекраснее и лучше, люди, её населяющие, тоже выделяются всеми дарованиями: мудростью и силой, красотой и всевозможными знаниями.»* Азии прямо противопоставлялась Европа, в которой на севере *«так холодно, что там не растёт трава и нельзя там жить.»* Было известно скандинавам и том, что в Африке, Стране Синих Людей, на



юге всё сожжено солнцем и очень жарко. Ну а самих синих людей можно было встретить в *Све-аланде*. Никаких пояснений на этот счёт, однако, источники не дают. Но кажется, единственным логичным объяснением может служить догадка о том, что это были какие-то темнокожие торговцы-мусульмане, забравшиеся далеко на север, где арабское серебро высоко ценилось и с радостью менялось на рабов и рабынь.

Таким мир был известен в Скандинавии в Эпоху Викингов. Он охватывал всю Европу и даже немного больше. Север, юг, запад и восток, конечно, присутствовали, но только как направления движения, а не как части света. Но какое бы время мы ни брали, для них, скандинавов эпохи викингов, мир был трёхчастным, менялся лишь центр мира; в дохристианский период это три пути: Северный, Восточный и Южный, — расходящиеся от Сконе, а после христианизации это были три части мира: Европа, Азия и Африка, — расходящиеся от Чёрного моря. Ну а Запад всегда, в обеих системах, был представлен лишь островами в океане. ⋮



## Лебединый наряд: скандинавские валькирии и белорусские богатырки

Маргарита ПАПАКУЛЬ

*Валькирии, пожалуй, — один из самых запоминающихся образов скандинавского эпоса, что обусловлено, полагаю, не в последнюю очередь, достаточно ярким визуальным содержанием. Могучие женщины-воительницы в сияющих доспехах, а иногда и в плащах из птичьих (лебединых) перьев несутся по небу, потрясая оружием... Действительно, поэтический образ в самый раз для многих картин и одной-двух (или даже трёх) опер.*

А что если попытаться понять корни такого представления о валькириях? Мнение, что за любым (или почти любым) мифологическим образом стоит какой-то факт, всегда импонирует, поскольку даёт простор для воображения. Однако, чтобы разобраться в корнях этого образа, придётся сначала обратиться к первоисточнику информации о них. К счастью, с «Поэтической Эддой» это возможно, в том числе благодаря современным переводам.

Имя этих существ (*valkyrjur*) буквально означает «те, кто выбирает мертвых». Собственно, это имя и определяет род их занятий. Причём, по крайней мере, об этом свидетельствует эпизод из истории Брюнхильд, великий Один сам говорит им, кого выбрать. То есть девы, фактически, передают смертным волю главного божества, защищая в бою любимцев Одина.

Вот что говорит об этом «Песня пра дзіду» (*Darraðarljóð*, перевод с древнеисландского Е. Папакуля):

*...конунга ў сечы мы абаронім,  
будзем абраных  
з бітвы выносіць.  
...конунг ірландскі  
мусіць памерці,*

*ярла таксама  
дзіды працялі.<sup>1</sup>*

Сам образ валькирии архетипичен, она является в определённом смысле воплощением боя и доблести. Недаром самые известные герои скандинавского эпоса (Сигурд, Хельги, Вёлунд) вступали в отношения с любовницами-валькириями. Этот союз метафорически подчёркивал доблесть героя. Однако, думаю, простой персонализации абстрактного понятия недостаточно для такого сочного и яркого представления о персонаже.

И здесь подсказкой может стать плащ из птичьих (лебединых) перьев, который часто дарят валькириям и который является, вероятно, одним из самых узнаваемых их атрибутов. Например, Вёлунд и два его брата встретили трёх девушек-валькирий, когда те купались в озере, сбросив свои лебединые облачения. Трое братьев решили спрятать их наряды и устроить засаду на красавиц — сомнительный, конечно, повод для знакомства. Но валькирии тем не менее оценили настойчивость и всё-таки стали жёнами

<sup>1</sup> ...конунга в битве мы защитим, // будем избранных // выносить с поля боя. // ... конунг ирландский // должен умереть, // и ярла тоже // пронзили копья.



смельчаков (в эпосе, впрочем, не упоминается, остались ли у Вёлунда и его братьев целыми зубы и рёбра).

Но отвлечёмся от этого эпизода из разряда «stranger danger» и обратим внимание на сами наряды, позволяющие превращаться в птиц, буквально — летать. Видимо, они важны настолько, что застигнутые врасплох девы, не задумавшись, соглашались выйти замуж в обмен на возвращение этой ценности.

Напрашивается вывод, что мы имеем дело с магическим артефактом. Благодаря «Поэтической Эдде», точнее, «Песне о Трюме» (*Þrymskviða*), мы узнаём, что у Фрейи есть такой же плащ («перьевой покров»), — и благодаря ему Локи, одолживший эту одежду, может быстро перелететь из Асгарда в Йотунхейм.

Связь с Фрейей, этой могущественной богиней, которая, к слову, наравне с Одином получает половину павших в битве воинов, кажется особенно показательной. Видимо, такая накидка из перьев была знаком служения божеству, положения в обществе. А это говорит о том, что девы-валькирии действительно могли существовать: как жрицы-воительницы, предводительницы божественной воли. Естественно, с мнением такой дамы нужно было считаться — и взять её в жены было почетно. Однако чаще всего девушка теряла свой статус после замужества.

Но, кажется, информация, взятая лишь из одного источника, не так показательна. Попробуем обратиться к другой мифологии — белорусской.

Мы, конечно, не можем похвастаться легендарной традицией вроде эддической — во всяком случае, не так тщательно сохранённой. Но белорусский фольклор, легенды и волшебные сказки сохранили немало сведений о... белорусских валькириях.

Точнее, речь идёт о «волатках» (т.е. великаншах), или «багатырках». Такие персонажи обычно отличаются значительной физической силой: иногда они даже создают горы (как в легенде о горе Богатыр на границе Полоцкого и Россонского районов), иногда вырывают с корнями высокие деревья, иногда сражаются с врагами и побеждают их.

Более того: в волшебных сказках белорусов (и шире — славян) есть упоминания о костюмах из птичьих перьев. Заколдованные королевны сбрасывают свои «лебединые рубашки», чтобы искупаться в озере. И эти волшебные рубашки из перьев тоже важны для них, они словно часть их сущности, без которой невозможно жить.

Что же означает такая интересная параллель в эпосе, казалось бы, далёких территориально народов? Если пофантазируем, можем представить какую-то давно забытую, но общую для многих народов традицию, даже языческий культ, где центральными фигурами, возможно, жрицами, были женщины. Они поклонялись какому-то могущественному божеству, чью волю несли людям. А также (вероятно, но не точно) эти жрицы были воительницами или вдохновительницами в битвах. Этот культ был, по всей видимости, тесно связан с магией, с символикой птиц, этих вестниц неба (а значит, и божества), а также с пророчествами. Не случайно магические способности как сказочных персонажей, так и эддических образов иногда включают и дар предвидения.

Разумеется, это лишь теории. Однако одно мы знаем наверняка: сила, которой обладали девы в лебединых плащах, вызвала уважение у всех вокруг настолько, что вошла в легенды. И даже спустя много веков эти образы до сих пор завораживают нас.



# Обряды жизненного цикла в древнескандинавской религии

## Часть 2

Бритт-Мари НЕССТРЁМ  
Перевод со шведского:  
Анастасия ТИШУНИНА

Перевод первоначально опубликован  
в сообществе «Библиотека викинга»  
[https://vk.com/biblioteka\\_vikinga](https://vk.com/biblioteka_vikinga)

### Свадьба

Основная часть обряда, в ходе которого заключался брак, состояла в том, что жених и невеста брали друг друга за руки. По-видимому, это очень древний обычай ещё с индоевропейскими корнями, который также отражён среди прочего в римском законе о браке. В древнескандинавской мифологии мы встречаем упоминание о свадебном обряде, например, в «Песни о Трюме», где Тор переодевается в женское платье и притворяется Фрейей, чтобы вернуть себе свой молот<sup>1</sup>. Великан Трюм, который и похитил его молот, желает ускорить ход церемонии и кричит: «*Vígið okkr saman Várag hendi!*» (др.исл.)

*«Пусть Вар десница  
наш союз осенит!»*  
(«Песнь о Трюме», строфа 30,  
пер. В.Г. Тихомирова.  
Вар — богиня, освящающая брак.)

Ранее в этом же произведении в строфе 23 говорится: «Коровы тут ходят золоторогие, чёрных быков немало у турса...», — что, вероятно, следует трактовать как жертвенных животных, которых закалывают перед предстоящей грандиозной свадьбой и сопутствующим ей застольем. У Адама Бременского также есть свидетельства, что свеи приносили жертвы Фрейру перед свадьбами.

Саксон Грамматик упоминает принесение в жертву Фрейру чёрных быков, поэтому можно предположить, что Трюм неслучайно говорит именно о них. Почему так важен именно чёрный окрас животных, неизвестно — в данном случае можно только строить догадки. Древние греки приносили чёрных животных в жертву покровителям подземного мира, а у Фрейра, как и у Фрейи, определено есть связь с подземным миром. Но возможно, сочетание чёрного окраса и позолоченных рогов просто считалось у скандинавов очень красивым и торжественным.

Жертвоприношение и свадебная церемония завершались пиром, как упомянуто далее в «Песни о Трюме», хотя, конечно, в большинстве случаев праздник не заканчивался побоищем, какое учинил Тор великанам. На обычных свадьбах простых скандинавов проводилось ритуальное распитие мёда в честь Одина, Тора и Фрейи, а затем танцы под разные известные мелодии (см. «Сага о Боси и Херрауде», глава 12). Поднятие кубков в честь Фрейи, которая, по поверьям, благословляла свадьбы, пережило переход от язычества к христианству и сменилось затем на тосты в честь Девы Марии.

*Конунг Годмунд<sup>2</sup> сидел на высоком сидении,  
и жених возле него. Хрёрек прислуживал жениху.*

<sup>1</sup> В переводах Тихомирова и Корсуна не отражено присутствие слова «руки» (*hendi*), но в оригинале оно есть! (прим. переводчика)

<sup>2</sup> В книге отрывок из 12 главы «Саги о Боси и Херрауде», которая называется «О свадебном пире», не приводится, однако мне представляется важным и интересным поместить его вслед за статьёй, поскольку содержащиеся там детали весьма показательны. (прим. переводчика)



Elmer Boyd Smith, 1902.  
Иллюстрация к «Песни о Трюме»

Не сообщается о том, как были рассажены хёвдинги, но известно, что Сигурд играл на арфе для невесты. А когда внесли поминальные кубки, Сигурд заиграл так, что люди сказали, что это совсем на него не похоже, но он ответил, что это только начало. Конунг попросил его не жалеть сил. Когда провозгласили тост, посвящённый Тору, Сигурд поменял мелодию, и пришло в движение всё, что было не закреплено, ножи, тарелки и все вещи, которые никто не

держал. Многие люди вскочили со своих мест и танцевали, и так продолжалось долгое время. Потом провозгласили тост, посвящённый всем асам. Сигурд опять поменял мелодию и заиграл так громко, что в палате раздавалось эхо. Тогда встали все, кто был внутри, кроме жениха, невесты и конунга, и тут всё запрыгало в палате, и так продолжалось долгое время.

Затем конунг спросил, может ли он сыграть что-нибудь ещё, а Сигурд сказал, что остались кое-какие песенки и предложил сперва всем отдохнуть. Тут люди уселись пить. Он сыграл «Мелодию великанши», «Высокомерие» и «Песнь о Хьярранди». Затем последовал тост Одину. Тогда Сигурд открыл арфу. Она была столь велика, что внутри неё мог стоять человек в полный рост, и вся словно из золота. Оттуда он достал белую перчатку, вышитую золотом. Теперь он заиграл мелодию, которая называется «Сдуватель чепцов», и с женщин смело чепцы, и они взлетели выше поперечной балки. Тогда вскочили и женщины, и все мужчины, и ни единой вещи не оставалось в покое.

Когда этот тост остался позади, пришло время тоста, посвящённого Фрейе, и его пили самым последним. Сигурд убрал струну, что лежала поперёк остальных, и попросил конунга приготовиться к «Сильной мелодии». Конунг тотчас вскочил, как и жених и невеста, и теперь никто не танцевал резвее, чем они, и так продолжалось долгое время. Тут Смид взял невесту за руку и заплясал лучше всех. Он хватал со стола посуду и бросал на постель, как только получал возможность сделать это.

Перевод с древнеисландского: Тимофей Ермолаев.  
Источник: Сага о Боси и Херрауде — Саги о древних временах — Тексты — Северная Слава ([norroen.info](http://norroen.info))

## Обряд жертвоприношения на похоронах

Захоронение нередко мыслилось как часть путешествия из мира живых в мир мёртвых. Поэтому зачастую людей хоронили с множеством предметов быта, которыми умершие могли бы пользоваться на этом пути. Считалось, что мужчины в основном отбывали в мир мёртвых на кораблях,

о чём свидетельствуют многочисленные находки кораблей викингов с погребёнными на них людьми или же могилы, над которыми камнями выложены очертания корабля. Знатным женщинам везло не менее: они часто покоились в богато украшенных колесницах, служивших в качестве



гробов. Женщина, похороненная в знаменитом Осебергском драккаре, имела при себе и колесницы, и сани, поэтому исследователи предполагают, что её социальный статус был очень высоким.

Путешествие в мир мёртвых часто обозначалось формулой Тро́да halir helveg (люди идут в Хель), которая, например, встречается в строфе 52 в «Прорицании вёльвы»:

*...grjótbjörg gnata,  
en gífr rata,  
troða halir helveg,  
en himinn klofnar.*  
(др.исл., ред. Guðni Jónsson)

*«...рушатся горы,  
мрут великанши;  
в Хель идут люди,  
расколото небо».*  
(перевод А.И. Корсуна)

Сюда же можно отнести слово goðveg, цитата из 5 строфы «Песни о Хюндле»:

*«Seinn er göltr þinn  
goðveg troða».*  
(др.исл., ред. Guðni Jónsson)

*«Плох твой кабан  
для дороги богов».*  
(перевод А.И. Корсуна)

Здесь упоминается goðveg, дословно «дорога или путь богов», хотя это не какой-то особый путь богов, а скорее тот, по которому идут достойные люди, о чем говорится в Gylfaginning, «Видении Гюльви»:

**«Всего же важнее то, что он создал человека и дал ему душу, которая будет жить вечно и никогда не умрёт, хоть тело и станет прахом или пеплом. И все люди достойные и праведные будут жить с ним в месте, что зовётся Гимле или Вингольв. А дурные люди пойдут в Хель, а оттуда в Нифльхель. Это внизу, в девятом мире».** (Перевод О.А. Смирницкой)

Конечно, в этом отрывке о праведных людях можно совершенно верно заподозрить христианские мотивы, особенно если учесть, что произведение это было записано примерно через двести лет после принятия христианства. Но тем не

менее он может также содержать элементы языческих верований и изображать два вероятных пути после смерти. Похожую концепцию можно встретить в индийских Ведах, где также упоминаются два разных пути: деваяна (путь богов, по которому идут стремящиеся к праведности) и питрияна (путь, по которому к смерти идут обычные люди). В зороастризме мы находим упоминание о cinvat peretu, мосте Чинват, который разделяет миры живых и мёртвых. Душа каждого умершего должна пройти по нему, во время чего божества взвешивают её, и, в зависимости от их решения, мост выводит душу либо в аналог рая — по ту сторону недостижимых гор Хара Березайти, либо в ад — Друдж-демана, или дом лжи. Таким образом, концепция противопоставления рая и ада не ограничивается лишь христианством.

О пути в мир мёртвых говорит Хёгни в 45 строфе «Краткой песни о Сигурде», его слова обращены к Брюнхильд, готовящейся совершить самоубийство после гибели Сигурда:

*«Пусть не мешают  
долгой поездке,  
не вернется она  
никогда оттуда!»*  
(перевод А.И. Корсуна)

В 14 строфе другой песни — «Поездка Брюнхильд в Хель» — героиня приезжает в мир мёртвых на повозке, чтобы воссоединиться с любимым, и говорит так:

*«С Сигурдом я  
теперь не расстанусь!»*  
(перевод А.И. Корсуна)

По представлениям древних скандинавов, умерший мог одновременно и путешествовать по разным мирам, и находиться в своей могиле. Даже после смерти люди сохраняли способность чувствовать и нуждались в еде и питье. Во «Второй песни о Хельги убийце Хундинга», строфа 49, даже рассказывается, как после своей гибели Хельги проводит в могильном кургане ночь любви с Сигрун. На рассвете ему, однако, приходится отправиться в Вальхаллу:

*«Ехать пора мне  
по алой дороге,  
на бледном коне*



*по воздушной тропе;  
путь мой направлю  
на запад от неба,  
прежде чем Сальгофнир  
героев разбудит».*  
(перевод А.И. Корсуна)

Таким образом, могила был местом контактов умершего с оставшимися в живых, и именно здесь умершие получали подношения, обычно в виде еды.

Жертвоприношения организовывались родней умершего на третий, седьмой и тридцатый день после смерти, на могиле устраивалась общая трапеза, что также можно сравнить с античными погребальными обрядами. И в Древней Греции, и в Риме существовал праздник, посвящённый мёртвым, который на германских территориях отмечался в период, называемый Йолем. В числе обрядов также присутствовала общая трапеза, а ещё традиция зажигать огни на могилах в память о мёртвых. Золотые и серебряные украшения, которые встречаются в захоронениях викингов, не воспринимались напрямую как жертвоприношения покойникам, а задумывались скорее как некое средство, которое поможет умершим в их новой форме существования. Именно поэтому их клали в могилы. Отражение этого обычая можно найти в «Краткой песни о Сигурде», где в строфе 49 Брюнхильд предлагает женщинам, которые согласятся последовать за ней в смерти, украшения и ткани:

*«Пусть подойдут  
те, кто золото хочет  
и серебро  
мое получить!  
Каждой я дам  
золотые запястья,  
покрывала в узорах,  
пестрые ткани!»*  
(перевод А.И. Корсуна)

Женщины отказываются, ссылаясь на то, что все остальные, кто был ритуально убит до этого, уже готовы последовать за ней, и утверждают, что трупов достаточно. Тогда Брюнхильд отвечает, что больше не станет их просить расстаться с жизнью ради неё, но:

*«Пусть на ваших костях,  
но будут обильны  
уборы богатые,  
Меньи сокровища,  
когда доведется  
встретиться нам».*

Статус и богатства были важны для скандинавов даже в загробной жизни.

*Перевод выполнен по книге  
«Blot: tro och offer i det förkristna Norden»  
(Norstedts, 2002)*

*Иллюстрация в тексте подобрана переводчиком  
и не опубликована в книге*



# Статус отдельных богов и богинь в различных классах источников

Эльза МУНДАЛЬ (с)  
Перевод: Анна БЛЕЙЗ (с)  
<https://northern.thesaurusdeorum.com>

*Наши представления о древнескандинавской религии опираются на различные источники и различные классы источников. Чтобы добиться максимально точной картины, необходимо рассмотреть все доступные источники и классы источников в свете разнообразных факторов, повлиявших (насколько мы можем судить) на их формирование, и в свете культурного контекста, неотъемлемую часть которого составляют эти источники. И, наконец, необходимо оценить эти источники в комплексе и проанализировать их в сравнении друг с другом.*

Древнескандинавская религия как таковая — междисциплинарный предмет. Ее изучение требует специальных знаний во многих областях, зачастую связанных друг с другом лишь косвенно. Ученые, работающие в области сравнительного религиоведения, по определению смотрят на вещи достаточно широко, но многим из них недостает специальных знаний по отдельным предметам — таким, как топонимика, филология, рунология и так далее. Другие могут быть первоклассными специалистами в какой-то одной области (в лучшем случае, в нескольких), но обладать лишь поверхностными знаниями по остальным предметам, необходимым для серьезного исследования источников того или иного класса. Кроме того, нам не хватает такой подготовки в области самого сравнительного религиоведения, которая позволяла бы рассматривать наши материалы как источники по истории религии в целом. На протяжении последних нескольких поколений ученые тяготеют ко все более и более узкой специализации. Поэтому для исследования таких междисциплинарных предметов, как древнескандинавская религия, специалистам в различных областях необходимо кооперироваться



*Северные боги  
(generated by MidJourney + Anna Blaze)*

и объединять усилия. Сообща мы владеем знаниями, способными восполнить недостающие части мозаики и составить более ясную картину дохристианской древнескандинавской религии.

Наверняка не мне одной приходило в голову, что образ древнескандинавской религии,



складывающийся на основе источников одного класса, может разительно отличаться от того, который формируется при рассмотрении какого-либо другого класса, вследствие чего сами источники приходится подвергать тщательной критической переоценке. Разумеется, эта задача слишком обширна для одной лекции, так что я ограничусь лишь несколькими аспектами древнескандинавской религии, которые представляются мне особенно интересными в свете сравнения различных классов источников. И, будучи филологом, я сосредоточусь на том классе источников, с которым обычно имею дело.

Если сравнить памятники древнескандинавской письменности с топонимическим материалом, то эти два класса источников дадут (по крайней мере, на первый взгляд) несогласующиеся представления о том, какие божества в действительности играли самую важную роль в древнескандинавской религии. В письменных источниках боги организованы как семейная структура патриархального типа (то есть как расширенная семья с отцовской фигурой во главе), подчиненная Одину. Но если попытаться расположить богов в порядке частоты, с которой их имена фигурируют в топонимике, то Один окажется довольно далеко от начала списка. Во многих случаях вопрос о том, действительно ли топоним содержит имя божества, остается спорным, так что определить частотность тех или иных имен в точности невозможно, но, по крайней мере, в норвежской топонимике Улль, Тор, Фрейр, Фрейя и Ньёрд явно опережают Одина.

Тем не менее, как уже отмечалось, каждый источник следует рассматривать в свете всех сформировавших его факторов, а также в рамках культурного контекста, к которому он относится. Если принять это во внимание, то не исключено, что разнородные картины, складывающиеся на основании двух этих классов источников, приблизятся друг к другу. То обстоятельство, что в письменных источниках верховным божеством предстает Один, бог войны, может отчасти объясняться тем, что его особо чтили представители привилегированных социальных групп, обладавшие наибольшей властью и, следовательно, средствами для распространения своих убеждений и верований. Очевидно, что в воинской культуре викингов и дружинников Один как бог войны занимал чрезвычайно важное место, а скальды,

в свою очередь, были тесно связаны с этой культурой и ее носителями.

Можно практически не сомневаться, что среда, в которой жили и работали скальды, играла важнейшую роль как в распространении и передаче традиционного знания, так и в формировании мифологического материала на последней стадии развития дохристианского язычества. Поэтому письменные источники необходимо исследовать с учетом этого обстоятельства. Что касается топонимического материала, то на территории Норвегии топонимы, содержащие имена Тора, Фрейра, Фрейи или Ньёрда, встречаются примерно вдвое чаще, а топонимы, включающие в себя имя Улля (*Ullr/Ullin*), — примерно втрое чаще, чем такие, в составе которых присутствует имя Одина.

Вопрос о том, в какой мере Тора возможно рассматривать как бога плодородия, остается спорным, но нет сомнений, что в сельскохозяйственном обществе этот бог играл важную роль.

В целом не приходится удивляться, что боги, имеющие отношение к культу плодородия и сельскохозяйственной деятельности, преобладают в топонимике над божествами войны. Кроме того, следует учитывать, что, с одной стороны, топонимический материал вобрал в себя долгую религиозную память, уходящую корнями в древнейшие времена, а с другой — что топонимы достаточно часто меняются и исчезают бесследно.

На период возникновения топонима указывает последний компонент в его составе, но при этом некоторые словообразовательные компоненты топонимов оставались в ходу очень долгое время. Частотность теонимов в составе топонимов может отчасти зависеть и от обстоятельств заселения той или иной территории. Иными словами, имя божества, которое пользовалось особой популярностью в данный конкретный период, теоретически должно быть и самым распространенным в топонимическом материале тех регионов, которые в тот период заселялись особенно активно.

Кроме того, логика подсказывает, что имена богов, имевших отдельный культ, должны были употребляться в топонимике гораздо чаще, чем имена божеств, которым поклонялись не индивидуально, а лишь как представителям той или иной группы божественных сущностей. Но это довольно скользкий момент, потому что подавляющее большинство источников, от Адама



Бременского до исландских саг, сходятся во мнении, что в каждом языческом святилище стояло по несколько статуй божеств.

Если вернуться к вопросу о том, какие теонимы встречаются чаще всего в топонимическом материале, и принять во внимание вышеуказанные факторы, то мы увидим, что норвежские топонимы, включающие имя Ньёрда, на последнем этапе развития дохристианского язычества были не столь распространены, как топонимы, включающие имена Фрейра и Фрейи (которые, среди прочего, встречаются в составных топонимах, оканчивающихся на —set). Но в целом топонимический материал позволяет сделать вывод, что эти трое богов, принадлежавших к семейству ванов, занимали центральное место в культовой практике.

Если вдобавок сделать скидку на то, что в аграрном обществе имена богов, связанных с сельскохозяйственной деятельностью (Тора, Фрейра, Фрейи и Ньёрда), естественным образом находят отражение в топонимах чаще прочих, то можно предположить, что картины, складывающиеся на основании письменных источников и топонимического материала, в действительности не столь уж резко противоречат друг другу. Еще раз обратившись к письменным источникам, мы вновь увидим организованную семейную структуру с Одином во главе. Особенно отчетливо она представлена у Снорри. Но в вопросе об иерархии богов Снорри определенно сталкивается с проблемами. Создается впечатление, что Фрейр представлялся ему божеством, по статусу не уступавшим Одину.

В «Видении Гюльви» (глава 20) Снорри называет Одина старшим из асов. Далее, в главе 21, он отводит ведущее место среди остальных богов Тору, а за ним — Бальдру, но после этого сразу переходит к богам из семейства ванов — Ньёрду, Фрейру и Фрейе (главы 23–24) — и о Фрейре, в частности, говорит: «Freyr er inn ágætasti af ásum» («Нет аса славнее Фрейра»)<sup>1</sup>. В других источниках тоже можно найти подтверждения тому, что среди богов мужского пола именно эти четверо — Один, Тор, Фрейр и Ньёрд — занимали центральное место в культовой практике на последнем этапе развития дохристианского язычества. «Сага

о Хаконе Добром», входящая в «Круг земной», — поздний источник, к которому следует относиться с долей скептицизма<sup>2</sup>, но тем не менее стоит отметить, что Снорри описывает здесь жертвенный пир в Трёндалёге (глава 14) и утверждает, что пирующие вначале пили за Одина, чтобы тот ниспослал победу и могущество конунгу, а затем — за Ньёрда и Фрейра, чтобы те даровали урожайный год и мир. О заздравной чаше в честь Тора в этом источнике речи не идет, что на самом деле небезынтересно: как отмечал еще Магнус Ольсен, в топонимическом материале обнаруживаются лишь немногочисленные и довольно сомнительные свидетельства того, что Тору поклонялись к северу от Довре<sup>3</sup>. Но, с другой стороны, в «Саге об Олаве сыне Трюггви» (глава 59) утверждается, что в языческом святилище в Мэринне имелась статуя Тора. Вопреки вполне оправданным подозрениям Дюфеля возникает соблазн предположить, что Снорри знал больше, чем можно было бы ожидать, и что описание из «Саги об Олаве» основано на общем представлении о Торе как о чрезвычайно значительном божестве.

В некоторых изданиях «Книги о занятии земли» (например, *Hauksbók*, 1892–1896, глава 268) утверждается, что, согласно своду законов Ульвльёта, человек, приносивший клятву на кольце в языческом храме, должен был призвать в свидетели Фрейра, Ньёрда и некоего *áss hinn almáttki* («всемогущего аса»). Личность последнего остается спорной<sup>4</sup>.

Не исключено, что более надежная информация о том, каким богам поклонялись в народе, содержится в сочинениях скальдов последней фазы дохристианского язычества и периода обращения в христианство (при условии, что сами эти сочинения подлинны). Эгиль Скаллаграмссон в «Утрате сыновей» называет себя почитателем Одина. В виле против Эйрика Кровавой Секиры,

<sup>1</sup> Здесь и далее «Младшая Эдда» цитируется в пер. О. Смирницкой. — Примеч. перев.

<sup>2</sup> Клаус Дюфель сомневается в достоверности этого описания и предполагает, что оно основано на литературных образцах и обычаях средневековых гильдий (Klaus Düvel, *Das Opfer/est von Lade. Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie* 27 (1985), Wien. — Здесь и далее примечания автора, если не указано иное.

<sup>3</sup> Magnus Olsen, *Hedenske kultminder i norske stedsnavne. Skrifter utg. av Videnskapsselskapet i Kristiania. 2. Hist.-filos. Klasse 1914, 4. Kristiania.*

<sup>4</sup> Эту проблему рассматривает, в частности, Хельги Торлакссон в статье: Helgi Þorláksson, «Hverr var hinn almáttki áss?». // Eguus Troianus síve Trójuhestur. Tyggjaður Jonnu Louis-Jensen 21. oktober 1986. Reykjavík.



согласно «Саге об Эгиле» (глава 56), он призывает на конунга гнев Одина и «богов» вообще, а затем обращается с той же просьбой к Фрейру, Ньёрду и «богу земли» (*landáss*). По-видимому, того же бога, упомянутого в отдельном варианте этой висы (№ 22), Эгиль подразумевает в следующей, 23-й висе, говоря об «альве земли» (*landálfr*); по мнению большинства исследователей, в обоих случаях речь идет о Торе.

В «Саге о Халльфреде Трудном Скальде» (глава 6, висы 10, 11 и 12) новообращенный христианин Халльфред говорит о своем отношении к Одину и заявляет, что возненавидел его против воли, а затем упоминает Фрейра, Фрейю, Ньёрда, Одина и Тора как немилосердных богов, от которых он отвернулся ради любви к Христу (в подлинности этих вис есть некоторые сомнения).

В эддической «Поездке Скирнира» (строфа 3) Фрейр именуется «*folkvaldi goða*» («предводитель богов»); это же звание применяется к нему в «Хвалебной песни о доме» Ульва Уггасона (строфа 7).

Полагаю, в целом мы вправе утверждать, что авторы исландских саг считали важнейшими божествами язычников (на последнем этапе развития исландской дохристианской религии) Тора и Фрейра.

Согласно Адаму Бременскому — единственному письменному источнику, притязавшему на достоверное описание языческого храма, — в упомянутом храме находились изваяния Фрейра, Тора и Одина, причем статуя Тора занимала центральное место («Деяния архиепископов...», IV.26). Даже если это описание сделано не по впечатлениям очевидца, а на основе представлений о том, каких богов шведы почитали более прочих, Адам Бременский — вполне надежный источник по вопросу о культовом статусе этих трех божеств.

Иконографический материал и археологические находки (в той мере, насколько божества в этих источниках поддаются определению по атрибутам) также свидетельствуют о том, что именно эти трое богов пользовались наибольшим почетом.

Исключительную популярность Тора подтверждают и данные о сравнительной распространенности личных имен в Исландии и странах Скандинавии. Однако вопрос о том, позволяет ли этот материал судить об относительной популярности других божеств, остается открытым. Если теоним

не используется в составе личных имен, это, на мой взгляд, еще не значит, что культ соответствующего божества был недостаточно развит.

Но что можно сказать насчет других богов? Как уже отмечалось, в норвежском топонимическом материале имя Улля встречается чаще прочих теонимов, однако в письменных источниках этот бог занимает довольно скромное место. Отчасти это может объясняться тем, что на последней стадии развития дохристианского язычества Улль утратил ту важную роль, которую играл ранее, а отчасти — географическими различиями. Судя по топонимическому материалу, культ Улля был широко распространен в Норвегии к югу от Довре, но при этом большинство топонимов, содержащих имя Улля, относится к восточной части Норвегии и области Агдер. Еще Магнус Ольсен подчеркивал, что норвежские топонимы свидетельствуют о значительных расхождениях в культовой практике между различными областями<sup>5</sup>, а позднее такое же наблюдение относительно Швеции сделал Ларс Хелльберг<sup>6</sup>. Не удивительно, что подобные местные вариации, типичные для Скандинавии, не нашли отражения в письменных источниках: ведь последние по большей части имеют исландское происхождение. Однако стоит отметить, что даже в XIII веке, в эпоху создания исландских саг, представление о географических вариациях культа, по-видимому, все еще сохранялось. В «Саге о Халльфреде Трудном Скальде» (глава 5) говорится об исландских язычниках, которые приплыли в Норвегию и неожиданно обнаружили, что с приходом к власти Олава сына Трюггве страна стала христианской. Тогда они пообещали отблагодарить Фрейра, если тот пошлет им попутный ветер до Швеции, или Тора и Одина, если ветер отгонит их корабль обратно к берегам Исландии.

Тюр, в отличие от Улля, в норвежском топонимическом материале почти не представлен (известен лишь один топоним, содержащий его имя), тогда как в мифах эти два божества упоминаются одинаково редко. Отчасти это может быть связано с тем, что Тюр, как и Один, — бог войны. Если его культ был распространен на более раннем этапе, то некоторые топонимы с его именем могли быть утрачены. Но более вероятным представляется,

<sup>5</sup> Olsen, *op. cit.*, 66ff.

<sup>6</sup> Lars Hellberg, «Hedendomens spår i uppländska ortnamn». // *Ortnamnssällskapet i Uppsala. Årsskrift. Uppsala, 1986.*



что в Норвегии культ Тюра действительно не пользовался популярностью<sup>7</sup>.

Что касается богинь, то в норвежской топонимике часто представлено только имя Фрейи. Во многих случаях невозможно установить, какое из имен — «Фрейр» или «Фрейя» — входило в состав топонима изначально, так как далеко не все топонимы встречаются в древних источниках, но даже с учетом этого частотность имени Фрейи в топонимическом материале достаточно высока. Имя Фригг, напротив, встречается в норвежской топонимике крайне редко. Однако пять топонимов из восточной части Норвегии содержат корень *Dís-*, связанный с культом женских божеств. Другие богини в норвежском топонимическом материале практически не представлены. Однако то же самое можно сказать и о многих богах: не только о Тюре, но и о Хеймдалле, и о прочих божествах, известных из письменных источников. Разумеется, нельзя исключать, что многие боги и богини фигурировали только в мифологии, но не в культовой практике. Многие исследователи полагают, что так обстояло дело и с большинством богинь, и с богами, действовавшими на периферии мифологических сюжетов. Возможно, в некоторых случаях это верно, но делать выводы на основе *отсутствия* упоминаний — подход, с научной точки зрения ненадежный. Всегда следует задаваться вопросом: какими обстоятельствами, связанными с культом того или иного божества, может объясняться отсутствие соответствующего теонима в топонимическом материале? Что касается богинь, то лично я подозреваю (вопреки тому, что Снорри отводит во владение многим малоизвестным богиням различные узкие области жизни), что они были не столь узкоспециализированными, как боги. Вполне возможно, что богиням поклонялись как некоей коллективной силе. Об этом, в частности, свидетельствуют такие слова, как *dísablót* («жертвоприношение дисам»), и этим, среди прочего, может объясняться тот факт, что в топонимическом материале индивидуальные богини (за исключением Фрейи) практически не представлены. Кроме того, в топонимике встречаются прямые указания на наличие коллективного культа,

а именно — топонимы, содержащие корень *Dís-*. Как будет показано позже, взаимоотношения между отдельными богинями и собирательным образом женских божественных сил представляют особый интерес.

Фольке Стрём указывает, что в Норвегии общественный культ дис был распространен только в южной и восточной областях (в этих местностях культовые практики, связанные с хёргами, относились к категории общественных)<sup>8</sup>. Таким образом, все норвежские топонимы, содержащие корень *Dís-*, по-видимому, относятся к областям, в которых дис почитали в рамках общественного культа. Если дело обстоит именно так, то заодно это свидетельствует и о том, что у богов и богинь, почитавшихся в рамках частного культа, шансов на проявление в топонимическом материале было куда меньше, чем у тех, кому поклонялись всенародно, — и тем не менее объекты частного культа все равно могли играть очень важную роль в религиозной жизни.

На распространенность определенных теонимов в топонимическом материале могло существенно влиять и то, в какой мере культ данного божества был интегрирован в политическую структуру общества. В письменных источниках, в особенности у Снорри, боги и богини организованы в семейную структуру патриархального типа. Однако эта структура разительно отличается от той, которая описана в таком древнем источнике, как трактат Тацита «О происхождении германцев...». Вдобавок, археологические материалы, среди которых часто встречаются скульптурные и графические изображения богинь с подчеркнутыми половыми признаками, свидетельствуют о том, что в эпоху, предшествующую организации древнескандинавского общества, культ богини занимал в религиозной жизни центральное место. И кроме того, поклонение паре «богиня-бог», свидетельства которого, по мнению некоторых ученых, обнаруживаются в топонимическом материале, потенциально не противоречит образу, представленному в письменных источниках, но все же указывает на относительное равенство мужского и женского божеств, не типичное для патриархальной семейной структуры.

Ниже я рассмотрю эту семейную структуру подробнее и попытаюсь оценить, как она могла

<sup>7</sup> Судя по всему, Тюра почитали преимущественно в Дании. Об имени Тюра в датском топонимическом материале см.: Bente Holmberg, «Den hedenske gud Tyr i danske stedsnavne». // *Mange bække små*. [Ed. by] V. Dahlberg & G. Fellows-Jensen. (Navnestudier 27.) København, 1986.

<sup>8</sup> Folke Ström, *Nordisk hedendom*. Lund, 1961, pp. 192ff.



повлиять на картину взаимоотношений между богами и богинями, представленную в письменных источниках, а также выявить элементы этой картины, не характерные для патриархального устройства семьи. Затем я поставлю вопрос о возможном влиянии этой семейной структуры на взаимоотношения между женскими божествами, а в заключение приведу некоторые свои соображения по поводу так называемых низших женских божеств.

Отчетливее всего пантеон, устроенный по модели патриархальной семьи, представлен у Снорри, однако Снорри — далеко не первый, кто его описал. Указания на такую модель часто встречаются и в более древних кеннингах в составе скальдической поэзии, и еще Павел Диакон в «Истории лангобардов» (27), написанной в VIII веке, сообщал, что Фригг была женой Одина.

Под влиянием каких обстоятельств сложилось представление о том, что мир богов организован по схеме расширенной семьи с мужским божеством во главе, — вопрос сам по себе интересный. Безусловно, это было так или иначе связано с какими-то изменениями в общественной структуре. Если мужские божества в ходе развития религии и мифологии постепенно поднимаются на все более и более высокие позиции, возникает соблазн расценить это как отражение (и, возможно, оправдание) повышающегося статуса мужчин в человеческом обществе. Но сведений о более раннем состоянии общества и религии в Скандинавии у нас слишком мало для подобных выводов, а само представление о семействе богов никоим образом не уникально: оно встречается и во многих других культурах. На последнем этапе развития язычества тенденция к возвышению одного мужского божества над остальными богами и богинями могла усилиться под влиянием христианства.

Если в более ранней религиозной картине ранг божества не зависел от пола, то организация богов и богинь в патриархальную семью, по идее, должна была автоматически понизить в статусе всех богинь по отношению к богам (по крайней мере, с внешней, формальной точки зрения). Но, обратившись к письменным источникам и присмотревшись к тому, как взаимодействуют между собой боги и богини вне рамок формальной семейной структуры, мы увидим, что богини вполне сопоставимы с богами по власти и статусу и что божественная семья не представляет собой

точной параллели отношениям между мужчинами и женщинами в древнескандинавском обществе.

В «Видении Гюльви» (глава 20) Высокий говорит: *Tólf eru æsir goðkunnigir* («Есть двенадцать божественных асов»). Но Равновысокий тут же добавляет: *Eigi eru ásynjurnar óhelgari, ok eigi megu þær minna* («Но и жены их столь же священны, и не меньше их сила»). По общепринятым верованиям древнескандинавского периода, мужчины, павшие в битве, приходили к Одину в Вальгаллу (как сказано в главе 20 «Видения Гюльви»); но в некоторых источниках (там же, глава 24; «Речи Гримнира», 14) сообщается также, что Фрейя и Один делили павших поровну. Вдобавок часто встречается утверждение, что богиням ведомы судьбы; из этого можно сделать вывод, что богини теснее богов связаны с судьботворящими норнами — наивысшими силами мирозданиями в древнескандинавской мифологии.

Кроме того, в мифологических источниках описываются ситуации соперничества между богом и богиней. В «Речах Гримнира» Фригг спорит и даже состязается с Одинем, — и вопрос о том, кто из них превосходит другого в могуществе, остается открытым. Другая, но схожая с этой ситуация соперничества между Одинем и Фригг описана в «Истории лангобардов» Павла Диакона. Здесь Фригг предлагает помощь одному из двух враждующих народов, тогда как Один отказывается вмешиваться в ход битвы. Утверждать, что Фригг сильнее Одина, пожалуй, нельзя, но можно сказать, что обращаться за помощью лучше к ней.

В других источниках встречаются ситуации, в которых бог-мужчина (Один) наказывает богиню, послушавшуюся его приказа (см., например, «Речи Сигдривы»). Мы не знаем, на чьей стороне были симпатии слушателей в подобных сюжетах, но не исключено, что мифологический материал такого рода отражает состязание в мастерстве и могуществе между мужскими и женскими силами, — состязание, в котором женская сила уступает мужской. Кроме того, в утверждении из «Саги об Инглингах» (глава 4) о том, что Один научился сейду у асиньи (Фрейи), может отражаться воспоминание о том, как бог-мужчина вторгся в сферу влияния женских божеств. Возможно, о том же говорят и те места в письменных источниках, в которых Один заявляет, что ему ведомы судьбы, — хотя из других источников (таких как «Сны Бальдра» и «Проорицание вельвы») известно, что будущее от него



сокрыто. Обычно считалось, что способность проникать в тайны судьбы (которую определяли норны) присуща лишь полумифическим существам, известным как вёльвы, и некоторым богиням.

Лотта Моц полагает, что Снорри намеренно придает богиням более высокий статус по отношению к богам, чем допускали известные ему источники<sup>9</sup>. Но лично я не вижу причин, по которым Снорри решился бы на подобное отступление от источников; внутренние противоречия в его описании богинь вполне могут объясняться тем, что сами представления о богинях, бытовавшие в тот период, были разноречивы, — а это, в свою очередь, можно истолковать отчасти как следствие того, что процесс включения женских божеств в патриархальную семейную структуру породил или усилил идею подчиненного статуса богини.

С другой стороны, я полностью поддерживаю мнение Лотты Моц о том, что богини в описании Снорри оцениваются по стандартам женского поведения, принятого в патриархальном обществе. Подобный подход был не нов: он обнаруживается и в тех источниках, которыми пользовался Снорри, — например, в «Перебранке Локи» (в том, что касается норм сексуального поведения). Однако «Перебранка Локи» — очень специфический источник, потому что сам Локи, выдвигающий обвинения против богов и богинь, на поверку оказывается хуже всех их, вместе взятых; и, возможно, юмор ситуации был отчасти связан с тем, что Локи судил богинь по таким нормам, которые в действительности к ним не применялись. Но так или иначе перед нами свидетельство того, что судить богинь по стандартам поведения обычных женщин было возможно в принципе — пусть даже и ради комического эффекта.

Разумеется, попытка оценивать по таким стандартам богиню плодородия противоречит самим принципам ее культа. А поскольку Фрейя, несмотря ни на что, оставалась чрезвычайно важной богиней даже на последнем этапе дохристианского язычества, можно предположить, что сексуальный характер культа плодородия не так уж часто подрывал уважение к самому объекту культа и портил репутацию Фрейи. Но тем не менее, скальд Хьяльти в своей весе, за которую он был изгнан из Исландии в 999 году, подразумевает именно сексуальное поведение Фрейи:

*Vilk eigi goð geyja.*

*Grey þykki mér Freyja.*

*Уж, верно, не сробею*

*Назвать сукой Фрейю*<sup>10</sup>.

Исследователи подчеркивали, что Хьяльти говорил с позиций христианина, но в действительности эта негативная оценка богини плодородия могла сложиться под влиянием нескольких факторов. Не только в христианском, но и в языческом обществе богиня плодородия представляла не в лучшем свете, если ее сексуальное поведение оценивали по тем же критериям, которые применялись к обычным женщинам. Но почва для такой оценки уже была заложена тогда, когда богинь начали включать в патриархальную семейную структуру, отражавшую устройство древнескандинавского общества. С другой стороны, бог плодородия — божество мужского пола — ничего не терял, если о нем судили по нормам сексуального поведения обычного мужчины.

При сравнении тех ролей, которые отведены в скандинавской мифологии богам, с одной стороны, и богиням — с другой, бросается в глаза одна особенность, а именно изобилие имен богинь. В источниках имен богинь обнаруживается гораздо больше, чем имен богов, но при этом о большинстве богинь нам не известно ничего, кроме имени. О некоторых именах сказано, что это прозвания Фрейи, а некоторых богинь исследователи считают ипостасями Фригг. Вообще, из-за теории ипостасей многие богини приобрели странный, промежуточный статус, но сам процесс гипостазирования подразумевает, что из одной богини образуется несколько новых и все эти новые богини — такие же «настоящие», как и первая.

Многочисленность имен богинь пытались отчасти объяснить практической необходимостью: скальды нуждались в разнообразии кеннингов, а имена богинь использовались как опорные слова в кеннингах женщин. Действительно, поэзия скальдов — основной источник многих из этих имен, и можно предположить, что Снорри упоминает их потому, что «Младшая Эдда» задумывалась как учебник по скальдической поэзии, призванный, с одной стороны, объяснить старые кеннинги, а с

9 Lotte Motz, «Sister in the cave». // *Arkiv för nordisk filologi, Uppsala, 1980.*

10 «Сага о христианстве», 9, пер. Т. Ермолаева. Эта веса приводится также в «Саге об Олаве сыне Трюггви» и «Саге о Ньяле».



другой — задать образцы для новых. Но нельзя забывать, что кеннинг выполняет свои функции лишь тогда, когда вызывает ассоциации с чем-то уже известным. Имена богинь не могли бы служить опорным словом в кеннингах женщин, если бы не вызывали ассоциации с богинями, уже известными людям. Несомненно, скальды существенно преобразовывали и приукрашивали мифологический материал, но, на мой взгляд, невозможно ввести в пантеон новую богиню, просто взяв в основу кеннинга какое-то вымышленное имя.

Нельзя исключать, что некоторые имена богинь принадлежат исключительно миру поэзии, но само их изобилие и наличие так называемых ипостасей свидетельствуют о силе и продуктивности понятий, связанных с женскими божествами. Если некоторые малоизвестные богини действительно были ипостасями Фригг, то очень сомнительно, что они возникли на последнем этапе дохристианского язычества: скорее всего, происхождение их относится к более древнему периоду, когда Фригг занимала центральное место в пантеоне как богиня плодородия. С другой стороны, нельзя не отметить, что все дети богов, добавившиеся к пантеону на последней стадии развития мифов, — сыновья, а не дочери (за исключением дочерей Фрейи, которые, с моей точки зрения, были включены в пантеон раньше). Это дает нам некоторое представление об общей тенденции.

Ситуация, в которой богини, несмотря на свое количественное преобладание, уступают место богам, о которых, в свою очередь, приводится гораздо больше сведений, отчасти может быть связана с тем, каким образом и насколько основательно эти богини включались (или не включались) в божественное семейство.

Как нетрудно заметить, в патриархальную семейную структуру пантеона встроены далеко не все богини. Снорри в «Видении Гюльви» сталкивается с очевидными затруднениями, когда дело доходит до классификации богинь. Должно быть, схожие проблемы испытывает устроитель званого обеда, на который приглашено слишком много одиноких дам: как рассадить их всех за столом, чтобы никто не остался в обиде? В итоге Снорри просто-напросто отводит им отдельную главу, в которой замужние богини, кроме Фригг и Фрейи, не упоминаются вовсе (глава 35). Кроме того, одной из одиноких богинь, Гевьон, посвящен

отдельный рассказ в главе 1 (миф о возникновении Зеландии), но этот отрывок входит не во все списки «Младшей Эдды», и вопрос о том, действительно ли его авторство принадлежит Снорри, остается открытым<sup>11</sup>. Кроме того, в древнескандинавском мифологическом материале обнаруживаются некоторые сведения о взаимоотношениях типа богиня/жрец и бог/жрица. В мифах о Фрейе несколько раз упоминаются ее смертные любовники; так, в «Песни о Хюндле» утверждается, что возлюбленный Фрейи Оттар воздвиг ей алтарь и приносил на нем жертвы.

Не исключено, что отношения типа богиня/жрец связывали и Гевьон с Гюльви, хотя миф о них в дошедшей до нас форме («Видение Гюльви», 1) не располагает к подобной интерпретации.

Лучший пример отношений такого рода (в данном случае — между богом и жрицей) обнаруживается в «Пряди об Эгмунде Битом и Гуннаре Пополам». Несмотря на то, что эта прядь входит в состав позднего источника — «Книги с Плоского острова», — практически нет сомнений, что в основе ее лежат основанные на старых традициях и общеизвестные в тот период представления о боге плодородия, путешествующем по стране в сопровождении своей жрицы.

С учетом всего вышесказанного следует признать, что многие материалы древнескандинавских мифов не укладываются в семейную модель пантеона.

Включенность/невключенность богинь в семейную структуру очевидным образом повлияла и на их относительный статус в рамках иерархии (или на дошедшие до нас представления об этом статусе).

В целом о богинях, связанных с богами-мужчинами через кровное родство или брак, Снорри приводит довольно много сведений; тех же, кто не имеет подобных связей, он обычно лишь называет по имени и, в лучшем случае, сообщает какую-то информацию из области народной этимологии.

Но если обратиться к литературным источникам и задаться вопросом, какие имена богинь чаще всего ложатся в основу кеннингов женщины, то мы увидим, что многие из «малоизвестных» богинь представлены среди них весьма заметно. Разумеется, чисто механический подход

<sup>11</sup> См. предисловие Финнура Йоунссона к изданию: *Snorri Sturluson, Edda. Ed. by F. Jónsson. København, 1926, 2nd ed.*



к материалам такого рода небезопасен. Скальдическая поэзия христианского периода существенно отличается в этом отношении от более ранней. В частности, то обстоятельство, что одним из самых распространенных мифологических имен в составе кеннингов женщины в христианскую эпоху становится имя «Биль», отчасти можно объяснить тем, что Биль — не богиня, а просто один из персонажей мифа, и, следовательно, имя ее не вызывает таких прямых ассоциаций с язычеством, как, например, имя Фрейи.

Но факт остается фактом: имена многих «малоизвестных» богинь довольно часто встречаются среди опорных слов в кеннингах. В поэзии скальдов чаще всего в этом качестве употребляется имя «Хлин» (25 случаев). Из упоминания в «Прорицании вёльвы» можно сделать вывод, что это — всего лишь другое имя богини Фригг. Само имя «Фригг» при этом использовано только в трех известных нам кеннингах. Имя Фрейи и имена, считающиеся ее прозваниями, в скальдической поэзии используется часто. Если «Хлин» — это и впрямь альтернативное имя Фригг, то можно сделать вывод, что имена обеих богинь — и Фригг, и Фрейи — пользовались чрезвычайной популярностью у скальдов. Но если Хлин — отдельная богиня, то оказывается, что по частоте употребления имени в кеннингах Фрейя, с одной стороны, далеко превосходит Фригг, а с другой — немного уступает некой богине Хлин, о которой мы не знаем ничего, кроме имени. Кроме того, имена многих других «малоизвестных» богинь (например, Нанны и Труд) употребляются в кеннингах почти так же часто. Имя Идунн, как ни странно, в кеннингах женщины вообще не встречается. Но при этом довольно часто встречаются имена богинь, которых Снорри даже не упоминает в «Видении Гюльви», — например, «Ньёрун», «Наума» и «Ильм».

Разумеется, остается вероятность, что многие из этих богинь не имеют отношения к религиозной сфере, но принадлежат сугубо миру поэзии, однако проблема в том, что и в мифологическом материале они не упоминаются. А между тем имена богов мужского пола, встречающиеся в кеннингах мужчины, аналогичны именам богов, известным по мифам. Такая ситуация заставляет задаться вопросом: что же случилось с женской половиной мира богов?

С точки зрения патриархальной семейной структуры интерес вызывают и отношения между Фригг

и Фрейей. Снорри, по-видимому, никак не может решить для себя, какая из этих двух богинь важнее (напомним, что аналогичное затруднение у него вызывают Один и Фрейр). В «Видении Гюльви» он несколько раз противоречит сам себе. Так, в 24-й главе утверждается: «Freyja er ágætust af ásynjum» («Фрейя — славнейшая из богинь»). Но позднее, в главе 35, содержащей перечень богинь, Снорри помещает Фригг на первое место и называет ее «славнейшей» из всех, а Фрейю — лишь на шестое, но при этом указывает, что ее почитают наравне с Фригг. Отводя Фригг ведущее место среди богинь, Снорри, вероятно, руководствуется ее положением в семейной структуре пантеона: она — жена Одина, а следовательно, королева асов. Однако в народных представлениях главной богиней, судя по всему, была Фрейя: она активнее прочих богинь фигурирует в мифах, ее культ хорошо отражен в топонимическом материале, она забирает себе половину павших воинов и, наконец, в кеннингах ее имя используется чаще, чем имя Фригг (хотя последний аргумент сомнителен: нам не известно в точности, кому принадлежало имя «Хлин»).

В одном источнике Фригг и Фрейя упоминаются сообща как две богини, способные оказать помощь одного и того же рода. Это строфа 9 «Плеча Оддрун», где к обеим асиньям обращаются за помощью в родах. И не исключено, что в более древние времена Фрейе отводилась более важная роль, чем Фригг. Один из дней недели получил свое название по имени Фригг, но какие выводы из этого можно сделать об относительном статусе Фригг по сравнению со статусом Фрейи в Скандинавии, остается неясным. Если это название, *frjádagr*, заимствовано (причем относительно поздно) из другого германского языка, то оно дает больше информации о том германском регионе, из которого происходит, чем собственно о Скандинавии.

Если некоторые из богинь, перечисленных в главе 35 «Видения Гюльви», — действительно ипостаси Фригг, то резонно предположить, что Фригг была главной богиней пантеона в тот период, когда возникли эти ипостаси.

Кроме того, главная богиня, теоретически, должна была считаться женой главного бога, хотя это и не обязательно. И Фригг, и Фрейя относятся к типу богинь плодородия. По-видимому, в какой-то период, предшествовавший последней фазе дохристианского язычества в Скандинавии, Фрейя



набрала влияние за счет Фригг. И если предположить чисто умозрительно, что развитие мифов и формирование патриархальной семейной структуры пантеона были направлены на укрепление или пропаганду определенных идей, то на роль хозяйки в мире богов лучше подошла не главная богиня плодородия, а относительно второстепенная. Заставить типичную богиню плодородия принять на себя роль замужней женщины и respectable хозяйки дома не так-то просто, и свидетельства тому заметны даже в мифах о Фригг. В мифах и преданиях сообщается, что и Фрейя, и Гевьон вышли замуж, но в традиционный образ замужней женщины они все равно не вписываются.

Ответить на вопрос о том, как повлияла включенность/невключенность Фрейи и Гевьон в семейную структуру пантеона на относительный статус этих двух богинь в рамках иерархии, будет сложнее. Фрейя включена в семейную структуру как дочь и сестра, тогда как Гевьон, в сущности, остается посторонней. Фрейя фигурирует в мифах гораздо более заметно, чем Гевьон, и ее имя (в отличие от имени Гевьон) очень хорошо представлено и в топонимическом материале, и в поэзии скальдов. Но одно обстоятельство может свидетельствовать о том, что на последнем этапе дохристианского язычества Гевьон играла более важную роль, чем явствует из сохранившихся источников. Дело в том, что в переводах латинских преданий имя Гевьон достаточно устойчиво используется как эквивалент имени древнеримской богини Дианы.

Насколько значимой была Гевьон в действительности, я сказать не могу. Но даже если на позднем этапе язычества она и в самом деле играла более важную роль, чем показывают источники, а затем сказания о ней попросту были утрачены и образ ее отошел на второй план, то вовсе не обязательно, что причиной тому послужила ее невключенность в божественное семейство. С таким же успехом это может объясняться определенными чертами ее характера, из-за которых носители культуры, отвечавшие за передачу традиций, то есть скальды, предпочитали обходить эту богиню молчанием. Бросается в глаза, что имя «Гевьон» практически не использовалось как основа для кеннингов женщины; единственное исключение встречается в поэме «Хаустлэнг» (IX в.), да и в этом случае кеннинг описывает не обычную

женщину, а вельву, живущую в мире великанов. Вопрос о том, в какой мере выбор имени богини в качестве основы кеннинга определялся художественным замыслом, однозначного ответа не имеет. Денотативное значение от выбора имени не менялось, но коннотативное значение во многом зависело от того, какое имя ложилось в основу кеннинга. И не исключено, что имя Гевьон вызвало такие ассоциации, которые, с точки зрения скальдов, были неуместны в кеннингах женщины.

В единственном дошедшем до нас мифе о Гевьон сообщается, что она отправилась в Йотунхейм и там родила сыновей от некоего великана. Во всех других известных сюжетах путешествия в Йотунхейм и рождение детей от великанов остается прерогативой богов-мужчин. Более того, боги всегда стараются предотвратить сексуальную связь между богиней и великаном. В мире богов, как и в человеческом мире, мужчинам дозволялось пересекать социальные барьеры в поисках сексуальных партнеров, а женщинам — нет.

Тем не менее Гевьон выпадает из этого традиционного паттерна и в своих поступках уподобляется божествам мужского пола. Быть может, именно из-за этих ассоциаций скальды избегали лишнего упоминания ее имени? Если так, то, возможно, по схожей причине в кеннингах женщины не употреблялось имя Идунн, в свое время похищенной великаном Тьяцци. Ведь в остальном имя Идунн — хранительницы молодильных яблок — прекрасно подходит на роль основы в кеннингах женщины.

В научной литературе по скандинавской мифологии божеств женского пола зачастую подразделяют на две группы. К первой группе относят богинь, ко второй — так называемых «низших женских божеств». Эти «низшие» божества обозначаются собирательными именами: норны, валькирии и дисы. Фюльгьи (точнее, те из них, которые представляли в женском обличье) имеют несколько иной статус, но для удобства их тоже можно причислить к этой категории. Все эти богини связаны с культом предков, или, точнее, культом пра-матерей (см. Mundal 1974, 90 f., 101 ff.)<sup>12</sup>. Иногда их описывают как женщин огромного роста, подчеркивая тем самым их божественный характер.

Из всех этих подгрупп валькирии в наибольшей степени включены в семейную структура

<sup>12</sup> Else Mundal, *Fylgjemotiva i norrøn litteratur*. Oslo, 1974, pp. 90 f., 101 ff.



пантеона — по крайней мере, в «Младшей Эдде». По описанию Снорри, они — служанки Одина, выполняющие женскую работу — подносящие питье воинам в Вальгалле («Видение Гюльви», глава 36). Некоторые основания для такого взгляда на валькирий встречаются и в скальдической поэзии.

Отраженное в письменных источниках различие в статусе между индивидуализированными богинями и коллективными женскими божествами, несомненно, связано с общим отношением к коллективным сверхъестественным силам. Судя по всему, ученые авторы христианского периода рассматривали поклонение духам и коллективным силам как примитивный и невежественный культ. Так, в «Книге Хаука» говорится:

*Sumar konor ero sua vit lausar oc blíndar vm þurft sína at þer taka mat sinn oc færa a rœysar vt eða vndir hella. oc signa land vettum oc eta siðan. til þess at land vettír skili þeim þa hollar vera. oc til þess at þer skili þa eiga betra bu en aðr.*

*Некоторые женщины столь неразумны и слепы к тому, что им потребно, что берут свою пищу, выносят ее на груды камней и в горные пещеры и посвящают духам земли, а затем съедают, чтобы духи земли стали к ним благосклонны и приносили больше удачи в делах по хозяйству<sup>13</sup>.*

Однако вопрос о том, считались ли и в языческие времена духи и коллективные сверхъестественные силы менее могущественными (в своих областях), чем индивидуализированные боги, остается открытым. По всей видимости, дисаблот и альваблот — жертвоприношения коллективным сверхъестественным силам (дисам и альвам) — играли очень важную роль в древнем языческом обществе.

Судя по некоторым пунктам норвежского и исландского законодательства эпохи христианства, поклонение коллективным силам (веттам) было самым стойким пережитком язычества, подававшимся искоренению лишь с большим трудом (см., например, Norges gamle Love 1846–1849, 1, 152, 318, 430; Norges gamle Love 1846–1849, 2, 381; Grágás 1852–1883, 1a, 22; Grágás 1852–1883,

2, 27; Grágás 1852–1883, 3, 24 f., 72, 117, 167, 210, 251, 330). Законы этого типа, скорее всего, были направлены против домашних культов, в которых поклонение коллективным силам, по-видимому, играло более важную роль, чем в общественной религии. Но так или иначе, коллективные сверхъестественные силы несомненно были очень значимы.

Решение о том, кому именно поклоняться — индивидуализированному божеству или коллективным силам, — человек принимал сам, в зависимости от ситуации, от того, что он хотел получить, и так далее. Доказать на основании письменных источников, что боги считались более могущественными, чем коллективные силы, чрезвычайно трудно, а потому разделение на «высших» и «низших» божеств не может быть оправдано относительным могуществом двух этих групп.

В основе упомянутого разделения, по-видимому, лежит тот факт, что боги и богини были индивидуализированными, а коллективные силы — нет. Но мы не вправе утверждать, что это различие считалось важным и в древнескандинавском обществе. В некоторых случаях боги/богини и коллективные силы (*vættir*) упоминаются в таком контексте, что граница между ними стирается. В «Плаче Оддрун» (9) слово *vættir* («духи») производит впечатление, что в эту категорию включаются и богини: *hollar véttir, Frigg ok Freyja, ok fleiri goð* («святые духи, Фригг и Фрейя, и другие боги»). В текстах законов, запрещающих поклонение языческим силам (в том числе, разумеется, и богам), эти силы обычно называются *heiðnar vættir* («языческие духи»). В этом последнем случае словоупотребление может объясняться влиянием христианства, низводившего языческих богов до статуса злых духов, но может и говорить о том, что четкого разграничения между богами и *vættir* древние скандинавы не проводили. Кроме того, как будет показано ниже, есть основания полагать, что богам и коллективным сверхъестественным силам поклонялись в рамках единого культа.

В том, что касается относительного статуса индивидуализированных богинь и коллективных сверхъестественных сил женского пола, мне хотелось бы подчеркнуть несколько моментов, из-за которых четкую границу между «высшими» и «низшими» женскими божествами провести трудно. Прежде всего, индивидуализированных богинь

<sup>13</sup> Hauksbók 1892—1896, p. 167; цитата из сочинения «Описание мира и святая мудрость», провозглашенного в самом тексте проповедью Августина.



(и великанш) тоже иногда называют дисами. Этот эпитет применяется и к Фрейе, и к Скади; кроме того, персонажей женского пола, относящихся к другим подкатегориям сверхъестественных сил, тоже могут обозначать термином «дисы». В итоге создается впечатление, что к категории дис относятся все божества женского пола без исключения. В «Саге об Инглингах» (29) упоминается *dísar salr*, «капище дисы», и если представление о подобном культовом сооружении основано на подлинной традиции, то любопытно, что здесь употреблена форма *dísar* — генитив единственного числа, тогда как в выражениях *dísa blót* («жертвоприношение дисам») и *dísa þing* («собрание дис») используется генитив множественного числа.

Иными словами, в контексте культа женских божеств понятия отдельной, индивидуализированной богини сливается с понятием коллективных женских сил. Четкая граница между *dís* (ед.ч.) и *dísir* (мн.ч.) отсутствует, и аналогичное явление мы обнаружим, взглянув на другие подкатегории коллективных женских сил.

Что касается норн, то в мифах одна или три из них могут индивидуализироваться и приобретать особое имя, но наряду с этим в источниках встречается и представление о норнах как коллективной силе, а именно, о безымянных богинях или духах женского пола, которые приходят к каждому новорожденному и наделяют его судьбой («Видение Гюльви», глава 15).

Так же обстоит дело и с валькириями. В скальдической и эддической поэзии из этой коллективной силы могут выделяться индивидуализированные персонажи, носящие особые имена.

Аналогичная ситуация наблюдается с фюльгьями. У человека или семьи может быть одна фюльгья, а может — несколько или много.

Обращаясь к вопросу о статусе божеств женского пола, мы снова и снова сталкиваемся с тем, что понятия индивидуального и коллективного в этой области сливаются друг с другом. Это верно и применительно к богиням как единой большой группе, и применительно к различным подразделениям коллективных сверхъестественных сил женского пола.

С другой стороны, среди богов мужского пола подобного явления не наблюдается. Условную параллель могут составлять отношения между индивидуализированными богами из рода ванов

и альвами как классом; или между тем богом, которого Эгиль Скаллаgrimссон в строфах из «Саги об Эгиле» называет «богом земли» (*landáss*) и «альвом земли» (*landálfr*), — и категорией *landvættir*, «духов земли». Но в любом случае границы между индивидом и коллективом в ситуации с богами-мужчинами остаются гораздо более определенными.

Что касается женских божеств, то расплывчатой оказывается граница не только между отдельным божеством и группой, но и между богинями и великаншами. Более того, в некоторых категориях женских сверхъестественных сил отсутствует четкое разделение между божественными фигурами и людьми. Так, валькирии изображаются отчасти богинями, отчасти смертными женщинами. Так же обстоит дело и с вельвами, которые могут жить и в мире людей, и среди богов или великанов. И, наконец, словом *gyðia* в древнескандинавском языке может обозначаться и богиня, и жрица, из чего следует, что они в некотором смысле отождествлялись друг с другом.

В случае с норнами отнесение коллективных женских божеств к разряду «низших» кажется особенно спорным. Как божественные силы, наделяющие судьбой и богов, и людей, они по факту стоят выше богов. Но не менее спорны и попытки отделить индивидуальных богинь от группы женских божеств и рассматривать последнюю как нечто «низшее». В каком-то смысле они составляют неразрывное единство. О валькириях обычно говорят как о служанках Одина, однако, пожалуй, более корректно было бы связать их с Фрейей, которая наряду с Одином получала свою долю павших воинов.

Сформулировать тезис, объясняющий взаимоотношения между индивидуальными и коллективными женскими богинями или расплывчатость границ между богинями, с одной стороны, и великаншами и смертными женщинами — с другой, я пока не могу. Но я чувствую, что именно в этой области следует искать ответ на вопросы о характере скандинавских богинь, об их функциональной и культовой роли.

Источник: «*The Position of the Individual Gods and Goddesses in Various Types of Sources*». // *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, ed. by Tore Ahlback. Almqvist&Wiksell International, Stockholm, 1990



Хильда Родерик  
ЭЛЛИС-ДЕВИДСОН  
Перевод: ESGAL

## Дорога в Хель

ПЕРЕВОДЫ

*В этом номере мы продолжаем печать полного перевода книги Хильды Родерик Эллис-Девидсон «Дорога в Хель». Начало можно прочитать в 40–41 номерах «Северного ветра».*

### Похоронные обычаи: данные литературы

*...а брата*

*Я схороню. Прекрасна в деле этом  
И смерть. В гробу лежать я буду, брату  
Любимому любимая сестра,  
Пав жертвою святого преступления.  
Дороже мне подземным угодить,  
Чем здешним: не под властью ли подземных  
Всю вечность мне придется провести?*

Софокл «Антигона»  
(перевод Ф.Ф.Зелинского)

### Кремация и ингумация

Уже в XIII веке Снорри Стурлуссон рассмотрел проблему взаимосвязи между похоронной практикой и верой в жизнь после смерти. Некоторые из его выводов можно найти в часто цитируемом прологе Саги об Инглингах (Ynglinga Saga):

*Первый век называется Веком Сожжения. Тогда всех умерших сжигали, а в их память воздвигали надгробные камни. Но после того, как в Уппсале похоронили Фрейра в кургане, многие правители стали воздвигать в память сородичей курганы не реже, чем ставить камни. А после того, как Дан Гордый, конунг датчан, велел насыпать курган и похоронить себя в нём в облачении конунга и бранных доспехах*

*вместе со своим конём и всей сбруей и разным другим добром, многие его потомки стали делать то же самое, и тогда в Дании начался Век Курганов, а у шведов и норвежцев продолжался Век Сожжения.*

Мнение Снорри достаточно неплохо предвещает археологические данные в части перехода от сожжения к погребению в курганах и распространения труположения в Дании, тогда как в Норвегии и Швеции продолжалась кремация. Однако он вряд ли мог иметь в виду изменения в практике, случившиеся за тысячу лет до него в Римский период; в то время как упоминание Фрейра показывает, что здесь он касается изменений, которые в первую очередь затронули Швецию. Здесь



нам может помочь контекст: абзац встречается не в середине трактата о похоронном обычае, а в кратком перечне источников, которые используются для написания истории королей Норвегии.

Некоторые из этих источников упоминаются явно: песнь Тьодольва «Перечень Инглингов» (Ynglingatal) содержит перечень предков короля Рёгнвальда, и аналогичная работа «Перечень Халейгов» (Háleygjatal) сочинена Эйвиндом для ярла Хакона; труды древних придворных скальдов Харальда Прекрасноволосого и его преемников; и прозаическая работа Ари (Исландца) Мудрого. По его словам, он также опирался на истории мудрых людей, хорошо разбирающихся в прошлом, и на родословные, которые изучил. Именно в середине этого списка находится высказывание о практике похорон. Так как до нас дошли древний *Перечень Инглингов*, как и *Перечень Халейгов*, мы знаем, что, судя по всему, главный интерес для скальдов представляли способ смерти и место захоронения конунгов. Снорри, по-видимому, оказался в замешательстве, посчитав неверным изучение погребальных обычаев прошлого по этим и им подобным источникам, включая те, которые он впоследствии отнёс к первым шведским конунгам. Однако он больше не упоминает о Дане Гордом, очевидно, известном ему из какого-либо не подходящего для его истории источника, возможно, из тех устных преданий, на которые намекает в начале.

Линдквист<sup>1</sup> считает, что предание о Дане является подлинным, основанным на реальной практике в определённой части Дании. Данное Снорри описание удовлетворяет целому ряду раскопанных захоронений в Фюне и Зеландии, где найдены могилы с кремацией, сменившиеся около 800 года курганными захоронениями; в курганах умерших помещали в могильную камеру вместе со снаряжением, а иногда и с сопровождающими их лошадьми, как и описано у Снорри. Вероятно, эти могилы создавались по образцу захоронения Карла Великого, который, как конунг Дан, имел могилу, подготовленную в соответствии с заранее составленным им планом, куда и был помещён сидящим на троне со всеми своими регалиями. Если Снорри знал об этом изменении практики из датских источников — а факт, что в *Саге о Скьёльдунгах*

(Skjöldunga Saga) есть схожий рассказ о Дане, является значимым — он легко мог вставить его, чтобы согласовать с аналогичным переходом от сжигания к захоронению в кургане, обнаруженным в преданиях о древних шведских королях.

Датские источники, безусловно, важны для *Саги об Инглингах* (Ynglinga Saga), но в первых десяти главах, прежде чем Снорри обращается к материалу, предоставленному песнью Тьодольва, в центре его интереса не Дания, не Норвегия, а Швеция. Сага начинается помещением «Великой Швеции» — то есть, самой Швеции среди шведских поселений в России — в сердце известного мира, и в истории Одина и религии, которую он основал на Севере, главный упор делается на Швецию. Там, в землях Сигтунов (fornu *Sigtúnir*), наконец остановился Один после скитаний по Азии, России, Германии и Дании; и именно выбор именования «fornu», а не просто *Sigtúnir*, как указывает Линдквист<sup>2</sup>, подразумевает шведские источники, причём довольно поздние. Кроме того, описанные как характерные для последователей Одина практики таковы, какими видятся из данных археологии, относящихся, в частности, к юго-восточной Швеции. Сообщается, что «*Один постановил, что всех умерших нужно сжигать на костре вместе с их имуществом. Он сказал, что каждый должен прийти в Валгаллу с тем добром, что было с ним на погребальном костре, и пользоваться тем, что он сам закопал в землю. А пепел надо бросать в море или зарывать в землю; а в память о знатных людях надо насыпать курган, и по всем достойным людям надо ставить надгробные камни. Этот обычай долго потом держался*».

Практика захоронения сокровищ была известна в Скандинавии в эпоху Переселения Народов, но нигде не обрела такой популярности, как в юго-восточной Швеции; доказательством служат находки в более поздние времена только в этом регионе кладов со множеством арабских монет и всех видов серебряных, хотя на дальнем западе определённы должны быть в избытке англо-саксонские деньги. Также именно в Уппланде находится больше всего памятных камней, которые иногда стоят попарно или тройками, подтверждая использование множественного числа в описаниях Снорри<sup>3</sup>.

1 Lindqvist, *Fornvännen*, 1920 p. 56 f.

2 Lindqvist, *op. cit.* p. 104.

3 *Ibid.* p. 761.



Тогда очевидно, что именно в Швеции следует искать источник преданий об Одине и сожжении и об Одине и магии; о втором мы более подробно расскажем позже, но, пожалуй, знаменательно, что обе эти стороны вводятся здесь вместе как новые установки, что пришли в Швецию с культом божества. Этот шведский Один, в отличие от предводителя богов, погибающего в Рагнарёк, умирает в своей постели; он отмечен уколом копья перед смертью, так как только с помощью оружия можно достойно войти в мир богов; и его сжигают на погребальном костре в соответствии с его учением:

*Сожжение было великолепным. Люди верили тогда, что чем выше дым от погребального костра подымается в воздух, тем выше будет положение в небесах того, кого сжигают; и он будет тем богаче, чем больше добра сгорит с ним. (Сага об Инглингах, IX)*

Преемника Одина Ньёрда также сожгли, но Фрейра, правившего следующим, после смерти похоронили в кургане и совершали жертвоприношения, пока он там лежал, чтобы в Швеции могли продолжаться хорошие времена.

Что касается конунгов, следующих за Фрейром, текст Снорри, по большей части, принимает версии их смерти, данные Тьодольвом, в качестве объяснений нередко добавляя истории фантастического характера. Иногда, как в случае Фьельнира и Свейгдира, говорится о способе их смерти, но не о похоронах. О тех, о ком информация имеется, сказано однозначно, Ванланди, Домар и Агни после смерти были сожжены, все — на берегу реки; в то время как о Висбуре, Эйстейне и Ингвальде говорится, что их сожгли в домах, первого — его сыновья, и двоих других — враги. Сам Снорри не считал это огненным погребением, но после подробного изучения поэтического стиля Тьодольва Линдквист<sup>4</sup> убедился, что изначальное предание описывает траурную церемонию, на которой конунги были сожжены и умчались к Одину с огнём или с валькирией. Он считает, что оригинальное сообщение в чём-то было неправильно понято уже самим Тьодольвом, работавшим

со шведскими источниками, и более того Снорри, который охотно добавлял путаницы, выдумывая истории, чтобы объяснить неясные места поэмы. Если он прав, у нас есть шесть конунгов вне списка кремированных. В любом случае, согласимся мы с ним или нет, весьма показательно, что оба, и Снорри и Тьодольв перед ним, связали сожжение умерших со шведскими, а не с норвежскими конунгами. Из мелких деталей, которые Снорри самостоятельно добавляет к местонахождению могил ряда конунгов, с вероятностью следует, что он пользовался некоей дополнительной информацией из шведского источника, возможно, того самого, из которого взял описание прихода Одина. О роли погребального корабля Снорри хранит молчание. Лишь в одной из глав он, используя сторонний материал, поведал, как Хаки отправился навстречу смерти в пылающем корабле. (*Сага об Инглингах*, XXIII)

Вне *Саги об Инглингах* (Ynglinga Saga) Снорри даёт подробное описание кремации в мифологическом обрамлении, когда в *Младшей Эдде* (Prose Edda) описывает похороны Бальдра. В работе датского историка Саксона Грамматика также есть ссылка на эту практику, как одну из признанных после битвы; описание смерти в пылающем корабле есть в латинской версии утраченной *Саги о Сьёльдунгах* (Skjöldunga Saga); развёрнутое описание церемоний сожжения есть в Старшей Эдде в связи с похоронами Сигурда и Брюнхильд; и отдельные ссылки на сожжение как на установленный обряд есть в *Речах Высокого* (Hávamál). Эти отрывки очень важны и будут рассмотрены позже, по причине свидетельств о погребальных кораблях или человеческих жертвоприношениях, которые содержит большинство из них.

В песне Тьодольва говорится, что норвежских конунгов укладывали в курганы. Конечно, этот обычай произвёл глубочайшее впечатление на старонорвежскую литературу, потому что, за исключением *Саги об Инглингах* (Ynglinga Saga), прозаические саги в целом предполагают, что ингумация — единственный способ утилизации мертвых, и что захоронение в кургане — нормальная практика в дохристианские времена. Память о кремации, похоже, сохранилась в них исключительно как о способе утилизации мертвецов, которые после смерти не станут лежать спокойно

<sup>4</sup> Lindqvist, *Fornvännen* 1921, p. 138 f. Noreen (*Mytiska Bestandsdel i Ynglingatal*, Uppsala, 1892, p. 211 f.) ранее предполагал, что Ванланди следует идентифицировать с Висбуром, и что песня следовало бы читать как описание сожжения конунга в его корабле.



или же создали при жизни столько проблем, что уничтожение огнём на похоронах кажется единственным средством для предотвращения посмертных «прогулок» из могилы. Церемония возложения покойных в курган часто описывается в *Сагах об Исландцах* (Íslendinga Sögur). Как правило, умерших мужчин или женщин снабжали сопровождающим инвентарём, иногда могли убить и лошадь человека ему в компанию, тогда как иногда его могли положить в корабль внутри кургана. Долгом родственников и друзей считалось уложить умершего в могилу и присутствовать при закрытии кургана, после закрытия они, как правило, возвращались домой на поминки, хотя их после погребения могли и отложить на долгое время. Рассказывается, что иногда вместо кургана на месте смерти или возле дома покойного воздвигали «условную могилу»; а некоторых людей, в частности, преступников или жертв насильственной смерти, хоронили под насыпной грудой камней<sup>5</sup>.

Представляется исключительным случай, когда при умершем нет скарба. В *Саге об Эгиле* (Egils Saga, LVIII) Скаллагрима укладывают в курган вместе с конём, оружием и кузнечными инструментами, и подчёркнуто, что он не получил никакого другого имущества. Причина этого понятна, потому что на протяжении всей саги тонко подмечен корыстный нрав его сына Эгиля, который руководил похоронами; хотя даже Эгиль не позволит похоронить своего горячо любимого брата без какой-то доли сокровищ и отдаёт подарок конунга — два изящных золотых браслета — чтобы оставить в могиле (LV). В *Саге о людях из Лососьей долины* (Laxdæla Saga, XXVI) также отмечено, что Хёскульда похоронили без какого-либо богатства, и отсюда совершенно ясной становится подлость сыновей и их нежелание устроить отцу достойные похороны. В одной из *Саг о Древних Временах* — *Саге о Фридтьове* (Fornaldar Sögur Friðþjófs Saga, I) считается необходимым, чтобы конунг отдал специальные распоряжения сыновьям, запрещающие класть сокровища в его могилу. Сопровождающий инвентарь может отсутствовать только по какой-либо веской

причине, как например в *Саге о Ньяле* (Njáls Saga, LXXVIII) копьё Гуннара не кладут в курган, потому что его мать требует, чтобы оно было использовано для мести. В обычном обряде покойника укладывали в могилу с его самыми заветными вещами и богатством в виде серебра или ценных предметов. Один из многих примеров — Храфнкеля кладут в могилу с большим богатством, доспехами и копьём, как говорится в саге о нём (XX); самому Эгилю, умершему незадолго до введения христианства, досталось оружие и лучшая одежда, поскольку он ещё до смерти потерял право распоряжаться имуществом<sup>6</sup>; а могилу колдуньи в Саге о людях из *Лососьей долины* (Laxdæla Saga, LXXVI) опознали по захороненным вместе с ней броши и жезлу, последний обозначал её профессию.

Любимый сюжет саг — проникновение героя в курган за спрятанными внутри сокровищами, и, если в этот раз ему удаётся преодолеть сопротивление мёртвого стража, попытка того стоит. В *Саге о Греттюре* (Grettis Saga, XVIII) так вскрывают курган Кара Старого и обнаруживают мёртвеца, сидящего на стуле рядом с останками коня и множеством сокровищ, это изложение соответствует описанию мёртвого человека, сидящего в вертикальном положении в Вендельской могиле, и тому, что конунга данов усаживают на престол в *Саге о Скьёльдунгах* (Skjöldunga Saga). Ещё ближе к Венделю описание кургана Соты в *Саге о Хардаре* (Harðar Saga, XV), где мертвец, у которого похитили сокровища и кольцо, сидел в корабле. В *Книге о взятии земли* (Landnámabók II, 8) мы находим вису, описывающую подвиг человека, ограбившего курган Торарина Корни; там же есть другая история (III, I) успешной попытки грабежа кургана знаменитого короля Хрольфа и похищения его меча<sup>7</sup>. Эти подвиги грабителей могил почти всегда происходят в Норвегии, где, конечно, больше причин для грабежа могил, чем в Исландии. В описании в сагах сокровищ, похороненных в курганах, мы обнаруживает представление, что покойник в могильном кургане ревностно следит за своим имуществом.

5 Обнаруженные каменные кучи (каирны) датируются эпохой Викингов и имеют очень длинную предысторию. Плоские могилы, видимо, принадлежат христианским временам, хотя есть отдельные примеры, что они могли быть и раньше. По этому вопросу см. Almgren, *Vikitigatidens grafskick*. (Nordiska Studier til. A. Норун, Uppsala, 1904), p. 334 f.

6 *Egils Saga*, LXXXV.

7 Однако Скеggi не был так удачлив, когда попытался добавить меч слуги Хрольфа, Бёдварда Бьярки, к своей коллекции трофеев. См. *Harðar Saga Hr. III*, подкреплённую такой же версией в *Landnámabók* (Hauksbyk: *Landnámabók Íslands*, Copenhagen, 1925, p. 95 (note)).



В сагах курган рассматривают не только как жилище для мертвеца и склад его сокровищ, но также и как предмет чести для покойного, то, что увековечивает его память. Эту идею мы находим выраженной у Снорри в его описании кремации; курганы, так же как памятные камни, говорит он, создавали в Швеции в память о покойном, если тот такую репутацию заслужил. Она также ясно показана в англо-саксонской поэме **Беовульф** (Beowulf), где курган так же насыпают после обряда сожжения:

*Приказываю моим прославленным воинам после сожжения насыпать благородный курган на морском мысе. Это должен быть памятник моему народу, пусть высится эта башня на Узльс-Несс, чтобы проходящие морем в последующие дни звали его Курганом Беовульфа, когда они торопят свои высокие ладьи в туманном море (2802–2808).*

Кажется, в сагах сохраняется нечто из той же концепции. Очевидно, что курганы создают в качестве удобных и долговечных мемориалов погибшим; в **Книге о взятии земли** (Landnámabók) собрано и тщательно записано местоположение курганов умерших поселенцев. Однако обязанность живых отдавать эту честь своим погибшим является крайне серьёзной:

*«Мы все обязаны оказать честь человеку, который умер, и сделать его погребение насколько возможно достойным, и положить его в курган»,* — говорит кто-то в **Саге о Гисли** (Gisla Saga, XIII), и, хотя слова произносятся иронически, настроение их прозрачно для близких. Если эти обязанности по отношению к мёртвому пренебречь, то ожидают значительные неприятности. После битвы на пустоши в **Саге о Храфнкеле** (Hrafnkels Saga, XVIII) Сэм возвращается, чтобы насыпать курган над братом и всеми, кто пал с ним. В **Саге о Ньяле** (Njáls Saga, LXXVII) люди, убившие Гуннара, на самом деле вернулись, чтобы просить у его матери позволения насыпать на её земле курган над двоими убитыми из своего отряда; запрос был сделан официально и смиренно, и она разрешила им. В **Саге о людях из Сварвардалля** (Svarfdæla Saga, VI), когда брат Торстейна умирает в море, тот немедленно встаёт у ближайшей пристани и идёт на переговоры с живущими там:

*Торстейн сказал: «Я хочу, чтобы вы одолжили свой зал для меня и моих людей. Я хочу устроить с вашего позволения поминальный стол для моего брата и положить его в курган здесь. Я с удовольствием заплачу за это деньги, так что вы не пострадаете. Ярл сказал, что он охотно это разрешает».*

Это экстремальный пример важности, придаваемой созданию кургана над умершим.

Только убитых, подобно жертвам Тьёстольфа и Хрута в **Саге о Ньяле** (Njáls Saga, XVII), покрывали камнями и дёрном вместо кургана; Храфнкель нагромождает каирн над мальчиком, которого он вынужден убить во исполнение своего обета (VI). В **Книге о Взятии земли** также говорится, что определённого рода люди, убитые в бою, должны получить каирны, нагромождённые над ними, и так же ведьм и колдунов забивали камнями до смерти за их преступления, как Коткеля и Грима в **Саге о людях из Лососьей долины** (XXXVII), или если убивают друг друга маги, как две соперничавшие ведьмы в **Саге о Хёрде** (Harðar Saga, XL).

Саги и **Книга о взятии земли** (Landnámabók) дают много информации о местах, выбранных для захоронений. Курган может быть насыпан в месте, где человек встретил свою смерть. Может быть выбран пустынный мыс с видом на море; обычное объяснение саг — при таком расположении менее вероятно, что опасный характер покойника способен причинить зло. В **Саге о людях с Песчаного берега** (Eybyggja Saga, XXXIV) тело Торольва Скрюченная Нога переместили к мысу, после того как тот побродил по округе, тогда как в **Саге об Эгиле** (Egils Saga, LVIII) Эгиль выбирает подобное место для могилы своего отца, который, по-видимому, исходя из приготовлений, предпринятых при его смерти и похоронах, считался персонажем достаточно беспокойным. Этот обычай, однако, мог быть одним из воспоминаний о более ранних временах; курган Беовульфа поставили в точно таком же месте с объяснением, что он будет виден морякам в море и так его славу станут постоянно помнить. С другой стороны, ряд конунгов в **Саге об Инглингах** (Ynglinga Saga) сожгли и в память о них поставили камни на берегу реки. Происходило ли так из-за первоначальной веры в путешествие мертвецов по воде — вопрос, который будет обсуждаться позже, но мы можем вкратце припомнить



сообщение Снорри, что по указанию Одина прах умерших можно захоронить в земле или отпустить в море. Многие поселенцы, говорится в *Книге о Взятии земли* (Landnámabók), лежат в курганах неподалеку от мест, где они жили; рассказывается, одного из них даже похоронили во дворе.<sup>8</sup> В *Саге о людях из Лососьей долины* (Laxdæla Saga, XVII) мы видим Храппа, требующего своих похорон в самом доме, под дверью из жилой комнаты. Представляется, что у части живых не существовало тенденции остерегаться курганов, но лишь в случае буйного нрава покойных, которым не лежалось бы в могиле, предпринимались все попытки, чтобы держать их подальше от человеческого жилища.

Сожжение мёртвых в сагах практиковалась только для того, чтобы уничтожить опасный труп, который иначе причинил бы вред живым. В *Саге о людях с Песчаного берега* (Eyrbyggja Saga, XXXIV, LXIII) Торольв Скрюченная Нога покидал свою могилу в кургане и выходил по ночам убивать людей и животных; его сын сначала пытался успокоить его, перенеся тело в более удалённую могилу, и когда это оказалось бесполезным, его, наконец, откопали и сожгли в пепел, а пепел выбросили в море. В *Саге о Греттире* (Grettis Saga, XXXIII) подобная неприятность вызвана мёртвым Гламом; Греттир одолел его в страшно тяжёлом поединке, и затем вместе с хозяином дома, которого тот мучил, отрезал голову, а тело сжёг до холодной золы. Одд в *Саге о людях из Лососьей долины* (Laxdæla Saga, XVII) подобным образом обходится с Храпом, и говорится, что после того, как прах бросили в море, больше никто не имел с ним неприятностей. В *Саге о людях из Флои* (Flóamanna Saga, XIII) тело мёртвой женщины, которая по понятиям своего времени была ведьмой, вело себя беспокойно по дороге на похороны, пока носильщики, не способные нести её дальше, не устроили погребальный костер и не сожгли останки на месте. Мы можем быть уверены, что этот обычай не умер с язычеством. В той же саге район в Гренландии «населяло» некоторое количество человек, умерших от таинственной эпидемии, и Торгильс, хоть был христианином, прибег к обычному средству, и трупы выкопали и сожгли, и «с того времени не было никакого вреда,

*причинённого их хождением»* (XXII). Тот же способ применялся в Европе вплоть до XVIII века и, вероятно, позже в отношении вампиров.<sup>9</sup>

Таким образом, разделение погребальных обычаев, сделанное Снорри, на сожжение мёртвых и погребение в курганах, встречается и в древнескандинавской литературе. Записи о сожжении обнаружены лишь для отдельных шведских конунгов, некоторых богов и некоторых героев поэзии. Именно погребение в курганах является обычаем, сохранённым в сагах Исландии, и, по-видимому, сведения о норвежских королях точно так же не содержат упоминаний о кремации покойников, хотя из данных археологии мы знаем, что она практиковалась до конца языческих времен. Однако, согласно нашему нынешнему уровню знаний, факт, что сожжение умерших рано ушло из западного прибрежного региона Норвегии и никогда не достигло Исландии, может объяснить акцент на курганном труположении в имеющейся у нас прозаической литературе. Речь оратора на Фростатинге в *Саге о Хаконе-годи* (Hákonar Saga Góða, XV), по общему признанию, отсылает ко временам сожжения, что были прежде времён похорон, но здесь возможна интерполяция самого Снорри, поскольку это слишком хорошо согласуется с его заявлениями в предисловии. Однако мы обнаружим, что практика кремации описывалась помимо прозаической литературы, и встретим её, когда будем рассматривать сообщения о погребальных ладьях и человеческих жертвоприношениях.

*Продолжение следует...*

<sup>8</sup> Lndn, I, 17, 1, 21, p. 51; II, 7, p. 65; IV, 10, p. 188; V, 13, p. 244; II, 14, p.81.

<sup>9</sup> E.g. from Greece: de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant (Lyons, 1717), 1, p. 1581 f.



Эдред ТОРССОН  
Перевод: Дмитрий ДАММЕР

# A Book of Troth

ПЕРЕВОДЫ

*Мы продолжаем печатать переводы исследования Эдреда Торссона «Книга Трота». Предыдущие главы можно найти в 29-40 номерах «Северного ветра». Текст печатается с сокращениями.*

## Глава XXIV

### Инструменты и обстановка

При проведении ритуалов и обрядов трота практику понадобится минимальный набор инструментов. В идеале эти предметы должны использоваться только для священных целей, но, как правило, их можно заменить обычной домашней утварью, особенно поначалу. Помните: необходимо начать работать и продолжать работать. Важно проводить обряд благословения, именно проведение такого обряда с освящением инструментов и оружия повышает их качество. Если перед нами стоит выбор: работать со священным предметом или не работать вовсе, ответ здесь один — работать!

Если вы действуете группой, вам понадобятся специальные инструменты, потому что символическое и трансперсональное качество предметов самих по себе помогает сделать обряд осмысленнее. Именно по этой причине более приемлема «домашняя» утварь.

В этой главе мы коснемся предметов, используемых в ритуальной работе, а также общей обстановки работы и наилучшего времени для проведения обрядов. Также мы отсылаем читателя к девятой главе *Священный Год*<sup>1</sup>, где детально описан сакральный календарь.

### Инструменты

Ниже мы опишем инструменты, которые используются в большинстве работ. В особых случаях пользуются другими, но их мы обсудим позднее.

Во время любой работы следует носить символ молота. Множество последователей асатру носят Молот Тора или схожие знаки в повседневной жизни. Ежедневное ношение этого знака само по себе уже является ритуалом, поскольку мысли практика направляются в сторону защиты, здоровья, благополучия и удачи, привлекая их в жизнь человека. Для поддержания этих мыслей можно создать словесную формулу — она поможет вам изменить вашу жизнь и добиться необходимых целей.

В любом месте, где идет священная работа, следует установить алтарь. Он может находиться внутри или снаружи помещения. Внутренние алтари (так называемые «стойла») обычно делают из дерева (часто для этой цели подходит небольшой стол), и в идеале их размеры составляют 30х30 см. Лучше всего, если этот предмет используют только для священных целей. Алтарь на открытом воздухе чаще всего сооружают из камня.

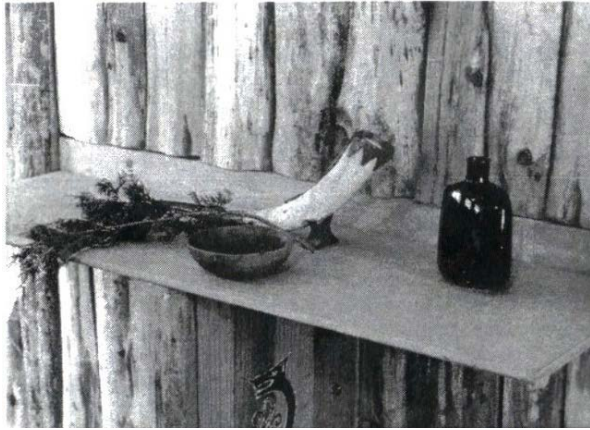
Тем не менее внутренний алтарь можно передвинуть за дверь, если это диктуется условиями ритуала.

На алтаре обычно размещают четыре предмета: 1. Рог или чашу; 2. Благословляющую

<sup>1</sup> Главу «Священный год» можно прочитать в 35 номере «Северного ветра».



чашу; 3. Веточку вечнозеленого дерева; 4. Сосуд с жидкостью (обычно мед, эль, пиво или яблочный сок) — расположенных так, как показано на рисунке.



Рог — традиционный сосуд, из которого пьют священный напиток во время ритуала благословения. По желанию его можно заменить церемониальной чашей или кубком.

Благословляющая чаша должна быть сделана из дерева и быть достаточно большой, чтобы вмещать, по крайней мере, половину содержимого кубка или чаши. Для ритуалов, проводимых в помещении, нужно обзавестись дополнительной чашей, стоящей на полу в западной части алтаря. Она нужна для того, чтобы выливать в нее содержимое рога, которое в ритуалах, проводимых на открытом воздухе, просто выливают на землю. Содержимое чаши, в свою очередь, торжественно выливают на землю по завершении ритуала.

Веточку нужно срезать с хвойного дерева или куста. Обычно она просто лежит на земле или в дополнительной чаше, обозначая место, куда выльют оставшуюся жидкость. Она также используется для окропления алтаря и собравшихся священным напитком — то есть свершения самого благословения.

Сосуд с жидкостью для благословений должен быть особенным. Как правило, его наполняют медом, элем или пивом перед тем, как пустить по кругу. Делают такой сосуд обычно из глины.

Таковы базовые инструменты для проведения благословений и ритуалов.

## Условия для работы

Проводить ритуалы можно как в помещении, так и на открытом воздухе. Как уже было сказано ранее, одни ритуалы совершают внутри дома, а другие традиционно проводят на природе. Это общее правило, и поэтому вполне естественно, что церемонии зимней половины года проходят дома, а летние — снаружи.

Домашние ритуалы лучше всего совершать на специальном алтаре, используемом только для этой цели и стоящем на особенном месте в доме. Лучше всего, если он служит постоянным алтарем. Также можно хранить все нужные предметы в специальном месте и доставать их при необходимости проведения того или иного обряда.

Ритуалы на открытом воздухе лучше всего проводить, если есть возможность, на собственном дворе — с точки зрения сакральной значимости это поистине незаменимое место. Но подойдут и другие места: парки, леса и поля. Впрочем, преимущество установки алтаря на личной земле очевидно. Даже камни, на которых проводят священные обряды, обретают с каждым разом все большую силу. Со временем они сами становятся священными. Однако работа на открытом воздухе с природными объектами и переносным деревянным алтарем тоже вполне приемлема.

## Выбор времени

В девятой главе мы поместили традиционное расписание великих и малых благословений годового круга. Обращаю внимание читателя на приблизительность этих дат и на то, что часто они диктуются местными условиями и традициями. В современном троте не менее чем в древности актуально пользоваться гибким и локально определяемым временем проведения ритуалов. На это есть несколько причин, часто обусловленных скорее социо-экономическими факторами, чем природными циклами. В современном мире социо-экономические факторы для нас имеют не меньшее значение, чем для наших предков природные. На самом деле работают они почти также, действуя как циклы воспроизведения средств к существованию. Этот момент стоит принять во внимание, выбирая время для священных обрядов.



Также надо иметь в виду соотношение желаемого и доступного времени проведения обряда. Если какое-то событие требует нескольких часов на подготовку и проведение, неразумно проводить его посреди недели, когда большинству участников завтра идти на работу. Когда вы работаете один, это можно не учитывать.

В целом есть три способа определить время совершения обряда: 1. Традиционное / механическое время (определяемое движением небесных тел — солнцестояние, равноденствие и так далее) 2. Традиционное / естественное — например, местный обычай проведения Остары в первую пятничную или субботнюю ночь / утро после появления малиновки или первых фиалок) и 3. Общее время, определяемое движением небесных тел, для выявления наиболее подходящего для всех участников момента. ◆◆

*Продолжение следует...*



# Мудрость воронов Одина

## Чему мы сегодня можем научиться у Хугина и Мунина?

Филип ЛЮФОЛЬК

Перевод с английского:

Анастасия ТИШУНИНА



### ВВЕДЕНИЕ

*Персонажи скандинавской мифологии загадочные вороны Хугин и Муниин привлекают внимание как учёных, так и простых любителей. Эти вороны — верные спутники Одина, хранители мысли и памяти, глаза и уши Всеотца в нашем мире. В этой статье мы заглянем поглубже в их образы, а также исследуем их актуальность в современном контексте. Рассмотрим их символизм в восприятии носителей скандинавской языческой культуры, упоминания в литературе и искусстве, а также попытаемся выучить вечные уроки, которые Хугин и Муниин могут преподать нам сегодня.*

### Хугин и Муниин: Вороны Одина. Загадка их имён и ролей

Возможно, вы слышали о том, что у Одина были спутники — два ворона. Хугин, что означает «мысль», и Муниин, что означает «память», — нечто больше, чем обычные птицы. Они служат Одину глазами и ушами, каждый день летают они по миру и собирают ценные сведения. А ночью они докладывают Всеотцу всё, что узнали. Некоторые исследователи, однако, утверждают, что корень имени «Муниин» может также означать «желание» или «воля», в то время как корень имени Хугина может иметь очень много разных значений от «мысли» до «храбрости» или даже «души». Здесь

встаёт вопрос о том, были ли воронам даны эти имена изначально, до того, как их образы приобрели конкретные ассоциации с памятью и мышлением у древних скандинавов.

Несмотря на неопределённость, связанную с точным значением их имён, ясно одно: Хугин и Муниин олицетворяют некие интеллектуальные способности. Непоследовательное написание древнескандинавских имён Huginn и Muninn с одной или двумя буквами «n» лишь повышает уровень сложности дискуссии. Это несоответствие связано с тем, что разные формы встречаются в разных контекстах, а также с различием между именительным и винительным падежами



в древнескандинавском языке, что приводит к различиям в окончаниях.

Глубокую связь между Одином и воронами можно проследить по визуальным изображениям, датируемым VI и VII веками нашей эры. Одина в древнескандинавской литературе часто именуют «богом-вороном», что ещё больше подчеркивает важную роль Хугина и Мунина в мифологии.

Что же на самом деле символизируют эти птицы, и как их имена воплощают суть их роли в древнескандинавской картине мира? В то время как ответы на эти вопросы остаются окутанными тайной, одно можно утверждать наверняка: Хугин и Муниин продолжают будоражить нашу фантазию и предлагают новый взгляд на пёстрый ковёр сюжетов скандинавской мифологии.

### Символизм Хугина и Мунина

Хугин и Муниин представляют собой нечто большее, чем просто мысль и память; они воплощают в себе самую суть мудрости и знаний древних скандинавов.

Мудрость и знания высоко ценились в древнескандинавском обществе. Ежедневные полёты воронов Всеотца по миру и их неустанное стремление докладывать Одину обо всём подчёркивали, как много известно и подвластно этому богу. Тесная связь между мышлением и памятью подчёркивает важность этих интеллектуальных способностей в жизни скандинавов.

Вороны занимали особое место в скандинавской культуре. Увидев их на поле боя, скандинавы понимали, что это сам Один наблюдает за ними. Ассоциация между воронами и полем битвы ещё больше подчеркивает важное значение образов Хугина и Мунина.

Существуют интерпретации, согласно которым роль воронов в скандинавской мифологии может быть связана с ритуальными практиками. Способность Одина посылать в путь свои мысли и разум в обличье Хугина и Мунина можно отождествить с ритуальными путешествиями в состоянии транса, когда сознание отправляется на исследование других сфер. Эта связь с духовным миром добавляет символизму Хугина и Мунина ещё один уровень глубины.

В германском мире символика ворона вышла за рамки скандинавской мифологии. У многих

знаменитых воителей было знамя с изображением ворона как символа удачи и духа-хранителя. Также считалось, что вороны способны менять свой облик, что ещё больше подчёркивает их мистическую природу.

Словно являясь частью самого Одина, Хугин и Муниин служили его глазами и ушами в мире, отражая его связь с интеллектом и мудростью.

Изучение богатой символики Хугина и Мунина заставляет нас задуматься о глубоком влиянии этих воронов на скандинавский мир и о вневременной мудрости, которую они продолжают передавать. Хотя мы можем задаваться вопросами, какие же тайны хранят эти загадочные птицы и как они продолжают формировать наше понимание скандинавской мифологии и культуры, ответы могут быть такими же неуловимыми, как и сами вороны. Тем не менее, поиск знаний стоит того.

### Хугин и Муниин в литературе и искусстве: по следам воронов в истории

Загадочные вороны Одина оставили свой след не только в скандинавской мифологии, но и в литературе и искусстве. Их присутствие в древних текстах и художественных изображениях даёт представление о культурном значении этих таинственных птиц.

Хугина и Мунина можно найти как в Поэтической, так и в Прозаической Эдде, двух наших важнейших источниках сведений о скандинавской мифологии. В «Поэтической Эдде» Один выражает опасение, что Хугин и Муниин могут однажды не вернуться из своих ежедневных полётов, что указывает на его глубокую связь с птицами. В «Прозаической Эдде» Один упоминается как «вороний бог» и описывается, как вороны сидят у него на плечах и рассказывают ему о том, что узнали. В Heimskringla или «Круге Земном», другом важном древнескандинавском письменном источнике, упоминается, что Один наделил Хугина и Мунина даром речи.

Искусство эпохи викингов также даёт нам некоторые образы Хугина и Мунина. Следует упомянуть несколько интересных находок: одна из них — это статуэтка из золота, изображающую человеческую фигуру в окружении птиц, возможно, портрет самого бога Одина с его воронами.



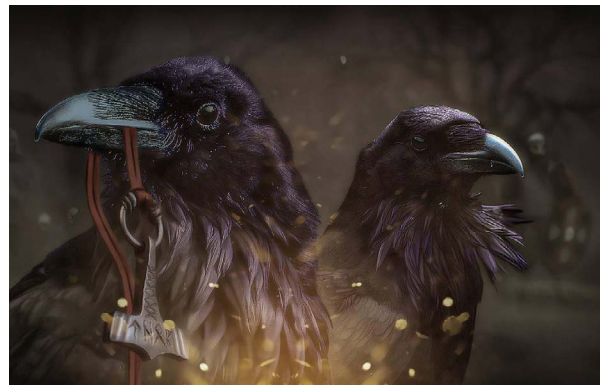
Другая представляет собой пластину шлема, на которой изображена фигура в шлеме с двумя птицами, которая была интерпретирована как Один в сопровождении Хугина и Мунина. Германские броши железного века в форме птичьих фигур и фрагменты гобелена из Осеберга с изображением двух парящих чёрных птиц также трактуются как возможные изображения Хугина и Мунина. Крест Торвальда, каменный крест с острова Мэн, изображает бородатого человека с большой птицей на плече, возможно, это также Один с Хугином или Мунином.

Рассматривая упоминания Хугина и Мунина в литературе и изобразительном искусстве, мы можем глубже понять их значение для культуры и то непреходящее очарование, которое они нам внушают. И ещё больше оценить влияние, которое они оказали на скандинавскую мифологию и историю.

### **Хугин и Муниин в современном контексте: актуальность образов Воронов сегодня**

Можете ли вы представить, как древняя мудрость Хугина и Мунина, воронов Одина из скандинавской мифологии, до сих пор находит отклик в современном мире? Исследуя современный контекст образов этих птиц, мы раскрываем вневременную актуальность мифологии для понимания истории и культуры человечества.

Хугин и Муниин, олицетворяющие мысль и память, напоминают нам о важности сохранения



и изучения древней мифологии. Изучая сюжеты и символы прошлого, мы получаем ценную информацию о верованиях, существовавших на протяжении тысячелетий. Это понимание не только обогащает наше знание истории, но и помогает нам понять культурную эволюцию, которая сформировала мир, в котором мы живём сегодня.

В современном быстро меняющемся мире, где информация легко доступна и всегда под рукой, образы Хугина и Мунина служат напоминанием о необходимости ценить мудрость и знания, которые передавались из поколения в поколение. Истории и мифы прошлого могут дать ценные уроки, которые помогут нам ориентироваться в сложностях современной жизни.

Чтобы мудрость прошлого не затихла в суете настоящего, нам необходимо извлечь уроки из древних сказаний и помочь им направлять нас в будущем. Поиск ответов на вопросы прошлого — это путешествие сквозь время с погружением в богатую человеческую историю и культуру, которые сформировали наш мир.

---

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

*Мудрость Хугина и Мунина, воронов Одина из скандинавской мифологии, продолжает находить отклик в нашем современном мире. Как символы мысли и памяти они напоминают нам о важности сохранения традиций и изучения прошлого для получения ценных сведений. Изучая сюжеты мифов и участь на них, мы можем ориентироваться в сложностях сегодняшней жизни и быть уверенными, что мудрость прошлого не затеряется в шуме современности.*

---



## «Уморительная» новинка от Amon Amarth

РАНХИЛЬД  
(Мария ЮЛИНА)



**И**МЕННО с такого прилагательного начинается большинство новостей о выходе нового ремикса на композицию HEIDRUN из альбома 2022 года The Great Heathen Army. Я же, пожалуй, озаглавлю новость «Пришла беда откуда не ждали». Надо сказать, что преданными фанатами, несмотря на всю их бесконечную любовь к Amon Amarth, этот альбом и так был воспринят достаточно прохладно (и под преданными фанатами я имею в виду прежде всего себя), а тут еще и старичок Йохан решил всех удивить и выпустил ремикс на одну из самых удачных композиций альбома. И не просто какой-то там скучный ремикс, а с настоящим козлиным вокалом.

Но начнем с хорошего, можно даже сказать, прекрасного. И имя прекрасному — клип на композицию HEIDRUN, который увидел свет 4 августа 2023 года<sup>1</sup>. Видеоряд начинается неожиданно. А именно сводкой новостей о гибели всей группы в результате взрыва на одном из концертов.

<sup>1</sup> Amon Amarth HEIDRUN  
<https://www.youtube.com/watch?v=tGeSEbYzhBU>







Вместе с клипом группа выпускает мини-альбом HEIDRUN, состоящий из четырех композиции. Первая — ремикс без особых сюрпризов, честно говоря, даже не совсем понятно, в чем состоит отличие от оригинала 2022 года, вторая — живое исполнение трека на фестивале Graspop (Бельгия, 2023 год), третья — еще одно концертное исполнение, на этот раз Put Your Back into the Oar на фестивале Hellfest (Франция, 2023). К слову говоря, запись выступления Amon Amarth с этого фестиваля — еще одно видео, крайне рекомендованное к просмотру<sup>2</sup>. Размеры и размах слэма, а также эпичность происходящего поражают и заставляют мучиться белой завистью к присутствующим там лично.

И вот, наконец, мы и подошли к «беде, откуда не ждали», анонсированной в начале статьи. Четвертой композицией мини-альбома является Heidrun (Goat Remix), для которой группа записала блеяние козы (или козла?), нарезала его на различные ритмические рисунки и наложила на инструментальную часть песни. Исполнение тут же окрестили «чертовски фееричным». Журнал REVOLVER пишет: *«Это звучит так, как будто козел украл микрофон фронтмена Йохана Хегга и начал излагать свою собственную точку зрения»*<sup>3</sup>. Прямо скажу, при всей своей безусловной любви к Амонам и отдельно к мифологическому строению мира — идея отклика в моей душе не нашла. Более того скажу, дослушать до конца композицию мне так ни разу и не удалось. Очень напоминает звуки детской говорящей книжечки «Кто как говорит?», как если бы напротив картинки с козой заклинило кнопку.

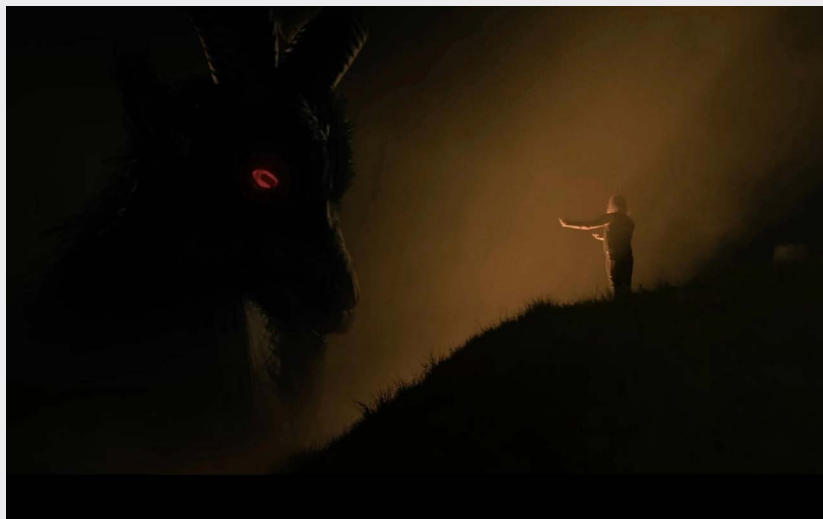
В сухом остатке, все фанаты, конечно, остались в плюсе. Шикарный клип, парочка качественных живых записей, а музыкальными шутками исполнители еще со времен Моцарта балуются.

А мне остается в очередной раз поднять рог за здоровье любимой группы и поделиться с вами «живыми» фотографиями концерта Amon Amarth, который прошел 9 сентября 2023 года в Калифорнии.

RAISE YOUR HORNS!

<sup>2</sup> Amon Amarth Hellfest, 2023 <https://www.youtube.com/watch?v=t631BuWZC9g>

<sup>3</sup> <https://www.revolvermag.com/music/amon-amarth-actual-goat-vocals-hear-hilarious-new-heidrun-remix>







# Волшебная датская сказка

## Как Кристоффер из Драгсхольма тролля перехитрил

*Из книги «Что всего дороже. Сборник скандинавских народных сказок». 1969 год*

На острове Зеландия посреди Драгсхольмского леса стояла высокая гора. Жил в той горе старый тролль, и наводил он страх на всю округу. И в дневную пору обходили люди это место стороной, а уж в сумерки и вовсе носу туда не казали. Правда, иной раз и выпадала нужда какому-нибудь путнику миновать троллеву гору. Тогда он плевал трижды через плечо и кидал в сторону горы горсть соли. Толкуют в народе, что нет вернее средства от нечистой силы, чем соль. Только и она, видно, не всегда помогает, потому что много народу загубил в том лесу тролль.

Немало лет лютовал он этак, а все ж и ему конец пришел. И одолел его умом да смекалкой крестьянский парень, сын бедной вдовы.

Вот как все вышло.

Звали парня Кристоффер, и жил он с матерью в худом домишке на лесной поляне неподалеку от троллевой горы. Скучно они жили, только и богатства было у них, что тощая коровенка, да и той корову не хватало. День-деньской, бывало, режет Кристоффер траву серпом, чтобы запастись скотине сена на зиму. А летом выгонял он корову на лужайку пастись. Только много ль травы на лужайке? Пощиплет корова то тут, то там, а брюхо-то у нее все равно пустое. Уж сколько раз порывался Кристоффер погнать корову подале в лес попасть, да вдова все не пускала. Боялась она, как бы тролль и парня, и скотину не сгубил.



Вот раз ослушался Кристоффер матери и забрел с коровой в лесную чащобу. «Зря мать меня троллем пугает, — подумал он. — Его-то небось и в помине тут нет».

Шел он так час, другой — глядь, открылась ему широкая поляна, а на поляне — высокая гора. И трава тут была до того густая и сочная, что любо-дорого поглядеть. Коровенка сразу на траву накинулась, а Кристоффер развалился на лужайке и давай на рожке наигрывать.

Вдруг загулял по лесу ветер, загрохотал гром, гора расступилась — и вылез из нее тролль. А был он до того страшный, что и сказать нельзя. Руки что бревна, борода по земле стелется, голова в тучи упирается.



Увидел тролль Кристоффера да как закричит громовым голосом:

— Ты откуда явился?!

А Кристоффер ни жив ни мертв стоит и слова вымолвить не может. Насилу-то перевел он дух и отвечает троллю:

— И... и... из д... д... дому...

— А дом твой где?

— Н-н-н-а оп-п-п-ушке...

— А сюда зачем пожаловал?

— Да вот... корову пасти...

Услышал это тролль и вовсе взбеленился. Шипит, урчит, фыркает, ногами топчет, кулачищами трясет.

— Ишь что удумал! — кричит он. — Корову на чужом лугу пасти! Забирай свою скотину да улепетывай отсюда подобру-поздорову! А попадешься еще раз — на себя пеняй. На куски разорву! За самые тучи зашвырну!

Вытянул Кристоффер корову прутиком по спине, и пустились они оба во всю прыть наутек.

А как вернулся парень домой — стало ему совестно, что тролль на него такого страха нагнал. И надумал он тролля перехитрить.

На другое утро собрался он опять в лес, попросил у матери кусок творога и сунул его за пазуху. А в лесу отыскал он птичье гнездо, схватил там пичужку и тоже за пазуху спрятал. Вот пришел он к троллевой горе, погнав корову пасти, а сам на пригорке разлегся и давай на рожке наигрывать.

Вдруг загулял по лесу ветер, загрохотал гром, гора расступилась — и вылез из нее тролль. Увидел он Кристоффера и вовсе взбеленился. Шипит, урчит, фыркает, ногами топчет, кулачищами трясет.

— Опять ты тут?! — кричит. — Ну, гляди у меня!

Схватил тролль со злости каменную глыбу да так сжал ее в кулаке, что от нее только горсть песку осталась.

— Вот и тебя я так же раздавлю, коли будешь сюда таскаться да сон мой тревожить! — кричит он Кристофферу.

А Кристоффер и глазом не моргнет.

— Силен ты, да только до меня тебе все равно далеко, — говорит он троллю. — Я вот сожму камень, так от него и вовсе одно мокрое место останется.

Нагнулся он будто бы за камнем, а сам творог потихоньку из-за пазухи вынул и сдавил его рукой что было силы. Сыворотка-то из творога и потекла.

А тролль опять кричит:

— Зашвырну я тебя сейчас за самые тучи, да так, что ты и на землю не вернешься!

Схватил тролль камень, да как швырнет его в небо! Стал Кристоффер считать. Досчитал до ста тридцати двух, и тут камень оземь грохнулся.

— Ловок ты кидать, — говорит Кристоффер троллю, — только камень-то все-таки на землю упал! А теперь гляди, как я кидаяю.

Нагнулся парень вроде бы за камнем, а сам потихоньку птичку из-за пазухи вынул и бросил ее вверх. Взмыла пичужка к поднебесью — только ее и видели! А тролль-то сослепу подумал, что это камень. Он, как и все нечистые, при дневном свете худо видел. Стал тролль считать, а Кристоффер смеется:

— Не трудись. Хоть век считай — не вернется камень на землю.

Призадумался тролль, глазами заморгал. «Эге, — решил он, — а парень-то, выходит, посильней меня!». И говорит он Кристофферу:

— Пойдем ко мне в работники!

— Отчего ж не пойти? — говорит Кристоффер. — Коли плату хорошую положишь — не откажусь.

— Плата тебе будет пять далеров да корм корове на всю зиму.



Ударили они по рукам и сговорились, что явится Кристофер к троллю на закате солнца. Пришел Кристоффер домой и рассказал матери, что нанялся в работники к троллю. Всплеснула вдова руками, заплакала:

— Что ж ты, сынок, натворил! Или не знаешь: кто к троллю попадет, вовек света белого не увидит и к людям не вернется!

А Кристоффер только посмеивается:

— Ничего, матушка! Авось все обойдется!

Собрал он свои вещички в узелок, надел теплую куртку на меху — единственное отцово наследство — да и пошел себе потихоньку в лес. А тролль уж его дожидается.

— Ну, говори, что делать надо? — спрашивает его Кристоффер.

— Пойдем натаскаем воды из ручья. Кирстен сегодня пиво варить будет.

А Кирстен хозяйство у тролля вела. И была она такая грязнущая да лохматая, что страх брал глядеть на нее. Тролль ее молодой девушкой от отца с матерью к себе в услужение забрал и навеки в своей горе заточил. И хоть прошло уж с того времени триста лет, оставалась Кирстен все такой же молодой, потому что те, кто у троллей живут, ни на один день не старятся.

Стал тролль по воду собираться и притащил из горы два большущих ведра.

— Вот и ведра, — говорит он Кристофферу. — Одно ты возьмешь, а другое я.

А Кристоффер видит, что ему и порожнее-то ведро не поднять, не то что с водой. Он и говорит троллю:

— Много ль в эти ведра воды наберешь? Давай лучше разом весь ручей домой притащим!

— И то дело! — обрадовался тролль. — Пойду скажу Кирстен.

Отшвырнул он ведро и назад к горе побежал. А потом вернулся и говорит:

— Кирстен не велела весь ручей тащить. Говорит, воды девать некуда будет.

— А я за такой малостью не пойду! — отвечает Кристоффер. — Я-то думал, у тебя и впрямь стоящее дело для меня найдется!

Сунул он руки в карманы, повернулся и прочь пошел.

Совестно тут стало троллю, что нет у него для Кристоффера работы по плечу. Взял он ведра и поплелся к ручью сам. Принес тролль воды и говорит Кристофферу:

— Пойдем на болото, надо торфу для печи натаскать.

Взяли они по плетеной корзине, а в каждую — человек пять упрятать можно. Еле-еле притащил Кристоффер пустую корзину на болото. А там торфу целые горы. Поглядел на них Кристоффер и говорит троллю:

— Чем такую малость тащить, не лучше ли все болото разом уволочь?

— И то правда! — обрадовался тролль. — Сбегаю скажу Кирстен.

Потом воротился и говорит:

— Кирстен не велела все болото тащить. Говорит, некуда ей будет столько торфу девать.

— Ну, тогда я и рук марать не стану, — отвечает Кристоффер. — Я-то думал, у тебя и впрямь стоящее дело для меня найдется.

И опять совестно стало троллю. Набрал он две корзины торфу и сам домой потащил. А Кристоффер руки в карманы заложил и идет себе рядом, посвистывает.

Вернулись они домой, а к тому времени солнце взошло, и тролль спать улегся. Дневного-то света тролли не переносят, и, когда все добрые люди трудятся, они спят.

Кирстен меж тем за прялку села, а Кристоффер рядышком примостился. Спать ему не хотелось — не больно-то он наработался нынче. Вот прядет Кирстен, а волосы ее нечесанные все в прялку лезут. Проведет она рукой по лицу, а на щеках полосы черные остаются. Стал тут Кристоффер над ней насмеяться, а Кирстен рассердилась и говорит:

— Что ты все зубы скалишь? Я-то было обрадовалась тебе. Думала, будет с кем словом перемолвиться. Ведь уж триста лет тут ни одной человеческой души не было.



— А ты бы умылась да причесалась, — отвечает ей Кристоффер. — Вот бы я и не стал над тобой насмехаться.

И тут рассказала ему Кирстен, что тролль уж давно к ней сватается, а она ему сказала, что не даст согласия, покуда не умоется и не причешется. Вот и ходит она теперь нечесаная и чумазая, только бы за тролля замуж не идти.

— Ну, тогда придется тебе потерпеть, покуда я с ним не разделаюсь, — сказал Кристоффер.

К вечеру пробудился тролль и велит Кристофферу с ним в лес по дрова идти.

— А топоры где же? — спрашивает парень.

— Топоры нам ни к чему, — отвечает тролль, — я деревья прямо с корнем из земли вытаскиваю.

— И верно, так-то оно лучше, — говорит Кристоффер.

Пришли они в лес и стали деревья выбирать. Видят — большущее дерево стоит, ствол в три обхвата.

— Вот это подойдет, — говорит тролль. А Кристоффер смеется:

— Этакая лучинка? Ну уж нет, выбирать так выбирать.

Пошли они дальше по лесу и видят другое дерево. А ствол у него такой, что и шестеро не обхватят. Кристоффер на него и показал: «Вот это возьмем».

— Ты, хозяин, снизу тащи, а я тебе сверху помогать буду, — говорит он троллю.

Обрадовался тролль. «Вот, — думает, — славно! Сразу с двух концов тащить будем. И как это я раньше не додумался?»

Залез Кристоффер на самую макушку, уселся поудобнее на сук и стал звезды на небе разглядывать. А тролль внизу кряхтит-кряхтит, сопит-сопит, никак дерево вытащить не может. Кристоффер на него только покрикивает:

— Ну, веселей, веселей, хозяин! Или силенок не хватает?

Тянет тролль, урчит, фыркает. Дерево уж и скрипит, и качается, а никак не падает.

Кристоффер опять тролля подзадоривает:

— Поднатужься, хозяин! Дело на лад идет!

Озлился тут тролль, поплевал на лапы, примерился, да ка-ак рванет! Дерево на землю и повалилось. Еле-еле успел Кристоффер с него соскочить.

— Ну, хозяин, с какого конца нести будешь? — спрашивает он тролля. — За корни возьмешься или за верхушку?

— Уфф! — пыхтит тролль. — Погоди! Дай сперва хоть отдышаться малость!

А Кристоффер удивляется:

— Ишь ты, а я-то и не умаялся нисколечко!

Сидит тролль на поваленном дереве, никак дух перевести не может. Потом отдышался и говорит:

— Я за корни возьмусь, а ты за макушку. — Ему казалось, что так легче будет.

А Кристоффер с другой стороны забежал, за листья спрятался, сел на сук и кричит:

— Эгой! Взяли, хозяин! Понесли!

Тролль и потащил все дерево. Урчит, пыхтит, из сил выбивается.

А Кристоффер знай себе покрикивает:

— Веселей, хозяин! Не то до свету не управимся!

«Ну и парень! — дивится тролль. — И откуда в нем столько силы?» Под конец не вытерпел тролль и взмолился:

— Передохнуть бы немного!

— Как знаешь, хозяин, — отвечает Кристоффер. — По мне, так хоть бы и совсем без отдыха можно.

Отдыхает тролль и все на работника поглядывает. А тот сидит себе молодец молодцом, точно он и не работал вовсе. И затаил тролль против него лютую злобу. Не любят нечистые, коли кто сильнее их оказывается. Немного погодя собрались они идти дальше.

— Теперь-то уж я за макушку потащу, — говорит тролль. — А то тебе вроде полегче было.



А Кристоффер забежал с другой стороны, за комель спрятался, сел на сук и принялся песенку насвистывать. И опять тролль все дерево сам потащил. Тащит, надрывается, на каждом шагу спотыкается. Насилу-то добрался он до своей горы.

— Ну и работенка! — отдувается тролль.

А Кристоффер отвечает:

— Что ж, работа как работа. Здоровым парням вроде нас с тобою в самый раз.

— А у меня так все косточки ноют. Боюсь, уж не надорвался ли я.

Повалился тролль на постель и заснул как убитый.

Много дней и ночей спал тролль, а Кристоффер меж тем с Кирстен беседу вел и в работе ей помогал.

Наконец проснулся тролль, выполз из горы, а в руке золотую палицу держит.

— Давай позабавимся, — говорит он Кристофферу, — станем эту палицу вверх подкидывать — кто выше?

— Давай, — согласился Кристоффер. — Только не жалко тебе твоей палицы?

— Как так? — удивляется тролль.

— Или забыл ты, как я кидаю? Запущу ее в небо — и поминай как звали!

Тролль с перепугу даже пасть разинул. Это-то ему и в голову не пришло! Схватил он свою палицу да и уволок поскорей в пещеру. А Кристоффер тому и рад. Ему ведь троллевой палицы и не поднять даже, не то что на небо закинуть!

Немного погодя позвал тролль Кристоффера в лес орехи собирать. Взвалили они на спину по корзине, пошли в лес и забрались в густой орешник. Тут заметил Кристоффер неподалеку от орешника высохший ручей, а на дне его полным-полно камешков с орех величиной.

— Давай наперегонки собирать, — говорит он троллю.

— Ладно! — согласился тролль.

Принялись они за дело. Тролль по кустам рыщет, орехи собирает. А Кристоффер набрал полную корзину камешков, сверху орехами прикрыл — и готово!

Подивился тролль, что Кристоффер так скоро с работой управился. Опустил он свою корзину на землю и стоит, лапой пот утирает.

— Гляди, хозяин, пташка-то какая диковинная! — кричит Кристоффер.

— Где, где? — стал тролль во все стороны головой вертеть, чтобы пташку увидеть, а Кристоффер тем временем корзины и подменил. Себе с орехами взял, а троллю свою, с камешками, подсунил.

Глазел-глазел тролль по сторонам, а потом и говорит:

— Никакой я пташки не вижу.

— Так уж она улетела давно! — отвечает Кристоффер. — Ну ладно, пусть ее. Давай лучше орешков пощелкаем.

— Давай, — согласился тролль.

Сели они на пригорок, корзины перед собой поставили, набрали по горсти орехов и принялись щелкать. Кристоффер скорлупу выплевывает, ядрышками похрустывает. А тролль все зубы обломал — никак ему орешка не разгрызть.

— Ничего, хозяин! — утешает Кристоффер. — Чем скорлупа тверже, тем орех слаще.

Грыз тролль камешки, грыз, а под конец разозлился да как наподдаст ногой по корзине! Так все орехи по земле и рассыпались.

— Не надо мне этой дряни! — закричал тролль. — Высыпай и ты свои!

Вытряхнул Кристоффер из корзины орехи на землю, и пришлось им с пустыми руками домой идти.

Только от этих каменных орешков разболелись у тролля зубы, да так, что он света белого не взвидел. Завыл тролль, заскулил:

— Ой-ой-ой, как больно! Не знаешь ли, Кристоффер, средства от зубной боли?

— Знать-то я знаю, — отвечает Кристоффер. — Только ведь средство это не для слабосильных.

Струхнул тролль. Уж коли сам Кристоффер так говорит, то ему, троллю, и подавно этого лечения не вытерпеть. Работник-то куда сильнее его! Теперь уж тролль это уразумел!



Только боль все не унималась. Совсем невтерпех стало троллю, и пришлось ему согласиться на лечение. Подвел тогда Кристоффер его к очагу и говорит:

— Набери в рот воды, сунь голову в огонь да и держи, покуда вода не закипит.

Сунул тролль морду в очаг и всю шерсть опалил. Крепился он, крепился, а потом как взвояет! А Кристоффер простачком прикинулся.

— Неужто не полегчало? — спрашивает он тролля.

— Зубам-то полегчало, да морду я всю пожег! — кричит тролль.

— Говорил я тебе, что средство это не для слабосильных, — отвечает Кристоффер.

Не впрок пошло троллю этокое леченье. Еще пуще он расхворался и вовсе в постель слег.

Лежал он много дней и все это время думал, как бы ему Кристоффера со света сжить. И надумал он хитростью его извести. На силы-то свои он больше не надеялся! Потолковал он об этом деле с Кирстен и сказал ей, что хочет работника убить, когда тот спать будет. А Кирстен отозвала Кристоффера в сторонку и говорит:

— Берегись! Тролль хочет с тебя сонного голову снести. Кристоффер только засмеялся в ответ:

— Что ж, пускай попробует!

Взял он глиняный горшок, надел на него свой красный ночной колпак, положил на подушку и одеялом наполовину прикрыл. Пускай думает тролль, что это его голова. А сам под кроватью затаился и захрапел громко, будто спит. Выждал тролль время, взял тихонько топор, подкрался к кровати и обухом по горшку хватил! Горшок-то и раскололся на мелкие черепки. Заурчал тролль от радости и уполз в свое логово. Только на закате приходит к нему Кристоффер и говорит:

— Ну, хозяин, какую ты мне работу назначишь?

Выпучил тролль глаза и пасть разинул. А Кристоффер зевает во весь рот и потягивается:

— Что-то худо мне нынче спалось. Дрянь какая-то на голову упала. Или, может, приснилось мне это?

С той поры тролль и вовсе всякую надежду потерял. Понял он, что этого парня ничем не проймешь. Лишился тролль сна и покоя, все думал, как бы ему работника одолеть. А Кристоффер тем временем сладко спал, вволю ел, да баклуши бил.

И вот однажды говорит тролль служанке:

— Надумал я, Кирстен, нашего работника до смерти обкормить, чтобы брюхо у него лопнуло. Надо только выведать у него, какое кушанье он всего больше любит.

А Кирстен побежала к Кристофферу и говорит:

— Тролль хочет, чтобы ты до смерти объелся. Ежели спросит он у тебя, какое кушанье тебе больше всего по вкусу, ты говори — каша с молоком. Он сам ее без памяти любит, так, может, он-то скорее от обжорства лопнет.

Спустя день говорит тролль Кристофферу:

— Надумал я, братец, пир горой закатить. Попотчую тебя на славу! Тебе какое кушанье больше всего по вкусу?

— Каша с молоком, — говорит Кристоффер.

— Хи-хи-хи! Так ведь и я ее больше всего на свете люблю! — завизжал тролль. — Вот уж полакомимся мы нынче Ты сколько можешь съесть?

— Да уж котла два одолею, — говорит Кристоффер.

Хотя тролль больше одного котла каши зараз никогда не едал, но решил он от Кристоффера не отставать и велел Кирстен четыре котла каши настряпать.

— Гляди только, чтобы каша не рассыпчатая была, — наказал он. — От твердой-то крупы брюхо пучит, авось работник и лопнет скорее.

Отыскал Кристоффер громадный мешок, привязал его впереди, а сверху отцовскую куртку накинул, чтобы не видно было. Явился он к троллю, а тот уж его у котла с кашей дожидается. Завидел тролль, что Кристоффер новую куртку надел, и ухмыляется. Подумал он, что тот ради угощения так вырядился; хочет, стало быть, хозяина уважить.



Сели они у котла. Тролль по одну сторону, а Кристоффер по другую — так, что над котлом только его голова торчала. Тролль кашу уминает так, что за ушами трещит, а Кристоффер ложку до рта не доносит и кашу незаметно в мешок кидает.

— Ну, что, хороша каша? — спрашивает тролль.

— Хороша-то хороша, да мало ее. Мне бы еще котел-другой. А так только зубы разлакомишь.

Напугался тролль, как бы Кристоффер все один не слопал, и еще сильнее на кашу приналег. А Кристофферу только того и надо. Немного погодя отвалился тролль от котла и ложку бросил.

— Уф, ну и сыт я!

— Э нет! Так не годится! — говорит Кристоффер. — Я-то еще не наелся, так что уж ты, хозяин, поддержи компанию.

Принялись они опять за кашу и ели, покуда ложки до дна не достали. Вдруг как схватился тролль за брюхо, как завопит не своим голосом:

— Ой-ой, не могу больше! Объялся до смерти! Сейчас лопну!

— Да и я, правду сказать, сыт по горло, — говорит Кристоффер. — Только меня-то уж никому не обкормить. Я средство знаю.

— Какое средство? — хрипит тролль. — Говори скорее! Чую, смерть моя близко!

Взял Кристоффер нож, разрезал мешок посередине, из него вся каша и вывалилась.

— Видишь? Я себе брюхо разрезал. Сделай и ты так, а после ешь, сколько душа пожелает.

Затрясся тролль от страха. Где ж это видано, чтобы брюхо самому себе вспарывать?

А Кристоффер его подбадривает:

— Ну, смелей, хозяин! Ей-богу, нисколько не больно! А уж зато легко-то как сразу станет! — Протянул он троллю нож и говорит: — Ты только попробуй, хозяин. Считаю до трех: раз, два, три!

И как только досчитал Кристоффер до трех, пырнул себя тролль ножом в брюхо и разрезал его сверху донизу. Взревел он так, что горы кругом задрожали, упал — и дух из него вон. А Кристоффер закричал:

— Эй, Кирстен! Ступай сюда поскорее! Жених-то твой окошел! Теперь ты и помыться, и причесаться можешь.

Натаסקали они воды и нагрели ее на очаге. А после засучил Кристоффер рукава и принялся отмыть Кирстен. Мыл он ее, тер и скреб три дня и три ночи. А потом завернул он Кирстен в десять одеял, чтоб не простыла с непривычки, и положил на постель отдыхать. Сперва Кирстен от холода дрожала, а потом мало-помалу отошла, согрелась. Встала она, надела свое красивое платье, что от отца с матерью привезла, и стала такой ладной да пригожей, что Кристоффер от нее глаз отвести не мог.

Собрали они все золото, серебро и драгоценные каменья, что тролль хранил, и вышли из горы. Сомкнулась гора за ними, и вход в нее тотчас закрылся, точно его и не бывало никогда.

Шли они, шли лесом и пришли к домишке, где мать Кристоффера жила. Глядят — а домишко-то уж весь развалился и травой порос, и ни одной живой души в нем нету. Ведь Кристофферу чудилось, что он всего месяц у тролля прослужил, а на самом деле целых пятьдесят лет прошло. У троллей-то совсем иной счет времени ведется. Из родни да земляков Кристоффера тоже никого в живых не осталось. Женился Кристоффер на Кирстен, купили они дом и усадьбу и жили счастливо до самой смерти.

А в троллевом королевстве такой слух прошел: объявился-де среди людей богатырь Кристоффер, и ни один тролль с ним совладать не может. Обуял троллей лютый страх, и сбежала вся троллиная нечисть из тех мест куда глаз глядят.

И с той поры могли люди и днем и ночью без опаски ходить в Драгсхольмский лес.

*Перевод: Ф. Золотаревской*

*Иллюстрация: Горный тролль. Йон Бауэр*



## Волшебная исландская сказка

### Пьяный мужчина гостит у аульвов Drukkinn maður gistir álfa

Перевод: Тимофей ЕРМОЛАЕВ

На Снайфетльснезе жил человек, который ночной порой заснул пьяным под открытым небом. Он вернулся домой не раньше чем через два дня и не отчитался, где он находился. Позднее, будучи однажды навеселе, он рассказал, будто к нему подошёл человек из сокрытого народа, отвёл его к себе внутрь скалы и дал ему еду и питьё. А когда он уходил оттуда, ему строго-настрого приказали помалкивать об этом, и только он нарушил это указание, как упал замертво.



Йохан Август Мальмстрём — Танцующие феи  
1866



Эдвард СТЕФАНОВИЧ  
[https://vk.com/ed\\_stefanovich](https://vk.com/ed_stefanovich)  
[https://www.instagram.com/ed\\_stefanovich](https://www.instagram.com/ed_stefanovich)

## Меч из Стейнсвика

РЕКОНСТРУКЦИЯ

### **Историческая справка:**

Меч из Стейнсвика — богато украшенный меч S20317, найденный на ферме Стейнсвик (Лёдингген, Норвегия). Меч относится к концу VIII — первой половине IX века. Элементы эфеса инкрустированы серебряной и медной проволокой, а также украшены литыми из латуни пластинками с изображениями звериных мотивов.



Итак, у нас есть клинок, и нужно изготовить на него эфес. Пропустим этапы изготовления основы гарды и яблока и сразу перейдём к самому «вкусному». Для начала выбираем пазы для вставки литых пластинок с узорами.

Затем вставляем пластинки в пазы.



Зажимаем пластины в стальной основе, пробивая металл пуансоном.





После этого надфилем убираем все заботы с поверхности стали.

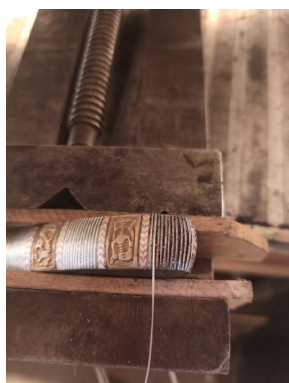
Всечку начинаем с гарды и нижней части навершия. Отступаем от литых пластин примерно миллиметр, чтобы не срезать удерживающий их замок, и вырезаем канавки для вставки «косичек». Затем формируем «ласточкин хвост», забиваем туда две витые пары и зачищаем надфилем.



Ну а теперь начинается самое интересное — между «косичками» всекаем 12 проволочек диаметром 0,4 мм.



Само собой, с углами деталей будет посложнее из-за радиусных скруглений. Потому хорошая разметка — залог успеха.



Повторяем то же самое с нижней частью гарды.



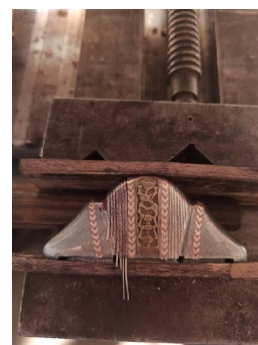
После этого остаётся чернение литых пластин и шлифовка инкрустированной поверхности наждачкой с уменьшением зерна до 2000 тысяч. Последний этап — полировка.

### Работа над навершием

Вначале, как и с гардой, отступаем миллиметр от пластинок и всекаем «косички».



Затем симметрично размечаем канавки под вставку двух пар витых проволочек, всекаем ещё две «косички». После этого размечаем и всекаем между «косичками» по семь проволочек диаметром 0,4 мм.





Дальше чуть посложнее: по бокам навершия наносим разметку под всечку проволоки и вырезаем канавки. Как и с боковыми частями гарды, усложняют задачу радиусные плоскости, так как нужно уложить определённое количество проволочек на равном расстоянии друг от друга с сохранением симметрии.



После всекаем проволоку, лишнее зачищаем надфилем, черним литью, шлифуем и полируем навершие. В целом надёжная фиксация деталей подобной геометрии для работы — это отдельная тема. Зажим в стальных тисках без деревянных проставок может оставить достаточно глубокие следы в детали. Зажим в тисках через деревянные проставки тоже не даёт нужного результата — после нескольких ударов деталь начинает понемногу двигаться. Можно зафиксировать навершие в смоле, но, пожалуй, это не тот случай, поскольку очень часто его нужно поворачивать.



В конце вставляем в заранее вырезанные пазы пары витых проволочек и ещё одну витую пару побольше между двумя частями навершия.

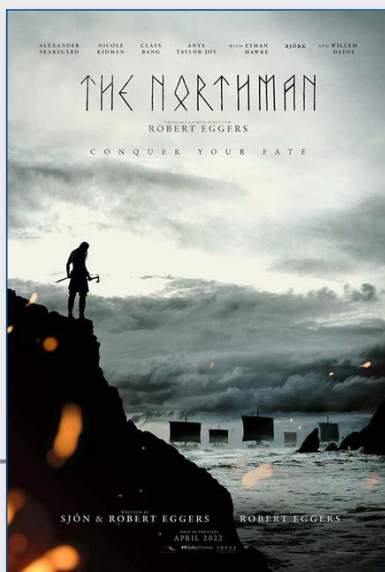


Осталось лишь сделать рукоять из карельской берёзы и аккуратно собрать всё. Проект выдался очень интересным, в процессе работы я нашёл для себя ответы на многие интересующие меня вопросы, так что главное — практика.

Клинок с дамаскированным клеймом Дмитрия Андреева<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Кузнечная Мастерская Дмитрия Андреева (Минск, Беларусь) [https://vk.com/blog\\_smith\\_vk](https://vk.com/blog_smith_vk)



Виталий ГРИШИН

## Варяг

**Д**ЛЯ своего первого кинообзора в «Северный ветер» я выбрал кассово провальный фильм «Варяг» (The Northman, 2022) с 6.7 баллов на «Кинопоиске» при 62146 оценках. Собственно, я сам при первом просмотре вклеил данному фильму три из десяти.

Обратить внимание на «Варяга» я рекомендую как минимум потому, что снимал фильм талантливый режиссёр Роберт Эггерс, а снимались в нем талантливые актёры: Александр Скарсгард, Аня Тейлор-Джой, Уиллем Дефо, Итан Хоук и Николь Кидман. Претензия к выбору Николь Кидман будет сегодня первым брошенным камнем. Актриса смотрится в своей роли абсолютно неуместно. Все остальные актёры большие молодцы.

Вторая моя претензия — это безумный хронометраж в два часа. Тотальная затянутость фильма послужила для меня основным фактором выставления низкой оценки и аргументом за то, чтобы больше не возвращаться к данному фильму.

Пересматривать «Варяга» я начал с намерением написать данный отзыв. И даже при такой мотивации спустя полтора часа просмотр для меня превратился в испытание на усидчивость.

Пожалуй, затянутость является основной и единственной аргументированной претензией массового зрителя и критиков в адрес Роберта Эггерса, мол, пытается неумелый режиссеришка людей в кинотеатрах двухчасовой пыткой с кровавой расчленёнкой. Я с такой формулировкой не согласен. Доля натурализма в фильме присутствует, но он проигрывает по своей жестокости современным фильмам с возрастным рейтингом «16+».

Натурализм является лицом фильма и пунктом, за который обязательно нужно накинуть «лишний бал» при оценке «Варяга». Кропотливая работа режиссера создала один из самых исторически достоверных фильмов.





При этом как таковой истории в кинокартине не много, т.к. в основе сценария лежит легенда о принце Амлете (его роль исполнил Александр Скарсгард). Ровно эту же легенду использовал Шекспир при написании своего «Гамлета».

И вот на этом моменте львиная доля критики в адрес «Варяга» начинает сыпаться как карточный домик. Услышав что-то там про Гамлета, профессиональные критиканы начали закидывать Роберта Эггерса тухлыми помидорами за «плохую экранизацию Шекспира», которого он «зачем-то перенес в эпоху викингов». Фильм не является переделкой «Гамлета», а потому оценивать его как «адаптацию работы Шекспира» категорически нельзя, ибо такой фильтр восприятия искажает режиссерскую задумку.

В доказательство своей точки зрения я приведу сцену с «говорящей» отрубленной головой персонажа Уиллема Дефо, которая не является «аллюзией на череп Йорика». Мумифицированная голова является тем, чем она является — отрубленной головой, а не «намёком на череп». Намёк в данной сцене существует, но он связан с отрубленной же головой мифического великана-мудреца Мимира (в самом начале персонаж Дефо действительно говорит мудрые слова, замаскированные под желчную шутку).

Не попадает «Варяг» и под оценку «плохого блокбастера», которой его награждают зрители и критики. Посетитель кинозала ожидал увидеть блокбастер, а получил авторское натуралистичное кино про чумазое средневековье с обилием мелких деталей, которые заметит и по достоинству оценит только человек сведущий в истории или мифологии эпохи викингов.



Мифологию я считаю краеугольным камнем данной работы Эггерса. Я еще раз подчеркну: МИФОЛОГИЯ, а не «фэнтези про викингов», как окрестили «Варяга» некоторые из «профессиональных» обозревателей и критиков.

В основе жанра фэнтези лежит допущение о существовании необъяснимой магии, на которой и держится вся логика произведения и которой успешно латаются логические дыры. В «Варяге» же скрупулезно воплощена скандинавская мифология, ради которой стоит подвергнуть себя «двухчасовой пытке».



Так, в один момент мы видим сцену боя главного героя с другом, которая затем оказывается фантазией в его голове (но это не точно). В следующий раз нам показывают уже «глюки» про явление бога Одина, но при этом почему-то настоящие вороны прилетели, чтобы освободить Амлета от связывающих его пут. И вот эта самая двойственная неопределенность прослеживается во всем фильме.

В ядре же истории лежит противостояние убийцы-дяди и мстительного



племянника, которое при внимательном взгляде является мифической войной богов Асов (в лице Одина и Амлета) с Ванами (в лице Фрейра и дяди Амлета), перекочевавшей в человеческую реальность. Недаром дядю Амлета подчеркнуто называют «полукровкой» и изгоняют «из земель Асов», чтобы тот «пас овец» в Исландии.

Через такую же призму двойственности можно оценивать и «видимую» историю сценария, ибо с точек зрения других героев она оказывается вывернутой наизнанку. Честно говоря, я так и не решил для себя, чем является главный твист «Варяга»: реальными событиями, искаженным травмированным сознанием ребенка, или голливудской уловкой «плохих парней»? В фильме присутствуют намёки, которые подкрепляют обе версии.

И вообще, данная работа Роберта Эггерса перенасыщена мелкими деталями и мифическими образами (как в примере с головой Мимира). Поэтому всем фанатам викингов и адептам северной языческой традиции я настоятельно рекомендую посмотреть или пересмотреть «Варяга».

Если воля ваша не будет сломлена хронометражем, и при этом вы окажетесь достаточно мудры, чтобы избежать ошибок в оценке жанра фильма, то удовольствие от просмотра вам практически гарантировано. Я же пойду на «Кинопоиск», чтобы поменять свою оценку с «тройка» на 8, поставить «Варягу» галочку «добавить в избранное» и искать что-нибудь еще, что смогу рекомендовать к просмотру в следующем номере «Северного ветра».





Василий БАРИНЦЕВ

## Хлейфса

**Хлейфса (hleifsa)** — традиционные мягкие скандинавские блины. Хлейфса готовят из картофеля или муки с молоком или сливками и сливочным маслом на большой плоской сковороде-гридле. Для приготовления хлейфса используют специальные инструменты — скалки с глубокими бороздами и специальные лопатки.

Хлейфса — исконно скандинавское блюдо, нежный и сладкий блинчик, буквально тающий во рту. Хлейфса традиционно готовится по случаю праздников. Чаще всего хлейфса едят с маслом и сахаром, свернув в рулетики. Хлейфса едят с корицей, сахаром, смазав джемом или брусничным вареньем или сладким мягким сыром. Эти лепёшки можно есть и с закусками, они традиционно дополняют лутфиск.

Первоначально хлейфса готовили из муки. Скандинавские женщины ходили из дома в дом, заготавливая хлейфса на долгую зиму. С появлением в Европе картофеля распространились картофельные хлейфса.

Нарезанный, отваренный и подсушенный в духовке картофель протирают, добавляют соль, жирные сливки, сливочное масло и сахар, хорошо охлаждают. В охлаждённое пюре вмешивают муку. Из картофельного теста формируют небольшие шарики и раскатывают специальной рифлёной скалкой лепёшки размером с тарелку. При помощи лопатки для хлейфса перекадывают каждую лепёшку на разогретый гридль и выпекают с двух сторон, затем охлаждают, накрыв чистой тканью.

Для хлейфса без картофеля замешивают тесто из муки на сметане и молоке со сливочным маслом. Разделяют лепёшки и выпекают так же, как и картофельные хлейфса.

Замороженные хлейфса могут храниться в течение шести месяцев и более.

В разных районах Скандинавии имеются местные особенности приготовления и употребления



хлейфса. В большинстве районов хлейфса представляет собой обычную лепёшку.

Тонкие хлейфса þunnhleifsa готовят в центральной Скандинавии, едят в виде рулетов с маслом, сахаром и корицей.

Толстые хлейфса þykkhleifsa или þykkhleifsa) готовят из муки на кефире или пахте с яйцами, растопленным маслом, патокой и сахаром, используют углекислый аммоний. Толстые хлейфса делают меньшего размера, чем тонкие. Разрезанными на половинки и смазанными джемом или спредом их подают к кофе. Из нескольких сложенных в стопку толстых хлейфса, смазанных спредом, делают слоистые пироги. Маленькие толстые хлейфса norðlandshleifsa — традиционная еда рыбаков Лофотенских островов.

Møsbrømhleifsa — разновидность хлейфса, характерная для района Сальтин на севере Скандинавии. Для møsbrømmín замешивают тесто из муки и мягкого сыра бруност, размятого с водой. Møsbrømhleifsa подают со сладким сырным



соусом, сметаной и сливочным маслом свёрнутыми четвертушкой.

На побережье Хёрдаланд готовят анисовые хлейфса (sætseljuhleifsa), которые несколько толще обычных и обильно сдобрены анисовым семенем.

Маленькие картофельные lumra часто используют в качестве булочки для хот-дога, заворачивая в них колбаски (pylsa með lumru).

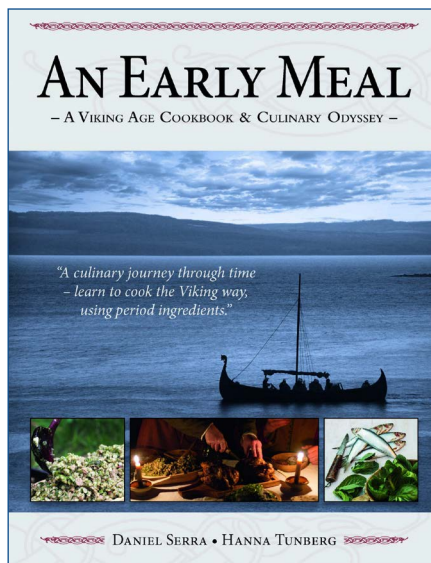
В районе Хардангер из дрожжевого теста (дрожжи иногда заменяют углекислым аммонием) и муки Грэма или цельнозерновой пшеничной муки мелкого помола пекут harðangrhleifsa. Выпеченные лепёшки подсушивают и хранят в сухом месте без доступа воздуха. Сушёные

harðangrhleifsa могут храниться без холодильника в течение шести месяцев или более. Перед употреблением хлейфса размачивают — окунают в воду или сбрызгивают водой и помещают во влажную ткань. Утверждают, что использование морской или солёной воды улучшает вкус. Сухой хлейфса восстанавливает фактуру хлеба за 30–60 минут. Это время часто используют для приготовления яиц или сельди, которые будут завёрнуты в хлейфса после размачивания. Существует мнение, что такие хлейфса наряду с солёной рыбой solefiskr составляли основу питания морских путешественников во времена викингов.



# Кулинарное путешествие в прошлое: поваренная книга викингов

Даниел СЕРРА, Ханна ТУНБЕРГ.  
Перевод: Дмитрий ДАММЕР



Продолжение.  
Начало — «Северный ветер»,  
30–41 номера.

## Запеченная козлиная нога

Ячменная мука

200 мл воды

Козлиная нога с костью, весом около 2 кг

100 гр. брусники

2 ст. л. ягод можжевельника

### На кухне:

- Смешав воду с мукой, замесите достаточно тугое тесто. Заверните его в полотенце и дайте отдохнуть.
- Растолките или крупно нарежьте ягоды можжевельника, смешайте их с брусникой.
- Раскатайте тесто так, чтобы размерами и формой оно напоминало пиццу, выложите на него половину ягодной смеси.
- Оставшуюся часть ягодной смеси выложите на мясо.
- Уложите ногу на тесто, чтобы оно покрывало ее со всех сторон.
- Выпекайте в духовке в течение примерно 2 часов при температуре 150° С или в земляной печи (см. ниже).

### В поле:

- Мясо подготовьте как описано выше.
- Выройте яму глубиной полметра, достаточно большую, чтобы в нее поместилась нога и еще осталось немного места. Землю уберите в сторону.
- Заполните яму растопкой и убедитесь, что внутри хорошо циркулирует воздух.
- На растопку выложите слой камней размером примерно с кулак. Разведите огонь.
- Когда растопка прогорит, уложите на слой камней покрытое тестом мясо. Чтобы сохранить целостность теста, слегка обжарьте одну сторону на камнях, потом переверните. Излишки раскаленных камней уложите поверх мяса.



- Заполните яму вынутой землей травянистой стороной вниз. Нога должна быть полностью покрыта землей, чтобы весь дым оставался в яме.
- Выпекаться мясо должно не менее трех часов (для ноги такого размера, но обычно еще дольше).
- Вынув мясо из ямы, снимите с него тесто и подавайте к столу.

*При приготовлении мяса в земляной печи следите за тем, чтобы камни накалились до соответствующей температуры.*

Пространство вокруг — и под — длинными домами изобиловало тем, что ученые считают земляными печами, некоторые из которых датируются первыми веками н.э. Подобные печи характерны для многих культур, в частности, в Скандинавии они были распространены в каменном или бронзовом веках, однако не менее часто их находят в поселениях эпохи викингов. Они бывают разного размера, но в основном диаметр их составляет один-два метра, а глубина около полуметра.



Судя по размерам печей, пищу в них готовили для большого числа людей, вероятно, по праздникам или в ритуальных целях.

Принцип действия земляной печи очень прост и основан на том, что камни эффективно сохраняют тепло. Если уложить их в яму с тем, что вы желаете приготовить, и накрыть чем-то сверху, окружающее тепло достаточно быстро поможет испечь мясо или овощи.

При всей простоте земляных печей ученые отмечают различия в их устройстве. К примеру, в Южной Скандинавии печи выкладывали изнутри камнями, разводя огонь сверху. Находки археологов в Северной Норвегии свидетельствуют о том, что здесь печи обильно заполняли растопкой, на которую выкладывали камни. Таким образом камни нагревались снизу, а не сверху. После проверки обоих методов в современных условиях оказалось, что количество тепла в печи почти не меняется, как и время приготовления пищи. Однако, если мы собираемся пользоваться одной печью несколько раз, первый способ предпочтительнее; второй эффективнее там, где земля все еще холодная, и именно так готовили в Исландии вплоть до недавнего времени.

Остается ответить на самый главный вопрос — как приготовить мясо в земляной печи и при этом не сжечь его? Сегодня в большинстве музеев пользуются для этой цели несколькими слоями оловянной фольги. Вдохновившись земляными печами с островов Тихого океана, некоторые берут растения с крупными листьями вроде ревеня, который вряд ли был доступен в эпоху викингов. Учитывая размер печей, можно сделать вывод, что животных в них готовили целиком. Здесь нам на помощь приходят кулинарные традиции балканских народов, которые готовят животных полностью в их собственной шкуре, благодаря чему мясо становится нежным и сохраняет все соки.

Впрочем, вы, вероятно, не станете запекать козла или овцу целиком, поэтому мы воспользовались одним из средневековых рецептов, когда мясо запекают в наскоро замешанном тесте. Мясо в данном случае как бы варится в собственном соку и жиру, становится мягким и сочным.



## Скир

*Рецепт Свена Айзексона, Ph.D.*

*300 мл густой некислой сметаны  
2 литра простокваши*

### Приготовление:

- Смешайте молочные продукты в кастрюле.
- Нагревайте на слабом огне, не помешивая.
- Когда смесь пожелтеет и начнет закипать, снимите ее с огня.
- Получившуюся смесь заверните в ткань не менее чем на 12 часов для высыхания.
- Осторожно соберите стекающую сыворотку. Ее можно пить в чистом виде или смешивать с другими блюдами, чтобы подкислить их.
- Оставшуюся после стекания сыворотки массу и называют скиром. Желаемая консистенция и кислотность зависят от того, как долго будет сушиться масса.
- Немного скира оставьте для закваски на будущее, в этом случае ее добавляют в свежее молоко.

*Продолжение следует...*





# Перевод «Прорицания вёльвы» Сусанной Брёггер (1994): к вопросу о рецепции древнеисландской поэзии<sup>1</sup>

О.А. МАРКЕЛОВА

*В данной статье речь пойдёт об одном из переводов «Прорицания Вёльвы» на датский язык — переводе Сусанны Брёггер, который впервые появился в 1992 г. в антологии, а в 1994 г. вышел в свет отдельной книгой и с тех пор выдержал несколько переизданий. В 2015 увидела свет его вторая редакция, а в 2017 г. этот перевод вошёл в качестве отдельного тома в датскую антологию истории скандинавской женской литературы. (В данной статье я рассматриваю издание 1994 года).*

*Говоря о художественном переводе, я буду опираться на исследования Андре ЛеФевра, где постулируется, что перевод, прежде всего, является в строгом смысле «поэтологической адаптацией литературного произведения»: перевод носит печать эстетических канонов своей эпохи и также сам может участвовать в укреплении или становлении эстетического канона. Любой перевод — вписывание переводимого произведения в эстетическую (и мировоззренческую) парадигму, принятую в данной стране в данную эпоху. (Поэтому исследователь здесь говорит даже не о «переводе», а о «переписывании» (rewriting)). [1, pp. 234–235].*

«Прорицание Вёльвы» вряд ли нуждается в представлении. Этим текстом открывается рукопись «Codex Regius» — наиболее полный манускрипт Старшей Эдды, найденный исландским епископом Бриньюльвом Свейнссоном и переданный датскому королю Фредерику III в 1643 году. Большинство изданий оригинала «Прорицания Вёльвы» базируется именно на этой рукописи или на тех или иных её прочтениях. (В разные эпохи представления о том, насколько текст, записанный в «Codex Regius», соответствует тексту, изначально сложившемуся в древнескандинавской устной традиции, могли варьироваться). На датский язык «Прорицание Вёльвы» переводилось более 20 раз. Первый датский перевод бы осуществлён в 1665 г. (Его, скорее, уместно назвать подстрочником; он был сделан параллельно на латынь и на датский язык). В XIX веке Старшую Эдду, и «Прорицание Вёльвы» в частности, переводили на датский язык 9 раз, и каждый перевод, разумеется, соответствовал эстетическим и идеологическим установкам своей эпохи и её подходу к древнеисландским текстам. (Так, в ряде переводов отдельные фрагменты текста перемещались или изымались — в соответствии с господствовавшими представлениями о том, как надо реконструировать древний текст, если считалось, что он был испорчен). Нередко перевод осуществлялся из национально-романтической перспективы, другими словами, оригинал считался значимым и достойным перевода именно в качестве образца древнего культурного наследия датчан. В т. ч. одним из переводчиков был Н.Ф.С. Грундтвиг (1783–1872) — известный датский поэт, философ, пастор и деятель культуры, подчёркивавший важность скандинавской

<sup>1</sup> Статья составлена на основе доклада, представлявшегося на традиционной ежегодной межвузовской научно-практической конференции «Перевод – мост между мирами», 2022 год



мифологии для становления национального самосознания. (Его перевод помещён в его труде «Скандинавская мифология», 1832, 2-е издание). В XX веке «Прорицание Вёльвы» переводилось 8 раз, причём среди переводчиков — крупный датский поэт первой половины XX века Тёгер Ларсен (его перевод выходил в свет в нескольких отличающихся друг от друга редакциях). Надо заметить, что единого канонического перевода «Прорицания Вёльвы» и вообще Старшей Эдды на датский язык нет. (Подробный обзор переводов «Старшей Эдды», в т. ч. «Прорицания Вёльвы», на датский язык, см.: [2]).

Как уже говорилось, перевод Сусанны Брёггер вышел отдельным изданием в 1994 году. Сусанна Брёггер (род. 1944 в Копенгагене), в отличие от многих других переводчиков «Прорицания Вёльвы» на датский язык, не имеет отношения к научным скандинавистическим кругам, но является весьма заметной величиной в датской литературе второй половины XX века. Она дебютировала в 1973 г., её перу принадлежат многочисленные романы и новеллы. Её творчество можно охарактеризовать как женскую прозу, порой весьма откровенную, часто автобиографическую или autofiction. На одном из датских литературных сайтов в качестве источников вдохновения С. Брёггер называет Карен Бликсен — и древнескандинавскую поэзию. [3].

Как и большинство других переводчиков, Брёггер пользуется версией оригинала из «Codex Regius», но с сокращениями: выпускает 5 строф из «тулы карликов» (несколько строф, полностью состоящих из перечисления имён этих существ) и предпоследнюю строфу, которая считается позднейшей вставкой, содержащей христианские аллюзии. (В издании 1994 г. отсутствуют две строфы в начале текста, где повествуется о сотворении мира, но в позднейших изданиях они есть). Согласно послесловию переводчицы, она использовала при работе с текстом много научных и литературных источников: труды датских и исландских филологов, в т.ч. комментарии к «Эдде» такого крупного исландского скандинависта, как Сигурд Нордаль, прибегала к консультациям сотрудников Арнемагнеанского института в Копенгагене, изучала и сравнивала старые датские переводы. Однако при этом с первых строф видно, что за этим переводом стоит не академическая традиция скандинавистики, а нечто другое.

Форма оригинального текста (написанного размером аллитерационной эддической поэзии под названием *fornyrðislag*) в переводе С. Брёггер не сохранена. Как поясняет в своём послесловии сама переводчица, передача метрики оригинала и не входила в её цели, напротив, она предпочла пренебречь ей, чтоб получить больше возможностей для выражения смысла. *«Я попыталась освободить текст от традиционной метрики эддической поэзии, с целью сделать смысл этого прорицания более ясным для современности, и воссоздать изначальную атмосферу устной традиции, бытовавшей тысячу лет назад»*. [4. Нумерация страниц отсутствует]. Впрочем, аллитерация в переводе сохраняется (в некоторых местах она является неизбежной в силу родственности языков перевода и оригинала), но больше не является структурообразующим началом, которым она была в древнеисландской поэзии. (В последней она появлялась на строго фиксированных местах в строке, одно из которых было в начале строки, и служила для связи аллитерирующих строк друг с другом). В переводе Брёггер размер можно определить как верлибр с намёками на ритмизированность, и аллитерация в нём исполняет скорее роль декоративного элемента. При этом количество строк в строфе часто может не совпадать с оригиналом. Такая стихотворная форма напоминает собственные стихи С. Брёггер,





например, верлибры из книги «Око лотоса» («Lotus øje», 1999). Важно, что такой отказ от формы эддического оригинала С. Брёггер позволила себе тогда, когда традиция датских переводов эддической поэзии насчитывала уже не один век, и большинство переводчиков как раз стремилось сохранить форму и (зачастую) аллитерацию как структурообразующее средство. (Среди них, впрочем, можно найти примеры выбора другой метрики при переводе: V. B. Hjort — форма, тяготеющая к фольклорной поэзии Нового времени (с конечной рифмой!), Fr. Winkel Horn — явно метрика скальдической поэзии, сильно отличающаяся от эддической, — но большинство переводчиков придерживаются если не оригинальной метрики, то хотя бы какой-то структуризации [2]). Отказ от традиционной метрики и вообще от жёсткой метрической структуры со стороны Брёггер — в какой-то мере революционный шаг.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что переводческая установка «принести форму в жертву смыслу» не всегда подразумевает точность перевода. Строго говоря, точность приносится в жертву стремлению приблизить перевод к современному читателю. В послесловии переводчика говорится: *«Когда от меня потребовали перевести «Прорицание Вёльвы», мне пришлось задать самой себе вопрос, касающийся совести — а не древнеисландской филологии — действительно ли я воображаю, что могу заметить, как зарождаются жизнь и смерть, услышать, как растёт шерсть и трава. ... В таком случае я должна попытаться перенести пророчество Вёльвы к современным людям, по возможности, в наиболее простой и прямой форме... Как бы такая речь звучала сейчас? Воссоздавая речевую ситуацию вёльвы, я хотела избежать вставания на котурны, но и не скатываться в бытовую болтовню...»* [4].

Перевод изобилует смысловыми расхождениями, каждое из которых по отдельности может выглядеть малозначительным, но в совокупности они дают картину, отличающуюся от того, что манифестирует переводчица.

Ср. древнеисландский оригинал:

3. <i>Ár var alda, þar er Ymir byggði...</i>	<i>Рано было в мире, когда (там) селился Имир...</i>
--	--

Перевод Брёггер:

<i>Den morgen verden vågned af urtids intet...</i>	<i>В то утро мир проснулся из первобытного Ничто...</i>
--	---

Речь в этой строфе идёт о том состоянии мира, когда он ещё не создан, но в нём, тем не менее, уже есть некое существо, из тела которого потом боги сделают землю и небо. У Брёггер здесь — «первобытное ничто», т.е., отсутствует самое существенное: упоминание о том, кто послужил «строительным материалом» для мира.

5. <i>Stjörnur þat né vissu hvar þær staði áttu.</i>	<i>Звёзды не знали, где их места.</i>
--	---

Брёггер:

<i>Stjernerne sad ikke så sikkert...</i>	<i>Звёзды сидели не так прочно...</i>
--	---

В строфе 17 говорится, как боги нашли ясень и лозу, из которых были сотворены первые люди:

17. <i>...fundu á landi lít megandi Ask ok Emblu örlöglausa.</i>	<i>...нашли на земле мало могущих Аска и Эмбл (т.е. «Ясень» и «Лозу»), не имеющих судьбы.</i>
--	---



Брэггер:

På stranden fandt de  
to træer,  
Ask og Embla,  
visne  
og våde...

На берегу нашли они  
два дерева  
Аска и Эмблю,  
увядших  
и мокрых...

В древнеисландском оригинале они не имеют «ни образа, ни облика, никакой судьбы», однако Брэггер использует вместо этого эпитеты «увядшие и мокрые»; эпитет «мокрые» так же закрепляется за этими героями в последующих строфах. (Во второй редакции этого перевода, издании 2015 года, в окончании этой строфы всё же прибавлено слово *skæbneløse* — «лишённые судьбы», хотя характеристика «увядшие и мокрые» не исчезает).

Смысловые и стилистические расхождения с оригиналом в переводе Брэггер могут быть весьма существенными; ср:

28. *Ein sat hon úti,  
þá er inn aldni kom  
yggjungr ása  
ok í augu leit.  
Hvers fregnið mik?  
Hví freistið mín?  
Allt veit ek, Óðinn,  
hvar þú auga falt,  
í inum mæra  
Mímisbrunni.*

*Одна сидела она на улице,  
когда пришёл престарелый  
ужас Асов  
И в глаза заглянул.  
О чём спрашиваете меня?  
Почему испытываете меня?  
Всё знаю я, Один,  
где ты глаз (свой) спрятал  
в том сияющем (или: чистом)  
источнике Мимира.*

Брэггер:

Jeg sad derude  
og vøvede I natten,  
da oldgamle Odin  
fanged mit blik;  
Hvad vil du mig!  
Lad mig være!  
Jeg ved jo alt,  
at du gemte  
dit øje  
i Mimers kilde...

Я сидела на улице  
и прорицала в ночи,  
когда престарелый Один  
поймал мой взгляд;  
Что ты хочешь от меня!  
Оставь меня в покое!  
Я ведь всё знаю,  
что ты спрятал  
свой глаз  
в источнике Мимира.

46. *...mællir Óðinn ...  
við Míms höfuð.*

*беседует Один  
с головой Мимира.*

Брэггер:

Odin mæler  
med Mims mund.

...глаголет Один  
устаи Мимира.

Примечательно, что Брэггер опускает в своём переводе все кеннинги (т. е. именно ту «составляющую» древнескандинавской поэзии, которая, по общему мнению, является самой яркой



и характерной в ней). В тех местах, где в оригинале были кеннинги, она предпочитает использовать слова в их прямом значении (например, «огонь» вместо «губитель ветвей»).

47. <i>hræðask allir</i>	<i>испугаются все</i>
<i>á helvegum</i>	<i>на путях Хель</i>
<i>áðr Surtar þann</i>	<i>прежде чем Сурта</i>
<i>sefi of gleypir.</i>	<i>родич поглотит.</i>

Брёггер:

Alle mænd vredes på dødsvejen, ilden brænder træet.	Все люди злятся на смертном пути, Огонь сжигает дерево.
--	--

52. <i>Surtr ferr sunnan</i>	<i>Сурт едет с юга</i>
<i>með sviga lævi.</i>	<i>с погубителем ветвей.</i>

Брёггер:

Surt kommer sydfra med ild. — Сурт едет с юга с огнём.

В тех местах, где упоминаются мифологические реалии, она прибегает к объясняющему переводу:

50. <i>Naglfar losnar</i>	<i>(Нагльфар отчаливает). –</i>
---------------------------	---------------------------------

Брёггер:

<i>mens skibet,</i>	В это время корабль,
<i>lavet af ligenes negle,</i>	сделанный из ногтей мертвецов,
<i>løsnes.</i>	отчаливает.

Само по себе стремление Брёггер освободиться от многовековой инерции восприятия древнескандинавских текстов и приблизить древнюю песнь к современному читателю, с практической точки зрения, рационально. Но в этом стремлении она, очевидно, сама того не подозревая, также освободила текст от большинства древнескандинавских коннотаций. Читатель, не знающий изначально, что перед ним перевод древнескандинавского текста, рискует не понять этого: с т. зр. поэтики и образного ряда её «Прорицание Вэльвы» — именно текст конца XX века, смысловые связи с древнескандинавским культурным пластом максимально ослаблены. Перевод оказывается вырван из традиции восприятия «Старшей Эдды». Но важно, что этот перевод притом встраивается в совершенно другую литературную традицию (не имеющую отношения к научной скандинавистике): в традицию скандинавской женской литературы второй половины XX — начала XXI века. Все рецензии на все издания этого перевода, которые мне удалось найти, осмысляют его именно с точки зрения женской литературы. Примечательно, что послесловие к изданию 1994 года писала Вигдис Финнбогадоттир (президент Исландии, личность, знаковая для феминистического движения в Скандинавии, первая в мире женщина, избранная на пост президента), и в нём сказано: «Этот текст написан женщиной. Одной из нас». [5]. И для Брёггер и, очевидно, для её читателей важно не столько то, что «Прорицание Вэльвы» — текст древнеисландский, сколько то, что этот текст женский. Насколько он действительно отражает некую — возможно, утраченную — традицию устной древнескандинавской женской словесности, — научный вопрос, не имеющий однозначного ответа, — тем не менее такова его интерпретация в данном случае.



В скандинавской рецепции рубежа XX-XXI вв. восприятие эддической поэзии и древнескандинавских мифов всё больше и больше отходит от национальной перспективы (каковая преобладала в XIX в. и начале XX в.) и начинает тяготеть к универсальной, общечеловеческой перспективе. Эддические тексты и мифологические сюжеты становятся интересны, в первую очередь, не потому, что они составляют основу национального культурного наследия, — а потому, что говорят о чём-то, что может апеллировать к каждому индивидууму. Это справедливо, в первую очередь, для современных авторских текстов, источником вдохновения для которых послужили песни Старшей Эдды или «Эдда» Снорри Стурлусона, — однако, как мы видели сейчас, эта тенденция может проявляться и в переводах собственно самих эддических песней. ♦♦♦

#### Список использованных источников

1. Lefevere, André. «Why Waste Our Time on Rewrites? the Trouble with Interpretation of the Role of Rewriting in an Alternative Paradigm». // *the Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation. Edited by Theo Hermans. St. Martins Press, New York. 1985. Pp. 215–243.*
2. Kure, Henning. *Den bedste oversættelse af Vølvens Spådom 1665–2001*. [Электронный ресурс]: *Heimskringla*. 2002. URL: [https://heimskringla.no/wiki/Den\\_bedste\\_overs%C3%A6ttelse\\_af\\_V%C3%B8lvens\\_Sp%C3%A5dom](https://heimskringla.no/wiki/Den_bedste_overs%C3%A6ttelse_af_V%C3%B8lvens_Sp%C3%A5dom) (дата обращения: 19 апреля 2022)
3. Madsen, Karina Søby. *Suzanne Brøgger* [Электронный ресурс]: *Forfatterweb.dk*. 2019. URL: <https://forfatterweb.dk/oversigt/brøgger-suzanne> (дата обращения: 19 апреля 2022).
4. Brøgger, Suzanne. *Oversætterens note*. // *Vølvens Spådom. Dansk gendigtning ved Suzanne Brøgger. Brøndum — Aschehoug, 1994.*
5. Vigdís Finnbogadóttir. *Um Völuspá*. // *Vølvens Spådom. Dansk gendigtning ved Suzanne Brøgger. Brøndum — Aschehoug, 1994.*



Юлия НАСОНОВА  
(Ulla SOL)

## Беседа с Альвисом

Текст предоставлен группой Асатру Урал  
[https://vk.com/asatru\\_ural](https://vk.com/asatru_ural)

Представляем Вашему вниманию  
литературную обработку (по сути  
это новый перевод) эддической песни  
«*Alvíssmál*».

**О**ДНАЖДЫ дверг по имени Альвис, который слыл всезнающим и славился своей мудростью, решил посвататься к дочери Тора — Труд. Однако когда он пришёл в палаты Тора, хозяина не оказалось дома, и тогда Альвис добился разрешения на женитьбу от его супруги — Сив. Тор, вернувшись из похода, застал жениха и невесту за предсвадебными хлопотами...

Альвис сказал:

1. Вот время пришло, собирайся быстрее!  
Скамьи уж готовы для дивной невесты!  
Так ждал сватовства, скоро станешь моей!  
Пойдём же в мой дом — бесподобное место!

Тор сказал:

2. А ты кто такой? И каких ты кровей?  
А бледен-то как! Спал средь трупов, похоже?  
На деву заглядывать даже не смей!  
Подобного турсам в мужья брать негоже!

Альвис сказал:

3. Я Альвис зовусь, из скалистых земель,  
Мой дом под горами, ему все дивятся.  
Возницу дождусь, не уйду я отсель,  
Ведь данное слово должно соблюдаться!

Тор сказал:

4. Я дома отсутствовал, клятв не давал,  
Тебя попрошу-ка я остепениться!  
И дочь ты мою без меня завлекал,  
Тебе я на ней не позволю жениться!

Альвис сказал:

5. Какое ты право имеешь дерзить,  
Лишать столь прекрасную деву свободы?  
Тебе ли, бродяга, со мной говорить?  
Откуда ты взялся, какого ты рода?

Тор сказал:

6. Вингтор моё имя, я Сидграни сын,  
Я странствовал много, отец я невесты.  
А свадьбе не быть! Отправляйся один!  
Таков мой ответ, споры здесь неуместны.

Альвис сказал:

7. Достаток и счастье с ней будет вовек,  
Вот только лишь дай мне своё ты согласие!  
Без девицы этой, белее, чем снег,  
Вся жизнь не мила станет мне в одночасье!

Тор сказал:

8. Умён ты, я вижу, мой гость дорогой,  
И дочь я смогу тебе вскоре доверить.  
Любимая будет навечно с тобой,  
Коль сдюжишь на все ты вопросы ответить!



9. Что ж, Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как надобно древнюю землю назвать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

10. У смертных — Твердыней, у ванов — Путём,  
У эльфов — Цветущей, у асов — Долиной,  
Зелёною ётуны кличут её,  
А боги её называют Трясиной.

Тор сказал:

11. Что ж, Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как надобно ясное небо назвать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

12. У смертных — Лазурь, у богов — Небосвод,  
У dwarves — Капель, а у эльфов то — Крыша,  
У ванов Ткач ветра назвали его,  
У ётунов — Домом, который всех выше.

Тор сказал:

13. Что ж, Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как принято месяц сияющий звать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

14. У смертных он — Серп, у богов же — Луна,  
У ётунов — Шустрый, у dwarves — Искристый,  
У эльфов зовётся он Счёт временам,  
А в Хель — Колесом, что несётся так быстро.

Тор сказал:

15. Что ж Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как яркое солнце положено звать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

16. Обманщиком Двалина dwarf назовёт,  
Сияющим — ас, эльфы — Шаром прекрасным,  
Средь ётунов Вечно горящим сльвёт,  
Зовут боги Светочем, смертные — Ясным.

Тор сказал:

17. Что ж, Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как облако, ливни несущее, звать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

18. Дождя предвкушеньем зовут средь богов,  
У смертных зовётся Тяжёлою тучей,  
Средь ётунов Влажным прозвали его,  
У эльфов зовётся Грозою могучей,  
У ванов зовётся По ветру летящим,  
А в Хель называется Шлемом таящим.

Тор сказал:

19. Что ж Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как принято ветер стремительный звать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

20. Все боги зовут его — Вихрем грозящий,  
У асов он — Ржущий, у эльфов — Шумящий,  
У смертных — Поющий, у турсов — Ревущий,  
А в Хель он зовётся Порывы несущий.

Тор сказал:

21. Что ж, Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как воздух прозрачный положено звать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

22. У ванов — Затишьем, у турсов — Жарой,  
Зовут люди Свежим, а эльфы — Покоем,  
У dwarves зовут Безмятежной порой,  
А боги назвали Молчаньем прибоя.

Тор сказал:

23. Что ж Альвис, скорей помощи разузнать,  
Мудрейший из dwarves, мне тайну поведай:  
Как надобно синее море назвать  
В далёких мирах? И продолжим беседу.

Альвис сказал:

24. Зовут люди Бездной, а боги — Водой,  
У эльфов назвать нужно — Влаги хранитель,  
У dwarves — Глубоким, у ванов — Волной,  
Зовут его ётуны — Рыбы обитель.





## Фрагмент из книги Шани Оатс. «Волчья голова: Один, неистовый бог пределов и оборотничества»

Перевод: Ulfr GUNNARSSON



Изображение: нейросеть Kandinsky

**З**АДОЛГО до Средних веков, когда воины носили имена, достойные волчьей шкуры, покрывавшей их плечи, шотландский мастер украсил каменную плиту изображением пиктского воина-пса. Несмотря на растущее влияние Рима и христианства, кое-где наследие воинов-волков было очень живучим, в частности, на территории Литвы.

Подобные традиции бытовали и в Северо-Восточной Европе. Есть гипотеза, что вера в оборотней, включая власть племенного шамана над соответствующим звериным духом, берет начало в охотничьих ритуалах. Как дальше развивался ритуал «надевания шкуры»? Возможно, толчком мог послужить голод, заставивший одно племя незаметно наведаться в соседские амбары. Открытое противостояние неизбежно закончилось бы сражением. Страх перед беззвучно крадущимися в ночи созданиями, или же людьми-зверями, и породил целый сонм историй, одна фантастичнее другой, бытовавших у разных народов на протяжении столетий.

Способность пугать врагов — это действительно могущественная магия, особенно в сочетании с безумием, одержимостью и проекцией сознания; часто для этого люди надевали шкуры животных, с которыми они хотели взаимодействовать. Не случайно волк — самый известный пример такого рода, и дело не только в том, что ареал его обитания охватывает большую часть земного шара, особенно в северных регионах.

Волк обладал весьма специфическими качествами, которые наши предки могли найти полезными, особенно если речь шла о воинах. Кабаны внушают страх и совершенно неукротимы, если их загнать в угол, но у них нет предвидения ситуации или тяги к преследованию врага. Медведи упорно атакуют, но, в отличие от волков, они ярко выраженные одиночки, не имеющие стайного менталитета и не признающие иерархии. Волк — образцовый бродяга, охотник и следопыт, наделенный завидной хитростью, сообразительностью и упорством. Легко понять его тотемную ценность и объяснить, почему именно он стал зверем, «надеть шкуру» которого было так соблазнительно для древнего человека. ❖

Ольга МАРКЕЛОВА

## Литературный перевод песни

## Í Gøtu ein dag

Исполняет Eivør Pálsdóttir

Что в Гёте стряслось —  
то прежде едва ли видать довелось:  
при солнце как будто бы град прошумел,  
в безветрии будто бы шторм проревел,  
и словно бы молния скалы ожгла —  
чудные дела! (x2).

Но диво ли в том!  
То Тронд пробудился в ущелье своём  
и так заворочался там среди скал,  
что Троллихин палец тут трещину дал,  
и Тролль содрогнулся, и Баба-скала  
под воду ушла (x2).

И вот сам старик  
на острове Борой у моря возник,  
подняться не в силах, напрасны мольбы:  
тяжёлое тело, а ноги слабы.  
Он чарами Джейти из гроба поднял —  
перед ним он предстал (x2).

— Послушай-ка, голь!  
Ты службу одну сослужить мне изволь.  
Я спал слишком долго, и я не шучу:  
что нынче с Фарерами, знать я хочу.  
Сбирается тинг ли, и кто платит дань —  
ответ мне достань! (x2)

И время бежит...  
Вот Джейти вернулся: на взморье стоит.  
— Я новости все на Фарерах узнал:  
там ты вместе с Сигмундом в книжку попал,  
а в чарах там смыслит любое ребя  
поболе тебя (x2).

То правда, то быль:  
без паруса ходят там по морю в штиль  
и могут с селеньем любимым говорить:  
на юг и на север протянута нить.  
Про смерть папы римского в Гёте у нас  
узнали тотчас! (x2)

Но люд захирел.  
У женщин — тростиночки сплошь вместо тел.  
И сено, и перья на их головах.  
Я шоры видал у мужчин на глазах.  
А лбы у них нынче такой вышины —  
с затылка видны! (x2)

И все платят дань.  
И хмель под запретом, куда ты ни глянь.  
Земля в основном отошла королю...  
Вздыхнул тогда Тронд: «Я подольше посплю!  
Но как же наш тинг? Разузнать бы о нём?»  
— Торгует зерном! (x2)

Послушать оригинал

<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=ka41W7bqeF0>

Сайт автора, на котором можно  
бесплатно скачать электронные книги  
с поэзией и прозой:

<https://dimentionen.wixsite.com/haabetstrae>



*Grimmahugr ORMSTUNGA*

## САМАЙН

Прочь лето умчалось. Как дымка, как сон,  
Как эхо той песни, что уж отзвучала...  
Самайн — словно страж на границе времен.  
Конец поры светлой и темной — начало.

Долги кто имеет, уплатит пусть их.  
Виновен? Пускай же попросит прощенья.  
Дарами пусть радуют близких своих,  
А умерших предков почтят угощением.

Раскрыты холмы — спешат души на пир.  
Всё тоньше и тоньше грань между мирами.  
Бессмертные в наш устремляются мир.  
Ты видишь их? Вот же они, рядом с нами!

Живое, священное пламя, зажгись,  
Нечистую силу во тьму отгоняя!  
Ну что же ты медлишь-то? Поторопись!  
Старейшина всех уж на пир созывает.

Вино, мед и пиво пусть льются рекой!  
На этом пиру верным всем места хватит!  
Эй, бард! Про Богов и героев нам спой!  
Пусть ветер задорную песню подхватит!

Плевать, что снаружи бушует гроза!  
Пока вместе мы, не страшны нам ненастья!  
Пусть ярче огня горят наши глаза!  
Кто с нами пирует, тот злу неподвластен!

## ДИКАЯ ОХОТА

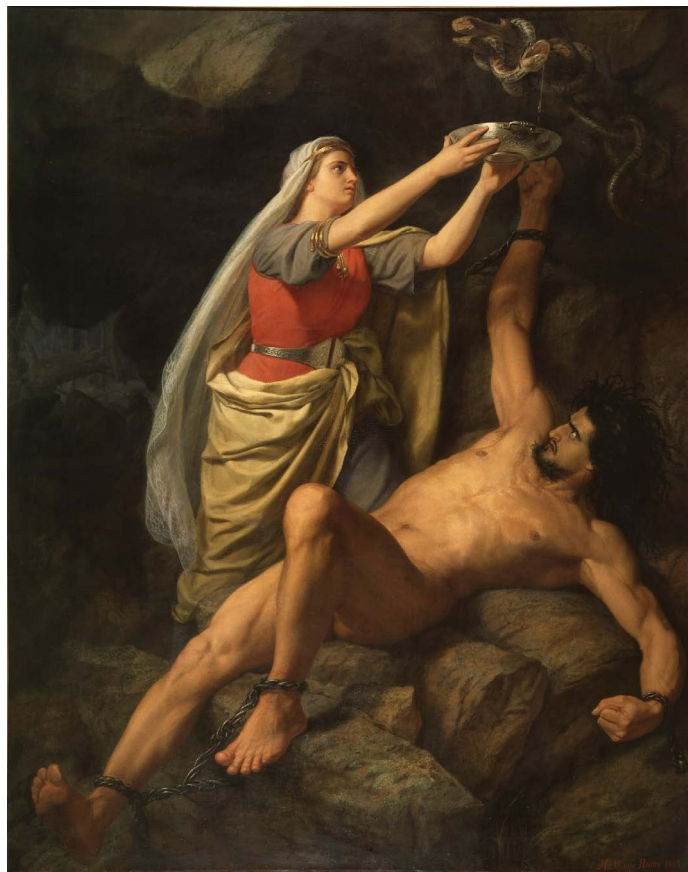
Дремотой полночной окутан весь лес,  
И спит, погрузившись в туманные грезы.  
Как будто бы знает, что скоро морозы...  
Аллюром несутся на призрачный блеск  
Янтарной луны тени-метаморфозы.

Охотник становится жертвою вмиг.  
Хватит ли духу, чтоб выведать, кто ты?  
Откинуть прочь правила, страхи, заботы...  
Того не узнать из рассказов и книг —  
А только приняв вызов Дикой Охоты.

*Самайн, 2013*



## ЛОКІ. ПІСЛЯМОВА

*«Локі та Сіфюн» (1863), Мортен Ескіль Вінґе***1.**

Його тіло нагадувало вкрай натягнуту струну, що ось-ось обірветься. Таке напруження буває лише від тривалого нестерпного болю. Проте болю він давно не відчував. Принаймні фізичного.

Як давно? Рік? Століття? Вічність? Йому було все одно, допоки поруч була вона. Та, що не покинула його, коли весь світ відвернувся. Коли самі Боги об'єдналися з тою огидною велеткою, проти племені якої вели одвічну війну. Об'єдналися заради того, щоб упіймати його і приректи на вічні страждання: примусити батька дивитися на те, як один син, позбавлений розуму, вбиває іншого!.. А задовго до цього підступно позбулися ще трьох його дітей: доньку віддали в

Царство Мертвих, одного з синів кинули у Світовий Океан, а іншого прив'язали до скелі — як, зрештою, і його самого роки потому.

Лише вона одна залишилася біля свого коханого. День і ніч тримала над його головою чашу, в яку стікала отрута зі зміїної пащі. Ця змія, підвішена над його головою, — помста велетки Скаді за свого батька Тьяци. Велета, якого він здолав завдяки своїй хитрості дуже давно... Час спливав так повільно і монотонно, що це могло бути як минулої миті, так і у минулому житті.

День і ніч стояла його віддана супутниця над ним із чашею. І коли та наповнювалася, виходила ненадовго з печери, щоби вилити отруту. Тоді бридка рідина стікала з ікол гадини на його обличчя, залишаючи по собі страшні опіки. Він здригався, але не від болю, — від власної безпомічності та їдкої люті. Люті на Асів, які полонили його, люті на себе — за те, що не зміг уникнути цього ганебного полону, люті на те, що змушений терпіти тортури та піддавати тортурам свою кохану, люті на всі дев'ять світів за їхню байдужість.



Лють його зростала з кожною хвилиною, але він усе ще знаходив у собі сили не показувати цього — їй. Та коли вона знову на мить покидала печеру, аби вкотре опустошити чашу, він здригався так, що тремтів весь Мідгард.

## 2.

Яка це вже чаша поспіль? Вона втратила їм лік так давно, що вже й забула коли. Від отрути, яку виливала поблизу печери, де був ув'язнений її милий, навкруги не залишилось нічого живо-го. Лише випалена земля всюди, куди сягало око. Збиті в кров ноги, затерплі руки, безліч безсонних ночей — ось та ціна, яку вона платила за своє кохання.

Повернувшись до печери, вона побачила його: змучене обличчя, виснажене тіло, страшні рани, які ледь встигали загоюватися, як на їхньому місці виникали нові. Лише очі горіли живим полум'ям ненависті, жаги до помсти, але й водночас — безмежної любові до неї.

— Локі, найдорожчий мій скарбе, тобі дуже боляче? — запитала вона так лагідно і співчутливо, як тільки могла.

— Боляче? — ледве чутно промовив він крізь зуби. — Після всього, що вони зробили з моєю родиною і зі мною, що може завдати ще більшого болю?

Підборіддя Сігюн затремтіло, а в очах її блищали сльози.

— Тож... Яке непоправне зло заподіяв я їм, кохана моя Сігюн?! Обдурив велета-будівника стін Асгарду і привів Одіну Слейпніра? Зрізав чудові коси Сів, взамін яких вона отримала волосся з чистого золота? Вкрав яблука Ідунн та намисто Фрейї, та сам же згодом і повернув їх? А скільки всього вони отримали завдяки моїй хитрості та прозорливості! Молот М'ельнір та спис Гунгнір, які б'ють без промаху, корабель Скідбладнір, здатний вмістити будь-яке військо, золотий перстень Драупнір, що кожної дев'ятої ночі приносить ще вісім таких самих, найпрудкішого вепра Гуллінбурсті... Ні! Це все вони давно забули! Не

пробачили вони мені того, що на бенкеті в Егіра я розповів правду про кожного з них прямісінько їм у вічі. І того, що через мою пораду сліпий Хед убив свого брата, улюбленця богів та людей Бальдра. Але ж зараз він у царстві моєї доньки і після Сутінків Богів повернеться звідти в Мідгард цілим і неушкодженим.

— Але ж... Усі вони досі в Асгарді, лише один ти, душа моя, приречений ними на довічні тортюри. Якби я тільки могла чимось тобі зарадити! Або хоча б розділити з тобою твої муки...

Раптом вона замовкла і насторожено прислухалася.

— Що це? Ти теж почув цей звук, любий?

Локі зайшовся зловісним сміхом.

— Так, мила моя Сігюн! Цей звук я впізнаю за будь-яких обставин! Це Хеймдаль сурмить у свій Гьяллархорн. Отже, почалось!

Сігюн мимохить відсахнулася від коханого. Та його вже було не спинити. Очі Локі палали наче полум'я, а слова його, не менш отруйні, ніж та рідина, що стікала з пащі почвари, струшували склепіння печери.

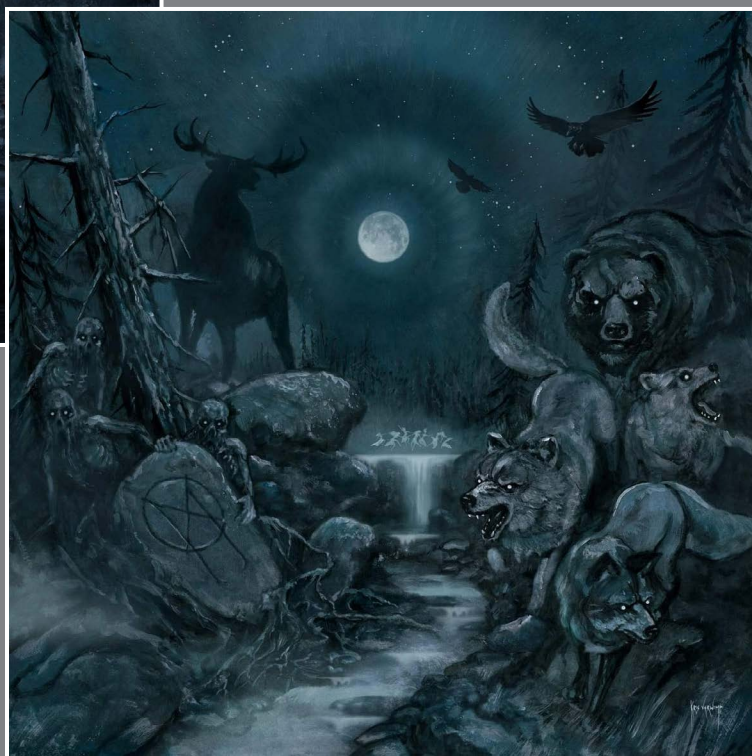
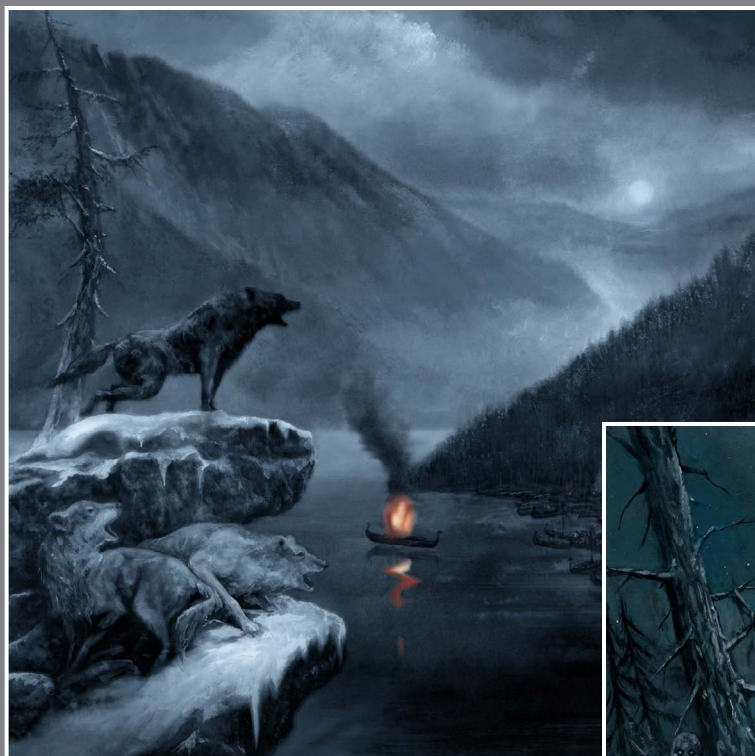
— Я — син Фарбауті та Лаувеї, батько Вовка, Змія та Хель! Той, кого сам Всеотець та інші Аси називали своїм співтрапезником, а Тор нарік своїм другом. Та варто було розкрити їм очі на них же самих, всі мої заслуги миттю забулися, а сам я був прозваним недругом богів та ковалем нещастя! Що ж... Нехай це і стане останнім моїм діянням, та й я не піду сам у небуття. Не з власної волі став я руйнівником світів. Веди же, Сурте, синів Муспеля! Підіймай же, Хель вітрила Нагльфара! Повстань од сну, Йормунганде! Зірви свої пута, Фенріре! Хай звершиться пророцтво. Це — Сутінки Богів, Рагнарьок!

\* \* \*

Удалині лунало моторошне завивання Фенріра. Над водами Світового Океану здіймалася широка спина Йормунганда. На обрії все чіткіше проступав силует Нагльфара. Здригалася земля від важкого поступу синів Муспеля. Локі відчув, що пута його послабилися...



АРТ



Художник: Kris Verwimp ©

Страничка художника:

<https://facebook.com/profile.php?id=552314098>



Художник: Aftakarok ©

Страничка художника:  
<https://instagram.com/aftakarok>