

S E R I E S M I N O R



ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ
И ЛОКАЛИЗАЦИЯ ИНОГО МИРА
У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ
И ГЕРМАНЦЕВ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ





ЯЗЫК. СЕМИОТИКА. КУЛЬТУРА

МАЛАЯ СЕРИЯ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва
2002

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ
И ЛОКАЛИЗАЦИЯ ИНОГО МИРА
У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ
И ГЕРМАНЦЕВ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2002

ББК 63.3(0)

П 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
(РФФИ)
проект 00-06-87002



Редколлегия:

В. П. Калыгин (науч. редактирование),
Т. А. Михайлова (отв. ред.), Т. В. Топорова

П 71 Представления о смерти и локализация Иного
мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред.
Т. А. Михайлова. – М.: Языки славянской культуры,
2002. – 464 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая
сер.).

ISBN 5-94457-057-1

В монографии суммируются и анализируются представле-
ния о смерти и посмертном существовании в традиционной
культуре кельтских и германских народов. Особое внимание
уделено описанию так называемого «параллельного мира» и
возможных контактов с ним. Таинственный кельтский «сид» –
чудесный холм, где живут странные существа, полулюди, по-
лубоги, острова за морем, где правят женщины, – как соотно-
сится все это с курганными захоронениями древних германцев,
с их обычаем посылать умершего в неведомые земли на кораб-
ле и с их же верой в обитель Асгард, где живут боги, и откуда
являются они в жилище людей, Мидгард?

В монографии также проводится ряд языковых рекон-
струкций, позволяющий выявить «концепт умирания» на са-
мом архаическом уровне – ведь если смерть неизбежна, если
для всех она одинакова, то ведь можно по-разному рассказать о
ней... И из всех критериев самым надежным в данном случае
оказывается критерий чисто языковой.

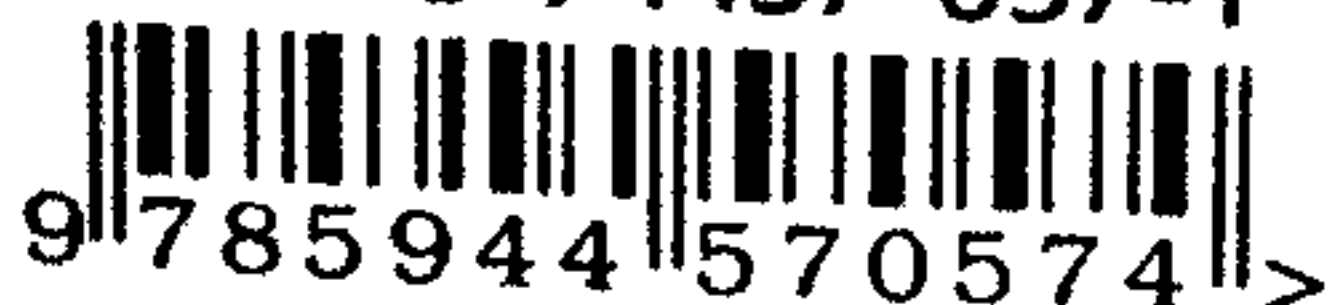
ББК 63.3(0)

В оформлении переплета использованы иллюстрации из книги
Hazel Mary Martell «What do we know about the Celts?» (1993).

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095
246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the
Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail:
slavic@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме изда-
тельства «Языки славянской культуры», имеет только датская
книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-94457-057-1



© Авторы, 2002

© Ю. С. Саевич. Оформление серии,
2000

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (В. П. Калыгин)	7
Т. А. Михайлова. Отношение к смерти у кельтов:	
Номинация умирания в гойдельских языках	12
Н. А. Николаева. Питье смерти	48
А. И. Фалилеев. Несколько слов, обозначающих 'смерть' в валлийском языке	61
В. П. Калыгин. Кельтская космология	82
Дж. Кэри. Время, пространство и Иной мир	130
Т. А. Михайлова. «Острова за морем», или Тема плаваний в Иной мир в ирландской традиции	153
Н. А. Ганина. Древнегерманский погребальный обряд: Слова, понятия, реалии	183
Н. А. Ганина. Оплакивание в древнегерманском погребальном обряде: К реконструкции ритуала и текста	202
Н. В. Березовая. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом	226
Т. А. Михайлова. Знамена смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции	253
А. Р. Мурадова. Анку: Персонификация смерти, вестник смерти или орудие смерти	315
Т. В. Топорова. Древнегерманские представления об ином мире	340
Введение	340
Глава I. Древнегерманские представления о смерти	342

Глава II. Мифологические локусы иного мира у древних германцев	379
Глава III. Иной мир как источник знаний	418
Указатели	435
I. Указатель исследуемых кельтских и германских языковых единиц (сост. Н. А. Николаева)	437
II. Указатель имен собственных, исторических и мифологических реалий (сост. Н. А. Николаева)	452
Сведения об авторах	459

379
418

435

437

452
459

ПРЕДИСЛОВИЕ

Устойчивый интерес исследователей различных специальностей к проблематике, связанной с представлениями о смерти и Ином мире в архаических культурах, вполне понятен, поскольку этот комплекс концептов во многом носит мировоззренческий характер, он многоаспектен и тесно увязан с фундаментальными представлениями о вселенной и человеке, его происхождении и судьбе. Любая из известных мифологических систем так или иначе объясняет устройство мира, в той или иной форме объясняет феномен смерти и «предусматривает» особое пространство, где обитают души умерших. Наряду с загробным миром во многих архаических культурах формируются представления об особом Ином мире, населенном сверхъестественными существами. Все эти представления не всегда последовательны (по меньшей мере, с нашей точки зрения) и не всегда *тот свет* четко локализован.

Как правило, Иной мир, как впрочем и загробный, помещается вне доместицированного пространства: вне дома, вне поселения, за лесом, за горами, за морем... В этом смысле показательно имя валлийского персонажа *Gwarch Y Rhibyn* 'старуха полосы', т. е. существо из лиминальной зоны, расположенной на стыке миров. Иногда *тот свет* имеет вертикальную стратификацию: обычно он находится под землей, но в некоторых мифологических традициях души умерших обитают в воздухе и на небесах, как, например, мир, в котором живут древнеиндийские питары, предки, следовавшие за первым умершим Ямой. Коль скоро речь зашла о питарах, мир которых *pitrloka* был отличен от мира богов *svargaloka*, то уместно вспомнить, что *загробный мир* и *иной мир* далеко не всегда совпадают. Эти

различия, во всяком случае в индоевропейском мире, восходят к глубокой древности.

Нечто похожее зафиксировано в Ирландии: мир мертвых, расположенный на острове *Tech Duin* 'Дом Дона', явно отличается от сидов (*síd*), мира сверхъестественных существ, находящегося под холмами (или на островах за морем). Донн, который умер первым из гойделов (Сыновей Миледа), отво- евавших Ирландию (т. е. domesticiрованное пространство) у «старых» богов и магов из Племен богини Дану, становится царем мира мертвых, локализуемого на небольшом островке к югу от Ирландии. Племена богини Дану при окончательном разделе Ирландии поселяются под холмами. Имеющиеся (довольно поздние) источники более или менее непоследовательно передают общую схему древнего мифа о творении. У германцев миф о творении сохранился лучше, в больших подробностях нам известна древнегерманская космология, согласно которой мир состоит из девяти уровней. Германские мифологические тексты позволяют нам судить об архаической космогонии, о бесструктурном первородном хаосе, из которого в результате креативного акта возникает упорядоченный космос.

«Остатки» хаоса в германской традиции трансформируются в *Niflheimr*, мир мрака, лежащий внизу. Нифльхейм сохраняет признаки первородной материи, служащей источником бытия и хранящей знания о том, что было и что будет, то есть обладающей онтологическим и гносеологическим свойствами. Тварный мир, возникший из хаоса, помимо свойства упорядоченности, обладает характеристиками светлый, высокий, находящийся в верхней части универсума. Нижний мир локализуется в мрачных низинах: исл. *Niða-fjoll* 'низ горы' (и.-е. **nei-* 'низ' + **pelis-* 'камень, скала'), *Niða-vellir* 'низ долины' (и.-е. **nei-* 'низ' + **wel-* 'трава, лес'). Эти исландские «космонимы» как бы перекликаются с текстом ирландского панегирика Месу Делману, в котором говорится о том, что этот царь с вершины холма *Ailenn* (< и.-е. **pelis-* 'камень, скала' + **windo-* 'белый') опустошил долины хтонических монстров-фоморов. Такого рода совпадения не дают оснований постулировать единый для обеих традиций

«пра
га ко
К
в кот
черть
рекон
гичес
отмет
о пол
богом
Один
котор
В ирл
еда
сося
ром¹.

П
случа
нятых
систе
чески
мифа
вые д
вания
Dopp
обозна
Оба в
к **dhi*

¹ Су
(букв.
аду) и

источни
глаз. П

го катак

² В ке
ит гал. d
ках (гр.

«прамиф», но несомненно, что они происходят из одного круга космологических представлений.

Кельтская мифопоэтическая традиция не сохранила текстов, в которых излагалась бы архаическая космогония, но некоторые черты утраченной дуальной мифологической системы мы можем реконструировать по данным языка, прежде всего её космологическую и «гносеологическую» стороны. В этой связи можно отметить сюжетное сходство германского и кельтского мифов о получении знания «светлым» (или потенциально «светлым») богом сокровенного знания от божества нижнего мира. Так, Один пьёт напиток мудрости Мимира, отдав за это свой глаз, который, в свою очередь, становится источником мудрости. В ирландской мифологии Финн получает провидческий дар, поедая волшебного Лосося Знания, раненный при варке этого лосося палец становится средством общения с потусторонним миром¹. В этом случае мы имеем сходство сюжетных схем.

Подобных сходств можно обнаружить много и каждый случай необходимо рассматривать особо, поскольку общепринятых универсальных методов реконструкции мифологических систем пока ещё нет. Имеющимися средствами мы практически не можем отделить, скажем, заимствованные элементы мифа (или концепты культуры) от унаследованных. Языковые данные в этом смысле требуют дополнительного толкования. Например, имя древнеирландского божества смерти *Donn* этимологически связано с древнеисландским словом *dys*, обозначающим надмогильный холм, сооруженный из камней. Оба восходят к и.-е. **dhwes-*: первое к **dhwosno-*, второе — к **dhusiā*², но «корневая» этимология не может служить

¹ Существует более поздний сюжетный вариант: богиня Бойн(д) (букв. 'белая корова') нарушает запрет своего мужа Нехтана (Нухаду) и приближается к источнику мудрости. Происходит всплеск источника, и магическая жидкость поражает богиню в ногу, руку и глаз. Поток преследует убегающую Бойн до моря, в результате этого катаклизма образуется река Бойн.

² В кельтских языках наиболее близко к исландскому слову стоит гал. *dušios* 'incubus'. Наличие точных соответствий в других языках (гр. *θυῖα* 'вакханка', лат. *Furiae* 'фурии', лит. *dvasas, dvasiā*

достаточным основанием для реконструкции общего кельто-германского слова, обозначающего нечто потустороннее. Словообразование показывает, что *dys* и *Donn* возникли независимо друг от друга. Семантические процессы, происходящие в мифологическом словаре, весьма разнообразны и подвержены не только собственно языковым изменениям, но и изменениям, происходящим в культуре. Выявление семантических мотивировок и собственно этимология слова далеко не всегда совпадают. В последние годы было высказано немало идей, направленных на выявление элементов системности в сфере взаимодействия языка и культуры — теория ассоциативно-семантических рядов, теория концептуализированных областей, принцип семантической регенерации и ряд других. Их дальнейшая разработка вполне может дать серьезный импульс реконструкциям фрагментов культуры через язык.

Кроме трудностей этимологического порядка, существуют и другие. Имеющиеся в нашем распоряжении письменные источники датируются довольно поздним временем. Из этого следует, что мифология — как кельтская, так и германская — зафиксирована на поздней стадии своего существования³, в эпоху упадка и разложения, когда она сосуществовала с христианством в рамках двоеверия. Тексты, которые дают нам сведения о мифологии, во-первых, подвергались христианской «редактуры», во-вторых, содержат разновременные пласты. Так, в ирландских *Плаваниях* вполне отчетливо просматриваются следы влияния средневековой учености. Результатом этого влияния стала, в частности, концепция о том, что обитатели заморских островов (= Иной мир) — люди, избежавшие грехопадения. Нужно иметь в виду, что тексты такого рода (это особенно актуально для ирландской традиции) представляют собой не столько свод соответствующей мифологии, сколько соединение часто разнородных компонентов, комбинацию элементов разных

‘дух’) позволяет поставить вопрос об использовании производных от **dhwes-*, в частности **dhusio-*, для обозначения сверхъестественных существ в индоевропейском праязыке.

³ Здесь мы не касаемся «низовой» мифологии, которая существует и в наши дни.

субтрадиций, существовавших прежде в устной форме. Вполне возможно, что некоторые мифы именно в такой форме, в какой они до нас дошли в письменных памятниках, никогда в действительности не существовали.

Кельты и германцы как самостоятельные этносы долгое время соседствовали в Центральной Европе, что запечатлелось в языке в виде заимствований; поток заимствований чаще имел направление от кельтских языков к германским. Контакты в области культуры определить сложнее. Упомянем ещё два важных обстоятельства. Оба этноса вышли из «древнеевропейской» культурно-языковой общности, представлявшей собой, вероятно, осколок позднеиндоевропейской языковой общности, куда входили также италийцы, балты, иллирийцы, венеты и, по-видимому, славяне. Высказывались предположения, что некоторые черты кельтской и германской мифологии и религии восходят к общему субстрату — доиндоевропейской культуре мегалитов. Доказать эту гипотезу чрезвычайно трудно, если вообще возможно, но успехи в исследовании субстрата в германских и кельтских языках, достигнутые за последние годы, делают ситуацию не совсем безнадежной.

Предлагаемые исследования группы лингвистов и культурологов из Москвы и Санкт-Петербурга затрагивают различные аспекты кельтских и германских представлений о смерти и Ином мире. Исследователи исходят во многих случаях из разных теоретических лингвистических и культурологических предпосылок, чему немало способствовала степень разработанности материала отдельных традиций. Неизбежны в таких случаях и разногласия между авторами, как в трактовке некоторых частных вопросов, так и в более общих вопросах. Редактор не считал себя вправе приводить всё к «одному знаменателю», предоставив читателю выносить свои суждения о предлагаемых решениях.

В. П. Калыгин

ОТНОШЕНИЕ К СМЕРТИ У КЕЛЬТОВ: НОМИНАЦИЯ УМИРАНИЯ В ГОЙДЕЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

В настоящем исследовании мы предполагаем осветить проблему отношения к смерти, с одной стороны, и реконструкции представлений об Ином мире (в первую очередь — как мире загробном) посредством анализа чисто языковых данных, с другой. В основе исследования лежат данные языков гойдельской группы кельтских языков, однако в качестве сопоставительного материала будут привлекаться и бриттские данные, поскольку наличие общих черт или тенденций в номинации должно, как кажется, выявить некие черты, характерные для кельтской лингвокультурной общности. Предлагаемая нами методика заключается в первую очередь в ориентации не на текст, а на слово, отдельную лексему, в сжатой форме содержащую в себе иногда целый комплекс представлений. «Имя в тексте может иконически отражать (воспроизводить) то, что происходит с самим носителем имени в мифе», — пишет В. Н. Топоров об именах собственных [Топоров 1993: 83], однако в равной степени сказанное применимо и к апелляциям и особенно — к идиомам, являющимся своего рода слепками духовных и материальных культурных срезов.

Возвращаясь к теме смерти, отметим, например, такие русские устойчивые выражения как *пребывать на небесах*, локализирующее Иной мир, *вечный сон*, отражающее установку на неназывание отрицательного явления и его метафорическую замену, и *сыграть в ящик*, отсылающее к специфической погребальной обрядности. Аналогичные выражения, естественно, можно в изобилии найти и в языках гойдельской группы (древнеирландский, современный ирландский и гэльский), причем анализ семантической мотивировки подобных выражений

должен не только приблизить нас к решению основной задачи — реконструировать представления об Ином мире, но и попутно обрисовать, что называется, «портрет коллективной языковой личности», «объединенной общностью диалекта и ценностной картины мира, запечатленной в общем тезаурусе» [Никитина 1989: 36].

Для человеческого сознания смерть всегда вторична, но при этом неизбежна и поэтому трагична (в той или иной степени), что на уровне языковом должно было привести к установке на эвфемистичность самих номинаций умирания. Смерть не только не является «семантическим примитивом», но и в силу разного рода причин бывает иногда табуирована для открытого называния, поэтому, говоря строго, все ее обозначения в той или иной степени эвфемистичны, так как описывают одно явление через другое или другие. С другой стороны, отдельные номинации смерти самими носителями языка уже не воспринимаются как эвфемизмы, и поэтому анализ их семантических мотивировок сводится, по сути, к этимологии, реконструирующей тот же эвфемизм, но на уровне уже более архаическом. Причем интересно, что спецификация значения и стилистические рамки употребления лексемы могут практически не зависеть от лежащей в ее основе идеи. Так, русские глаголы *скончаться* и *прикончить* не только отличаются по смыслу, но и принадлежат к разным языковым стилям, но при этом оба они базируются на идее смерти как к о н ц а существования.

Смерть неизбежна и универсальна, она в равной степени ждет богача и бедняка, короля и раба, человека и животное, что называется — перед смертью все равны. Однако на языковом уровне эта достаточно банальная мысль далеко не всегда находит свое воплощение, что выражается в разности номинаций смерти животного и человека, короля и святого, человека, умершего от старости, от болезни или в бою. И именно эта разность номинации должна выявить определенную систему оппозиций, характеризующих каждую конкретную языковую и ментальную общность. Естественно, анализ номинаций смерти с данной точки зрения, опирающийся на методику группы, работающей над составлением «Нового объяснительного словаря...» [Апресян 1995; 1997], в нашем случае

из-за разброса материала как на диалектном уровне, так и в диахронии, необычайно сложен и принципиально не может быть исчерпывающим, однако сама попытка такого подхода кажется нам достаточно перспективной.

Попытка классифицировать собранный материал с точки зрения семантической привела нас к идее выделения нескольких групп-концептов смерти, в которых умирание соотносится с разными исходными действиями или состояниями, с которыми смерть оказывается связанной метафорически. Учитывалось при этом и то, кто именно, умерший или живущие, оказывается в том или ином случае в фокусе эмпатии, то есть — с чьей точки зрения описывается смерть. Забегая вперед, отметим, что данное противопоставление, практически не реализуемое для русского языка, ориентированного в первую очередь на самого умершего, для ирландского языкового сознания, как мы увидим в дальнейшем, оказывается необычайно актуальным.

Для гойдельских языков нами было выделено семь лексических групп, отражающих семь концептов смерти, однако данное членение является в достаточной степени условным. Широко отмечаемое для ирландской языковой культуры влияние христианства и латинского языка накладывается на диффузность архаической лексики в целом, с одной стороны, и многоаспектность самого представления об умирании, с другой. Поэтому выделение так называемых «поздних» обозначений в одних случаях сомнений не вызывает, в других оказывается весьма сложным.

В качестве условных групп-концептов умирания были выделены следующие:

1. Смерть как у т р а т а.
2. Смерть как н е д о с т у п н о с т ь для сенсорной п е р ц е п ц и и о к р у ж а ю щ и х (полная или частичная).
3. Смерть как д е ф о р м а ц и я м а т е р и и.
4. Смерть как в р е д о н о с н а я с у б с т а н ц и я.
5. Смерть как у х о д.
6. Смерть как п о г р е б е н и е.
7. Смерть как с м е р т ь (в последнюю группу были включены основы, которые, в принципе, также могут быть

рассмотрены как один из концептов умирания, но которые для гойдельской языковой общности уже являются семантически немотивированными и реконструируются лишь на уровне индоевропейском).

Вероятно, для русскоязычной аудитории может показаться странным отсутствие таких, казалось бы, естественных в данном случае групп, как «смерть как сон» и «смерть как конец». Но, как показали наши наблюдения, данные представления о смерти для ирландского языка действительно оказываются неактуальными. Причина их отсутствия, возможно, коренится в несколько ином отношении к смерти у кельтских народов в целом. Так, с одной стороны, смерть далеко не всегда мыслится как нечто отрицательное: вспомним, например, ирландский народный обычай веселиться и танцевать во время поминок, а также выражение *Ar mhaith leat bheith adhlactha le mo mhuintirse?* ('Не хотела ли бы ты быть похороненной рядом с моими родными?') как традиционную формулу предложения «руки и сердца»¹. Характерно, что в одном из учебников современного ирландского языка в теме «Больница» вопрос «Что надо сделать, если пациенту вдруг стало хуже?» предполагает ответ не «вызвать врача» или «поместить его в палату интенсивной терапии» (как это было бы естественно для носителей иной культуры), а «послать за священником». Ирландское сознание не отрицает смерти, не стремится избежать ее и не боится называть ее открыто. Поэтому тенденция «метафорического умолчания», с известной долей лицемерия заменяющая *смерть* — *сном*, достаточно архаическая по своему происхождению (ср. в эпосе о Гильгамеше: «Спящий и мертвый друг с другом схожи...»), для ирландского языка не характерна. Более того, нами было встречено уподобление глубокого сна — смерти, но не наоборот (ср. также русск. *спать мертвым сном*, имеющее два значения): ...*chruit ... co corastar for slúagu suanbás* [ODR: 20] — '...арфа, ... которая погрузила воинов в „сно-смерть“'.

¹ За предоставление отдельного материала, находящегося за пределами письменных текстов и словарей, автор благодарит своего ирландского коллегу Г. Баннистера.

Более того, идея уподобления сна смерти может в ирландской эпической традиции развиваться до полной реализации данной метафоры уже на уровне сюжета. Так, в саге «Похищение стада Фроеха» неоднократно встречается мотив смерти, причиной которой является прекрасная музыка: *Sennait dóib íarum conid apthatar dá fher déc dia muntir la coí 7 torsi* [TBF: 4] — 'Так они им играли, что умерло двенадцать мужей из их людей от восторга и наслаждения'; *Atbélat fir le clúas ngléssa dóib* [TBF: 5] — 'Многие мужи умрут, слушая их исполнение'.

Идея смерти как сна, а точнее — Воскресения — как пробуждения, была встречена нами лишь в житийных текстах, как, например, в анонимном Житии св. Колума Килле XII в., составитель которого говорит о святом, что он *no duiscet marbu* — букв. 'пробуждал мертвых' [Herbert 1988: 242]. Ср. помещенное там же описание воскрешения юным Колумом Килле своего внезапно умершего учителя: *Tancatar na caillecha iarum 7 fuaratar in clerech marb fora cind, 7 atbertsat frisium duscad in chlerig dóib. Teitsium fo cétoir do duscad in clerig. Atracht didiu in clerech a bás la brethir Coluim Cille amal bid ina chotlad no beth* [Herbert 1988: 227] — 'Тогда пришли монахини и поняли, что клирик мертв, и сказали ему разбудить клирика. «Сейчас иду я, чтобы разбудить его». Покинула клирика смерть от слов Колума Килле, будто тот просто спал'. В данном эпизоде почти дословно повторяются слова Христа, сказанные им о Лазаре: «Лазарь, друг наш, уснул, но я иду разбудить его» (Иоанн, 11: 11) (ср. в ирландском переводе: *Tá an codladh i ndiaidh teacht ar ár gcara, ar Lasarus, ach táimse ag dul lena dhúiseacht as a chodladh*), что заставляет предположить влияние христианской метафорики на традиционное уподобление смерти сну.

В том, что касается отсутствия концепта смерти как окончания жизни, проблема эта представляется более сложной. Ее интерпретация, видимо, коренится в особом отношении к смерти как к некоему исходному состоянию, предшествующему жизни (ср.: «Загробная жизнь в представлении кельтов, по всей вероятности, представала как продолжение и предшествование земной и, таким образом, была как бы интермеди-ей в этом бесконечном существовании» [Носенко 1987: 192]). Понять эту, достаточно распространенную в кельтологии,

идею, безусловно, не так просто, и интерпретация ее выходит за рамки данного исследования. К тому же, видимо, под влиянием христианской культуры представление о смерти как о конце все же проникли и в кельтское сознание: ср. совр. валл. *tranc* 'конец, смерть' [Lewis 1960: 153] и ср.-ирл. *crích dheidheanach*, букв. 'последний предел' [CDIL, D-2: 12]. Однако, надо отметить, последние примеры взяты нами из словарей, что касается конкретных текстов, то, повторяем, идея представления о смерти как о конце нами встречена не была.

Приступая к конкретному анализу выделенных групп-концептов смерти, отметим еще раз условность предлагаемой предварительной классификации и принципиальную неполноту материала: тема обозначений смерти — как мы понимаем — всегда остается и будет оставаться открытой как для новых интерпретаций, так и для дополнительных данных.

1. Смерть как утрата

Данная идея, казалось бы, является достаточно распространенной, однако именно в ирландском языке она оказывается грамматикализованной и органично входит в синонимику умирания, а не в ряд перифрастических описаний факта смерти. Так, русская фраза *Она потеряла мужа на войне*, с одной стороны, действительно может быть интерпретирована как синонимичная фразе *Ее муж погиб на войне*, однако, с другой стороны, для русского сознания идея утраты или потери оказывается немислимой без указания адресата потери, который является не только логическим, но и грамматическим субъектом высказывания (ср. **Ее муж был потерян ею на войне*). Для ирландского языка, напротив, пассивные конструкции с логическим субъектом — умершим — и глаголом или отглагольным существительным, выражающим идею утраты, являются достаточно распространенными, однако, как мы понимаем, в фокусе эмпатии в данном случае все равно оказывается не умерший, а живые. Иными словами, если для русского сознания факт утраты мужа принадлежит все же биографии вдовы и поэтому не может быть включен на вербальном уровне

в ряд обозначений умирания, ирландская «потеря», хоть и также описывает смерть «глазами живых», входит в число анализируемых нами лексем, так как предполагает возможность пассивных конструкций и не требует указания субъекта потери.

Так, для современного ирландского языка (независимо от стиля высказывания) являются достаточно регулярными конструкции типа: *cailleadh é*, букв. 'он потерян' (при *caillim* 'теряю'), употребленные в значении 'он умер', причем необходимо отметить при этом полную нейтральность и продуктивность глагола «терять». Ср.: *Tá sé caillte sa bliain 1968* — 'Он умер в 1968 году'; *Do bhí feirmeóir, fado, ann agus do cailleadh a bhean* [Bl. 1928: 283] — 'Жил-был один фермер, и жена его умерла'; *Cailleadh an leanbh iarnamháireach* [Bl. 1928: 212] — 'Ребенок умер на следующий день'; *Cúig bliana déag tar éis í chailliúint* [Bl. 1928: 207] — 'Через пятнадцать лет после ее смерти' (букв. 'потери') и т. д.

Другая группа слов, передающая идею смерти как утраты, представляет собой целый пучок лексем, соотносимых друг с другом (*tesbaid, tesbail, testail, testaigid, estecht, etsecht, esbaid* и проч.). Главным значимым элементом в них оказывается префикс *ess-* 'из, вне', передающий общую идею отсутствия, собственно же глагольных основ при этом — две: *ta-* и *be-*, причем обе входят в парадигму глагола бытия. В отдельных случаях перед *ess-* стоит *t-*, восходящее к пустой семантически глагольной частице *do-*. Напр: ...*teasta Tea ingen Luigdeach* [RR: 168] — 'умерла (букв. 'отсутствовала') Тэа, дочь Лугайда'; *Do ragnir tra Boíte mac Brónaig i n-uair a etsechtaí in tíí Colum Cille* [Herbert 1988: 224] — 'Предсказал же Боите сын Бронага в час своей смерти приход Колума Килле'; *Esbaidh mór do Éirinn aníú Mac Ersa* [AMME: 27] — 'Утрата великая для Ирландии сегодня сын Эрк' (т. е. 'сегодня погиб сын Эрк'), ср.: *ní fes méid a n-esbada* [CDIL, E: 183] — 'неизвестно количество их утрат' (т. е. 'неизвестно число погибших').

То, что при обозначении смерти как отсутствия, утраты сохраняется установка на живых, а не на самого умершего, говорят и другие значения данной группы слов, обозначающих широкий комплекс понятий, связанных с общей идеей нехватки,

недост
Т-1:
'Мед
bó ua
или:
что о
С
раже
его н
быти
смер
опис
В
мант
дост
обоз
треб
В др
суди
новн
гски
случ
ние
sen о
смер
алли
черт
Éren
деж?
знач
hach
Néill
ролей
Ср
«Разр
hi com
150] -
ра, да

недостачи, утраты. Ср.: *Ni fitir Medb tesbaid in claidib* [CDIL, T-1: 156] — 'Не известна была Медб нехватка мечей' (т. е. 'Медб не знала недостатка в мечях'); или: *in tan theasdaigheas bó uait...* [CDIL, T-1: 159] — 'когда будет нужен скот тебе...'; или: *co mbeth sé ar esbaid tri n-aidhci* [CDIL, E: 184] — 'так что он отсутствовал три ночи' и пр.

Строго говоря, в эту же группу могут быть включены и выражения с глаголом *быть* в отрицательной форме — ср. русск. *его нет* = *он умер*: напр., *Colum cen beth* — букв. 'Колум без бытия' [АСС: 160]. Общей при этом остается идея описания смерти как отсутствия умершего среди живых, т. е. смерть описывается глазами живущих.

Видимо, эта же идея присутствует и в лексеме *díth*, семантическая мотивированность которой представляется нам достаточно сложной. В современном ирландском языке *díth* обозначает в первую очередь 'отсутствие, нехватку, потребность в чем-л.' (ср. *tá... de díth orm* 'мне нужен...'). В древнеирландском данная лексема также, как мы можем судить по данным Словаря (CDIL), имела в качестве основного значения 'нехватка; ущерб; недостача' (в Вюрцбургских глоссах глоссируется как *detrimentum*). В отдельных случаях оказывается трудно сказать, какое именно значение лексемы имеется в виду в тексте, напр.: *flaith cen díth cen díbad* [CDIL, D-2: 144] — 'царство без ущерба без смерти' или 'царство без гибели без смерти' (нанизывание аллитерирующих синонимов является одной из характерных черт древнеирландской прозы); или: *Tánic díth do búaiB Éirenn ina flaith* [RR: 294] — 'Пришел недостаток (падеж?) скота в Ирландии в его правление'. *Díth* в прямом значении 'гибель' употребляется обычно как поэтизм: *Dubhach sin, a dhúin na ríogh, / ní hiongnadh dhuit do dhíth Néill...* [Knott 1966: 24] — 'Мрачно это, о крепость королей, / не привычна для тебя гибель (утрата) Ниала'.

Ср. также интересный пример употребления лексемы в саге «Разрушение Дома Да Хока» (рукопись XV в.): *Batar Ulaidh hi comairle iar díth Conchbair díá fis cia díá tiberdais righe* [BDC: 150] — 'Стали улады держать совет после смерти Конхобара, дабы решить, кому передать королевскую власть'. Выбор

лексемы ясно показывает установку составителя текста, который делает акцент не столько на факте умирания короля, сколько на его последствиях: смерть Конхобара лишает уладов правителя и ставит их перед необходимостью искать ему замену. Ср. также в «Рождении Кухулина»: *Ba már a sáeth la Deichtini díth a daltae* — 'Была большой печалью для Дехтине смерть (утрата?) ее воспитанника' [Van Hammel 1933: 5].

Таким образом, как мы видим, значение 'смерть' у данной лексемы является вторичным. Однако при этом очевидно, что др.-ирл. *díth* соотносится с многочисленными лексемами, особенно широко представленными в германских языках, обозначающими смерть и традиционно возводимыми к и.-е. $*d^heui-$ 'умирать, исчезать' (см. [Топоров 1990: 53]). Однако употребленный нами глагол «соотносится», естественно, не может подменить конкретного анализа, и мы можем в данном случае лишь повторить слова Д. Бака о том, что «глубинные взаимоотношения разных представителей $*dheu-$ групп не ясны» [Buck 1949: 237]. Рефлексы $*d^heui-$ в ирландском представлены в первую очередь обозначением «человека» (*duine*) как «смертного» (ср. хет. *danduki-* 'человек; смертный' [Иванов 1987: 7]), а также, возможно, слабым глаголом *gi-deda* 'ослабляться, иссякать' (гlossируется как *contabuit* [Thurneysen 1946: 474], соотносимым скорее с $*d^heui-$ 'рассеиваться, разноситься (о запахе и звуке)'. Включение же в « $*dheu-$ группу» др.-ирл. *díth*, предложенное еще Ю. Покорным [Pokorny 1959: 260], строго говоря, не является самоочевидным фактом, так как значение 'смерть' у данной лексемы, как мы пытались показать, является вторичным, значения же 'конец' — нет вообще. Принятие данной гипотезы, как мы полагаем, возможно лишь при допущении следующего пути семантического развития: у данной основы сохраняется исходное значение 'исчезать' в пракельтском, а затем и в прагойдельском, сам же переход к 'умирать' происходит уже в эпоху историческую, одновременно со спецификацией значения к 'ущерб, разрушение, недостаток'. В принципе с учетом характерной для гойдельского консервации архаических черт подобный переход вполне возможен (ср., например, сохранение архаического значения 'правый —

южный' в ирл. *deas*). Следует отметить, однако, что по данным словаря Вандриеса значение 'утрата, недостаток' у данной лексики оказывается вторичным по отношению к 'смерть', что автоматически вводит ее в группу соответствующих германских основ [Vendryes 1996: 100].

2. Смерть как недоступность для сенсорной перцепции (окружающих)

Данная группа, естественно, реализуется в первую очередь как недоступность для зрения, т. е. как «потемнение» (ср. аналогичный пример из Анандавардханы в уже цитированной нами работе В. Н. Топорова [Топоров 1990: 53], что отчасти также соотносимо с и.-е. **d^heu-*. Однако для др.-ирл. архаическая идея смерти как недоступности для зрительного восприятия (ср. также и.-е. **mer-* 'мерцать, меркнуть') реализуется на уровне вербальном при помощи других основ.

Среди них следует в первую очередь выделить лексему *bás*, являющуюся как в древнеирландский период, так и в современных гойдельских языках основным, базовым обозначением смерти (через него, как правило, глоссируются другие ее обозначения — *bath .i. bás* и проч.). Этимология данной лексики явилась предметом ряда дискуссий, видимо, ввиду поспешного ее соотнесения с другими, созвучными фонетически и семантически, лексемами (*ba-*, *bath*, *at-bath* и др., см. [Vendryes 1981: В-21, а также — В-1, В-22], о чем — ниже). В настоящее время очевидным является ее возведение к и.-е. **g^wes-* 'гасить' (ср. санскр. *jása-ti* 'угаснуть, выдохнуться, опустеть', тох. А *kás*, лтш. *dzièsti* 'гаснуть', русск. *гаснуть, гасить*, при гот. *qistjan* 'уничтожать', *fra-qistjan* 'гибнуть').

Ср. также данные современного бретонского языка (предоставлены А. Р. Мурадовой): *mervel* 'умирать, гаснуть': *Ret eo mervel d'an holl* — 'Всем надлежит умереть'; *Marv eo va eontr* — 'Мой дядя умер'; *Marv eo an tan en oaled* — 'Огонь в очаге погас'; *Emañ ar goulou o vont da vervel* — 'Огонь вот-вот погаснет', а также: *lazhañ* 'убивать, тушить': *Lazhet a zo bet e-pad ar bezel* — 'Его убили на войне', *Lazhañ al logod a ra*

ar c'hazh — 'Кошка убивает мышей', Dav eo lazhañ ar goulou a-raok mont kuit — 'Надо погасить свет перед тем, как уйти', Galvit an dud evit lazhas an tan — 'Позовите людей, чтобы погасить огонь'.

Широкое распространение лексемы, как можно предположить, вызвало спецификацию нюансов ее употребления уже в среднеирландский период, что выразилось в конкретных синтаксических и лексических особенностях введения ее в текст. Так, традиционное выражение *fuaire sé bás* букв. 'он получил смерть', которое для современного языка является нормативным, предполагает осмысление умирания как получения извне некоей субстанции (ср. также ср.-ирл. *im-birt bás* 'причинить смерть', букв. 'внести'). В то же время сочетание *dál báis* 'встреча со смертью' (ср.: *Dar th'ordan ocus darsin dáil i tiag-sa .i. dál báis...* [FR: 7] — 'Клянусь твоей властью и встречей, на которую я иду, встречей со смертью...'), а также народное выражение *tá sé ag comhra leis an mbás* — букв. 'он разговаривает со смертью' в значении 'он при смерти' предполагают осмысление смерти как некоей персонификации умирания. С другой стороны, глагольный ряд с общей идеей перемещения, субъектом которого также является *bás*, не только подкрепляет идею возможной персонификации смерти, но и добавляет к ней нюанс возможного пребывания смерти в некоем фиксированном месте, откуда она время от времени может появляться и куда она уносит умершего (или он отправляется туда сам). Ср., напр.: *...hi fiu leu bás n-aill du techt forru* (из Миланских глосс [CDIL, B: 41]) — '...та другая смерть должна прийти к ним'; или: *Ead not-béra .i. bás do rinn* [BS: 10] — 'Это тебя унесет, т. е. смерть от копья'. Последняя идея соприкасается с другой выделенной нами группой — смерть как уход — и с изначальным осмыслением умирания как затемнения или угасания в сознании носителя языка уже в древнеирландский период, скорее всего, не ассоциировалась.

Другая лексема этой группы, *cel* (совр. *ceal*), на наш взгляд, осознавалась как более мотивированная семантически, поскольку являлась производным от *ceilim* 'прячу'. Основа возводится к и.-е. **k'el-*, откуда валл. *celu* 'скрывать', лат. *cēlō* 'прячу', гр. *καλύπτω* 'то же', гот. *huljan*, др.-исл. *hulja*, др.-англ. *be-hyllan*

'покры
hell 'ми
как сме
об уми
тия), с
честве
емого
С т
раздо
ся ско
те соо
тексте
tricha
ima im
того, н
охвати
с ним,
Ид
тельно
tem-
цвета
перс.
ность
ний. С
встреч
См. и
датур
ic slu
там ж
(т. е.
беспа
Та
мрак,
(«угас
в силу
деть м
ны как
ляется

‘покрывать, укрывать’ при (!) гот. *halja*, др.-исл. *Hel*, др.-англ. *hell* ‘мир мертвых, Хель, ад’. Таким образом, обозначение *cel* как смерти может интерпретироваться и как продолжение идеи об умирании как исчезновении (для перцептивного восприятия), сокрытии, недостатке, и, одновременно, выступать в качестве обозначения некоего скрытого пространства, осмысляемого как локус Иного мира.

С точки зрения частотности употребления *cel* является гораздо менее распространенной лексемой, чем *bás*, и относится скорее к сфере книжной лексики (в христианском контексте соотносится скорее с Раем или небесами). Ср. в ср.-ирл. тексте Жития св. Колума Килле (XVI в.): *O ra boi Colum Cille tricha bliadan i nAlbain ro gab inmalle firu Erenn ima fhaicsin 7 ima imacalluim rin ndul ar ceal* [Herbert 1988: 244] — ‘После того, как пробыл Колум Килле тридцать лет в Шотландии, охватило желание мужей Ирландии его видеть и говорить с ним, прежде чем он умрет (букв. ‘уйдет в укрытие’)’.

Идею исчезновения как затемнения выражает и относительно редкая лексема *tete* (*teime*), образованная от основы *tem-* ‘тьма’ (ср. др.-ирл. *teimen* ‘темный, неясный; темного цвета’ при русск. *темный*, лит. *témti* ‘темнеть, смеркаться’, перс. *temel* ‘мрак’ к и.-е. **tem-* ‘отсутствие света’). Вторичность обозначения смерти в этом случае не вызывает сомнений. Однако надо признать, что *tete* как обозначение смерти встречается лишь в глоссариях или в текстах подобного типа. См. известную глоссу XII в. к «Чуду Колума Килле» (поэме, датируемой концом VI в.): *dibath 7 bath 7 ba 7 bu 7 cel 7 tete ic sluind epilten* [ACC: 170] — ‘...обозначают умирание’. Ср. там же: *fo lith doluid ar theme* — ‘(он) счастливо ушел во тьму (т. е. — умер)’. Ср. также совр. гэльск. *teathal* ‘обморок, беспмятство’ [MacIennan 1925: 336].

Таким образом, умерший оказывается погруженным во мрак, он одновременно скрыт от глаз живущих, т. е. не виден («угас») и сам находится во мраке («тьме»), т. е., видимо, сам в силу ряда неизбежных изменений утрачивает способность видеть мир живых (ср. распространенную тему слепоты и кривизны как сопричастности Иному миру). Но метафора зрения является не единственной, охватывающей сферу перцепции.

Данные ирландской эпической традиции предоставляют нам другой пример осмысления умирания — как утраты способности говорить, что на уровне вербальном реализуется в распространенном выражении *atbelat a béoil* 'помертвеют его/ее губы' = 'он/она умрет'. Это словосочетание, надо отметить, часто встречается в контексте вербальной акции (типа «помертвеют его губы, если он скажет неправду» и др.), однако может быть использовано и изолированно: ...*atbélat a béoil side i mbarach d'adaig* [ТВФ: 9] — '...она умрет завтра ночью'. Данное выражение встречается обычно в текстах саг и, видимо, может быть соотнесено с архаическими кельтскими представлениями о том, что мертвые теряют способность разговаривать (ср. в валлийском эпосе рассказ о чудесном котле, куда можно было положить тело убитого воина — на следующее утро он мог опять сражаться, но терял способность говорить; ср. также фольклорный рассказ об обретении крестьянином его умершей жены — она нашла на небольшом островке, где жила как обычный человек, но была нема [Síscealta... 1977: 234]).

Итак, мертвые невидимы и немы. С точки зрения живых и их комплекса перцептивных ощущений, «тело человека предстает как достаточно пестрое соединение разнородных элементов. Смерть рассматривается прежде всего как их уничтожение» [Иванов 1990: 10].

Однако в ирландской традиции прекращение возможности восприятия умершего живыми людьми интерпретируется не столько как уничтожение, сколько как исчезновение. Недоступные для сенсорного восприятия, мертвые, как кажется, не прекращают своего существования, но форма его становится принципиально иной, недоступной для ординарной личности мира этого. Ср. мотив одноногости, однорукости и одноглазости inferнальных существ в ирландской мифопоэтической традиции: вторая их половина находится в мире ином и поэтому для восприятия живущими в мире этом остается недоступной.

Мертвый, таким образом, не уничтожается, но меняется, что на вербальном уровне воплощается в достаточно позднем эвфемизме, распространенном в Шотландии. Э. Росс пишет об этом: «Находясь в современной шотландской деревне, человек должен остерегаться употреблять выражение *fuair se*

bas,
Гов
жет
Сов
imc
отн
рез
45-

вен
чер
лек
пре
лек
дос
зва
изн
ход
teu

сме
же
ние
do
257
ние
iag
тел
сыв
в са

И
alba
эпид
язык

bas, которое применяется только по отношению к животным. Говоря о людях, современный шотландский крестьянин скажет скорее *do saochail sè* 'он переменялся'» [Ross 1990: 110]. Совр. гэльск. *saochail* 'изменяться' восходит к др.-ирл. *soimchláim* 'изменяю, изгибаю' (к и.-е. **kleu-* 'гнуть'), что соотносится с общегерманским обозначением конца мира как результата закругления и загибания (см. [Топорова 1994: 45—46]), а также с русским *гибель*.

3. Смерть как деформация материи

Если концепт смерти как утраты и смерти как исчезновения описывает умирание скорее глазами живущих людей, через их эмоциональное и сенсорное восприятие, то группа лексем «смерть как деформация материи», естественно, уже предполагает направленность на самого умирающего. Среди лексем, представляющих данную группу (надо отметить — достаточно малочисленных по употреблению), следует назвать в первую очередь основу *tám-* (откуда *támach* 'вялый, изнемогающий', *támaid* 'умирает', *támgail* 'чума' и др.), восходящую к и.-е. **tā-*/**tə-*/**tāi*, откуда валл. *tawdd*, брет. *teuzi* 'таять', а также гр. *τήκω* 'таять' и русск. *таять*.

Др.-ирл. *tám* означает в первую очередь естественную смерть, обычно — наступившую в результате болезни, а также — саму эту смертельную болезнь или обморочное состояние, предшествующее смерти. Ср.: *Dofic a mórhart íad 7 aplis do thám* (LU-версия саги TBDD, цит. по [Bhreatnach 1982: 257] — 'Напала на него великая жажда, и он потерял сознание и умер' (букв.: 'умер в потерю сознания'). Ср.: *Tainic iaromh taimnell do Shuibhne* [BS: 154] — 'Напал потом смертельный обморок на Суибне' (поскольку в дальнейшем описывается погребение героя, видимо, данное словосочетание в саге имеет значение 'смерть').

Но надо отметить также регулярное использование клише *atbath do tám* 'умер от болезни' (как правило — чумы или иной эпидемии) в хрониках [RR: passim]. В современном ирландском языке *támh* утратило значение 'смерть' и употребляется для

обозначения ступора, обморочного состояния, близкого к летаргическому сну. В гэльском — слилось с *teamhal* 'беспмятство'.

Но если *tám* предполагает разрушение материи как «таянье», т. е. деформацию постепенную (при смерти естественной), то основа *tuit-* 'падать', входящая в клише, описывающие смерть противоестественную (обычно — на поле битвы), означает внезапное нарушение исходного состояния материи — ср. русск. *пал* в аналогичном значении и др.-англ. *hryre* 'смерть, гибель' от *hreošan* 'падать' [Русяцкене 1990: 18]), а также лат. *cesedit*, используемое и в ирландских хрониках. Однако надо отметить, что в ирландском претеритная супплетивная форма *do(to)-rochair* используется не только для обозначения гибели в бою, но и для описания практически любой неестественной, т. е. внезапной, смерти. Напр.: *Crimthand mac Fidaig... co torchair la Mongfind, la derfiar féin* [RR: 346] — 'Кримтан сын Фидага... погиб от (руки) Монгфинд, его собственной сестры' (она его отравила); или: *Do rochair tra Domnall mac Aeda iar teacht ón Roim* [RR: 376] — 'Погиб же Домналл, сын Аода, после возвращения из Рима' (видимо, умер внезапно и причина смерти осталась неизвестной).

Ограниченность глагола *tuit-* в значении 'погибать' в основном текстами хроник заставляет предположить латинское влияние, однако сама идея смерти как внезапного изменения исходного вертикального состояния вполне органически вписывается в ирландскую языковую систему, входя в оппозицию 'постепенное разрушение (таянье) — внезапное разрушение (падение)'.

Особый интерес представляет лексема, присутствующая в современном ирландском (в основном — в диалектах) и также передающая идею смерти как разрушения материи, но одновременно — постепенного и внезапного и включающего как деформацию мягких тканей (вытекание), так и измельчение твердых (рассыпание). Мы имеем в виду группу лексем, восходящих к др.-ирл. *síthal* 'котел, ведро, воронка, фильтр' (из и.-е. **setlo-*, откуда русск. *сито*) при др.-ирл. *síthal* 'труп, мертвец' [Vendryes 1974: S-122]. В современном языке рефлекс данной основы закреплены в двух формах, отчасти синонимичных, *síothluighim* 'иссыхаю, ослабляюсь, умираю' и

séaluighim 'фильтрую, просеиваю, выпадаю в осадок, умираю' [Dinneen 1927: 1003, 1042]. Возможно, идея распада материи, вызванная общим представлением о смерти как утрате изначальной формы и энергии (ср. русск. разг. *выпадать в осадок* в значении 'лишиться сил' и 'не принимать участия в какой-либо деятельности'), в данном случае была поддержана др.-ирл. *sith* (*sid*) 'мир, покой'. Ср. *shiothlaigh an ghaoth* 'ветер успокоился' (англ. *died* [Dinneen 1927: 1042]).

Корень *mel-* с общим значением 'разрушать, разбивать' (ср. русск. *молотъ*), видимо, лежит в основе двух других обозначений смерти, *melg* и *melt*, встречающихся только в глоссах и в композитах: *melgteme .i. bás* ('смертельная тьма') и *melgtene* (букв. 'смертный огонь' — 'погребальный костер'). См. [Vendryes 1960: M-33].

Близкая идея смерти как разрушения кодируется и основой *mad-* с общим значением 'распад материи, расщепление, уничтожение исходного состояния'. Ср. др.-ирл. *tudugud* 'гибель, разрушение, смерть' при *madae* 'напрасный, бесполезный, бессильный, вялый'. Присутствующая в и.-е. **mad-* общая идея таянья и превращения во влагу (лат. *madeō* 'быть мокрым', гр. *μαδάω* 'теку', санскр. *mádati* 'он пьян') в ирландском развивается в общий концепт разрушения в целом (при *tomadma* 'наводнение'). Напр.: *Is leor mo tudugud m'oenur* [ODR: 20] — 'Хватит и одной моей смерти'. Ср. также пример соединения обоих смысловых нюансов (изливания жидкости и общего разрушения): *La sodain maidid a loim fola for a beolu ocus at-bail fo chetoir* [FR: 11] — 'Тут поток крови хлынул у него изо рта и он умер'.

Осмысление смерти как деформации материи вследствие ее внезапного разрушения присутствует также в широкой палитре глаголов убивания, выходящей за рамки нашего непосредственного исследования.

4. Смерть как вредоносная субстанция

Семантически группа примыкает к предыдущей, поскольку, во-первых, также ориентирована на самого умирающего и,

во-вторых, на умирание как процесс, а не как результат. Несмотря на то, что к данной группе могут также примыкать отдельные лексемы из других групп, оформленные соответствующим образом (например, 'получать смерть'), в чистом виде она представлена только одной лексемой — *tonnad*, глоссируемой и как 'яд' (.i. *neimh*), и как 'смерть' (.i. *bás*). Ж. Вандриес отмечал неясность этимологии *tonnad* [Vendryes 1978: T-110], однако представляется очевидной ее вторичность по отношению к др.-ирл. *tonn* 'волна, влага, жидкость', а также 'прилив гнева, поток' и 'извержение экскрементов, рвота, кровотечение'. *Tonnad*, таким образом, это то, что вызывает *tonn* — некое разрушительное для организма истечение влажной субстанции и, одновременно, вредоносная жидкая субстанция как таковая, т. е. яд (смертельная жидкость). Ср.: *Nírbo lór dano la Cobhtach in chétfhingal, so tart argat do neoch do-rat dig tonnaid do Ailill combo marb de* [ODR: 19] — 'Не хватило же Кобтаху первого убийства родича, и сделал он ему серебра для питья и дал питье смерти Айлилю, от чего тот умер'. Ср. также разные интерпретации одного и того же эпизода с отравлением в разных рукописях «Хроники королей»: ...*conerbailt do digh thondaig* (Min) — 'умер от питья смерти' и ...*conerbailt don digh nimhe* (R³) — 'умер от питья яда'.

В отдельных контекстах *deoch tonnaid* может употребляться метафорически как «смерть» вообще — «питье смерти», например, в «Разрушении Дома Да Дерга»: *Is sochuide día tarad deoga tondaig anocht ar dorus mBruidni* [TBDD: 46] — 'Многим был поднесен напиток смерти сегодня вечером у входа в Дом' (т. е. многие были убиты).

Мотив смерти как питья, как нам кажется, представляет собой своеобразную реализацию темы «напитка бессмертия», в кельтской традиции в чистом виде не представленной.

Возможно, в данную группу может быть включено и позднее обозначение смерти (преимущественно — животных) — *stiúg* [Dinneen 1927: 1166], восходящее к др.-ирл. *stióg* 'вдох, вдох' (из др.-англ. *stoc* 'труба' [Vendryes 1974: S-191]). Смерть, таким образом, может быть осмыслена как вдыхание вредоносной субстанции и, одновременно, как отсутствие способности к дыханию (ср. русск. *подыхать* в аналогичном значении).

5. Смерть как уход

Данная группа может быть квалифицирована как относительно поздняя, поскольку все представленные в ней многочисленные обозначения умирания являются даже не эвфемизмами, а своего рода перифрастическими описаниями, практически не нуждающимися в реконструкции. Интересно при этом, что с процесса умирания акцент в ней переносится уже на посмертное существование, видимо, души умершего (но говорить об этом приходится с очень большой осторожностью). Строго говоря, мы не можем утверждать, что сам факт наличия данных выражений предполагает существование в коллективном сознании говорящих конкретно локализуемого ими пространства Иного мира, куда после смерти отправляются умершие, поскольку в отдельных случаях фразы типа «он ушел» могут рассматриваться как синонимичные «его нет (среди нас)» и, таким образом, оказываются соотносительными с концептом смерти как утраты. См., например, в фольклорном рассказе о посещении Ойсином Страны вечной юности: когда он вернулся в Ирландию, все фении уже были мертвы, т. е. их уже не было: *bhí siad ar fad imthighthe* [Bl. 1928: 220] — букв. 'все они ушли' (ср. аналогичный эпизод в учебнике ирландского языка для младшей школы: *Bhí na fianna marbh* — 'Фении были мертвыми'). Аналогичная идея одновременного отсутствия и ухода соединяется, видимо, и в шотландском эвфемизме *shiubhail è* 'он путешествует' [Ross 1990: 110]. Мотив «унесения смертью» присутствует и в уже отмеченных нами словосочетаниях с лексемой *bás*.

Большой интерес, с нашей точки зрения, представляют описательные конструкции, в которых не только присутствует соответствующий глагол движения (или перемещения), но и указывается тот или иной локализатор, отсылающий к соответствующим представлениям об Ином мире. Естественно, в поздних текстах мы можем найти большое количество упоминаний о Небесах, Рае и Аде, вторичный характер которых не вызывает сомнений. Напр., в Житии св. Молинга: *Luaidh co huasal ocus co honorach docum an tsossaidh ainglecda* (текст XVII в.) [Stokes 1906: 304] — 'Ушел он благородно и с честью на место ангельского отдохновения'.

Другие выражения, более редкие, очевидно отсылают нас к иной, более архаической, традиции локализации Иного мира, однако делать тут какие-либо выводы мы можем лишь с большой долей осторожности.

Так, народный эвфемизм *d'imigh an bád leis* 'лодка уплыла с ним', явно отсылает нас к представлениям об Ином мире, находящемся на островах за морем (ср. мотив плаваний, *imtragat*, как посещений Иного мира в ирландской мифопоэтической традиции), однако автохтонность данного концепта в настоящее время является предметом дискуссий (см. [Dumville 1976; Mac Cana 1976]). Впрочем, вторичность мотива не противоречит его укорененности в народной традиции, а также в языковом сознании, т. е. на уровне фразеологизма.

То же можно сказать и о ряде выражений, соотносимых с так называемой «традицией Донна» — представлениями об Ином мире, находящемся на маленьком острове у юго-западного побережья Ирландии (*tech Duinn*). Напр.: *go dtí (go dtigh) Diúinn!* букв. 'к (к дому) Донна!' (т. е. 'чтоб ты умер'). Первое упоминание о Донне, одном из сыновей Миля Испанского, погибшем у берегов Ирландии, и одновременно — боге смерти, содержится в «Книге захватов Ирландии» (...*co ro báitte os na Dumachaib os Taig Duind. Duma sahsa fhir and [LGE: 38]* — '...так что они утонули возле Думаха у Дома Донна. Там могила каждого человека'), однако архаичность данной традиции довольно проблематична. Подробнее о «Доме Донна» см. [Müller-Lisowski 1945]. Выражения, отсылающие к «дому Донна», являются перифрастическими и к числу органических номинаций смерти отнесены быть не могут.

6. Смерть как погребение

По сути, то же можно сказать и о группе слов и устойчивых выражений, перифрастически описывающих умирание как осмысление посмертной судьбы умершего, но не с точки зрения души (или иной внетелесной субстанции), как в предыдущей группе, а с точки зрения тела. Все входящие в группу

выражения относительно поздние, и, что, с одной стороны, затрудняет анализ, а с другой — не требует от него исчерпывающей тщательности, все они представляют собой необычайно живые образования, состав которых постоянно меняется. Так, отметим выражения типа *tá culaith adhmaid air* 'на нем деревянный пиджак', *tá sé faoi chlocha* 'он под камнями', *tá sé ag ceansú ina cré* 'он погружен в землю', *tá sé faoin fhód (sa cré)* 'он под землей (в почве)', *cuireadh sé* букв. 'он положен' ('похоронен') и проч. Ряд, названный условно "nos habebit humus", оказывается неисчерпаемым.

Однако вербализация идеи перифрастического описания смерти через погребение, естественно, должна опираться на тафологический тезаурус социума (т. е. сумму знаний о способах обращения с умершим, см. [Смирнов 1985]), который далеко не всегда может совпадать с реальной погребальной практикой. Так, традиционная ингумация, которая описывается в ирландских сагах и входит в состав клише, как показали археологические данные, не соответствует реально практикуемой в дохристианской Ирландии кремации.

В качестве наиболее распространенного клише, регулярно употребляемого в народной речи в значении 'умереть', нами было встречено выражение *dul i dtalamh*, букв. 'идти в землю'. Напр.: *Tháinig sé abhaile, agus ón lá sin go dteachaidh sé i dtalamh ní theachaidh sé chun an chnoc ar a aghaidhe féin* [Sís-céalta... 1977: 76] — 'Он пошел домой и с того дня до самой смерти (букв. 'до того, как пошел в землю') не ходил больше на холм в одиночку'; или: *Ní chaith an bhaintreach bhocht sin lá gan airgead ón lá sin go dtí an lá a chuaigh sí i dtalamh* [Sís-céalta... 1977: 40] — 'Не было у бедной вдовы с того дня недостатка в деньгах до самой смерти (до дня, когда она пошла в землю)'.

Интересно, что глагол *luigh* 'лежать, класть' в ирландском языке также оказывается настолько прочно ассоциирующимся с парадигмой погребения, что воспринимается как один из синонимов умирания. Именно этим, видимо, объясняется последовательная замена евангельского «возлежания» в ирландском переводе «сидением за столом». Так, например, русский перевод: «Когда же настал вечер, Он возлег с двенадцатью

учениками» — ирландский перевод: 'Nuair a bhí sé ina thrá-thnóna, shuigh sé chun boird (букв. — 'сел к столу') é féin agus an dáréag disceabal'.

К данной же группе, видимо, следует отнести и др.-ирл. *nás* 'смерть', достаточно редкое слово, образованное по мнению Ж. Вандриеса из *násad* 'праздник' («праздник — поминальный обряд — погребение — смерть») [Vendryes 1960: N-3], однако семантическая мотивированность данного перехода кажется нам сомнительной. Лексема встречается только в глоссариях (.i. *bás*).

Итак, рассмотренный нами материал достаточно логично сам распадается на шесть групп-концептов смерти, которые, в свою очередь, группируясь по две, описывают разные подходы к умиранию: смерть как отсутствие умершего среди живых (1 и 2), умирание как процесс (3 и 4) и последствия смерти для самого умершего (5 — для души и 6 — для тела).

7. Смерть как смерть

Как можно предположить, лексемы, образующие эту группу и реконструируемые лишь на уровне индоевропейском (или хотя бы — прагойдельском) и уже не осознаваемые как мотивированные семантически в древнеирландский период, также, хотя бы отчасти, окажутся соотносимыми с уже выявленными нами концептами смерти. Однако, как мы понимаем, семантическая диффузность архаической основы затрудняет анализ ее «мотивированности». Но все же — попробуем.

Одной из самых распространенных основ, кодирующих идею умирания, причем как насильственного, так и естественного, в ирландском языке является основа *mar(b)*, как пишет о ней Ж. Вандриес, "usité de tous temps" [Vendryes 1960: M-19]. Действительно, прилагательное *marb* и производные от него встречаются и в древнеирландских текстах, и в современных ирландских и гэльских диалектах, причем ни частотность употребления, ни семантика их ни в синхронии, ни в диахронии практически не меняются. Сохраняются на современном языковом уровне и образования от этой основы —

глагол *mair* 'мертвец'

которые *hfhaisc*

Эти

проблемы

marw 'смерть'

практически

вило, и

ляет, п

данная

убийств

кие язы

нии [В

(в отли

основы

ним кор

употреб

естествен

тельнее

4] — 'у

Др.

**mer-* /

понима

время В

но кото

чезать'

1987: 5

мрак) к

«угасани

рания в

влияние

(многоч

[Топоро

ции мате

распада,

свое сущ

ном знач

глагол. *marbaid* 'убивает' (совр. *maraionn*), *marbán* (*marbhán*) 'мертвец', *marbna(d)* 'погребальная песнь, элегия' и др., к которым прибавились, например, *marbhlann* 'морг' и *marbhfaisc* 'омертвление плоти'.

Этимология данной лексемы не составляет, как кажется, проблемы: она имеет соответствия не только в кельтских (валл. *marw* 'смерть', корн. *marow* 'то же', брет. *maro* 'то же'), но и практически во всех индоевропейских языках, причем, как правило, именно в значении 'умирать; смерть'. Исключение составляет, пожалуй, лишь группа германских языков, в которых данная основа закрепилась за идеей жестокого умышленного убийства (англ. *murder*, нем. *Mord*; ср. также западные славянские языки с образованиями типа *umoriti* в аналогичном значении [Buck 1949: 286—289]. Интересно, что гойдельские языки (в отличие от бриттских) сохранили архаическую энантиосемию основы, в которой идея умирания и убивания кодируются одним корнем. Ср. др.-ирл. *marbaid* 'он убивает' при *marb* 'мертв', употребляется в самом широком значении, как при описании естественной, так и насильственной смерти (причем предпочтительнее — первое). Напр.: *Marb in rí íarum .i. Eterscele* [TBDD: 4] — 'Умер тогда король, т. е. Этерскел'.

Др.-ирл. *mar(b)*- восходит к индоевропейской основе **mer-/tor-* с общим значением умирания, которое, как мы понимаем, является в свою очередь также вторичным. В свое время Вяч. Вс. Ивановым была предложена гипотеза, согласно которой исходным значением данной основы является 'исчезать' (ср. хет. *merir* 'исчезли' в значении 'умерли' [Иванов 1987: 5], откуда, видимо, и и.-е. **mer-k-* 'тьма' (ср. русск. *мрак*) как «исчезновение света» (ср. выше др.-ирл. *bás* как «угасание»). Однако, как нам кажется, на обозначение умирания в индоевропейских диалектах оказала несомненное влияние основа **mer-/tor-*⁵ 'изнурение, лишение' и проч. (многочисленные примеры индоевропейских соответствий см. [Топоров 1990: 50]), которая обозначает «процесс деформации материи, плоти, приближающий ее к такому состоянию распада, когда она перестает быть самой собой, прекращает свое существование» [Топоров 1990: 50]. И.-е. **mer-* в данном значении, как мы можем добавить, поддерживается и на

ностратическом уровне: *m/a/r-* 'болеть, умирать; рана, боль, язва, вред' (ср. марийск. *terce-* 'хиреть, быть в болезненном состоянии', самодийск. *ter'-u-* 'рана', монг. *ter* 'то же' и др. [Иллич-Свитыч 1976: 59—60]).

Таким образом, как мы видим, др.-ирл. *marb-*, восходящее к и.-е. **ter-*⁴ 'умирать', реализует в то же время одновременно идеи исчезновения (**ter-*³) и затемнения (**ter-*²), а также реконструируемую на уровне ностратического общую идею материального распада (**ter-*⁵). Т. е., пользуясь нашей классификацией, в и.-е. **ter-* одновременно присутствует концепт 1 (утрата, отсутствие), 2 (затемнение как нарушение перцепции) и 3 (деформация материи). Как пишет В. Н. Топоров, «амбивалентность **ter-* сохраняется в сфере знакового, — этим корнем кодируется само обозначение знака, признака, знакового (меризматического) уровня, но царство смерти (**ter-*) как бы отменяет все знаковое (**ter-*), опустошает его» [Топоров 1990: 51].

Подобная семантическая контаминация, как можем мы предположить, присутствует и в др.-ирл. *at-bail* 'он умирает' — одном из наиболее распространенных глаголов умирая (глагол. основа *bal-n* с инфигированным местоимением 3 sg. и префиксом с общим значением 'из, от, вне' — *ess-*; отгл. суф. *ereltu* [Льюис, Педерсен 1954: 400]). Льюис и Педерсен полагают, что исходным значением ирландской глагольной основы *bal-/bel-* является 'извергнуть, исторгнуть' («это», т. е. жизнь), и соотносят др.-ирл. *at-baill* с санскр. *gala-ti* 'источается, исчезает', др.-в.-нем. *quelan* 'течь' (к и.-е. **g^wel-*), что семантически родственно др.-ирл. *tám* как обозначению растекания, вытекания деформированной материи после смерти и одновременно — причину этой деформации (ср. валл. *aballu* 'погибать', *ball* 'чума, мор', корн. *bal*, брет. *baluent* 'чума, бедствие'). Аналогичного мнения придерживается и Ж. Вандриес, полагающий, что исходным значением *at-bail* является 'он выпускает, исторгает' (жизнь, последний вздох и проч. [Vendryes 1959: A-98]). Уже упоминаемое нами выше традиционное сочетание данного глагола со словом «губы», возможно, может служить косвенным подтверждением данного предположения.

Но в то же время, как пишет и Вандриес, значения 'умирать' и 'погибать' у и.-е. основы $*g^w el-$, встречающиеся также в германских (и, как мы могли бы добавить, — в бриттских) языках (др.-англ. *swellan* 'умирать', др.-в.-нем. *quâla* 'страдание'), заставляют предположить иную семантику базовой основы. Действительно, многочисленные данные германских языков (ср. также прусск. *gallan* 'смерть', лит. *géliti* 'колоть, жалить', *Giltinė* — персонификация смерти в балтийской мифологии и др.) заставляют предположить, что исходным значением и.-е. $*g^w el-$, рефлексом которого является др.-ирл. *at-bail*, могло быть 'колоть, мучить, причинять страдание' [Buck 1949: 287].

Последнее предположение не кажется нам достаточно основательным, так как др.-ирл. *at-bail* передает скорее идею смерти ненасильственной (за рядом исключений), однако, строго говоря, как и в предыдущем случае, мы можем квалифицировать семантический путь $*g^w el-$ — $*bel-$ — *at-bail* как контаминацию созвучных основ: «исторжение (жизни)» + «страдание» = «смерть» (по нашей классификации — концепты 3 и 4, т. е. умирание как процесс).

Другая др.-ирл. глагольная основа *bá-* (*at-bath* 'умер', *bath* 'смерть', *dibath* 'то же'), несмотря на сложность соотношения друг с другом как различных производных от нее, так и форм *at-bail* и *bás* (см. в словаре Вандриеса [Vendryes 1959: A-98]), скорее всего восходит к и.-е. $*g^w a-$ 'идти, уходить'. Так, Ж. Вандриес соотносит *atbath* 'умер' с санскр. *ágāt* 'он ушел' (может быть употреблено и в аналогичном значении). Данное соответствие было поддержано и продолжателями этимологического словаря Вандриеса, Э. Башеллери и П. И. Ламбером, которые, отсылая к соответствующим реконструкциям Педерсена и Стоукса, также возводят др.-ирл. *bá* к и.-е. $*g^w a-$ 'идти' («идти» — «уходить» — «умирать») [Vendryes 1981: B-1]. Аналогичного мнения придерживается и Бак [Buck 1949: 287], и К. Уоткинс, возводящий форму др.-ирл. претерита *at-bath* к и.-е. $*g^w a-to$ 'ушел' [Watkins 1962: 74]. Таким образом, повторяем, несмотря на сложность взаимоотношений между собой глагольных и именных форм, которую мы осторожно

(и малодушно) постарались обойти, сама реконструкция основы не является предметом дискуссий и опять возвращает нас к одной из уже выделенных нами групп-концептов — к осмыслению умирания как ухода.

Однако, забегаая вперед, отметим, что две оставшиеся нам широко употребительные лексемы находятся уже вне предложенной нами классификации и образуют совершенно особую группу, осмысляющую смерть с принципиально иной точки зрения.

Так, необычайно распространенное в древнеирландских текстах существительное *aided* (совр. ирл. *oidhe* 'насильственная смерть, убийство') традиционно возводится к глагольной основе *eth-* 'идти, находить, брать, захватывать' с префиксом *ad-* с общим значением приступа, нападения, внезапного действия, направленного к объекту [Льюис, Педерсен 1954: 421]. Ж. Вандриес сопоставляет др.-ирл. *aided* с фр. *attaque* в широком значении [Vendryes 1959: A-27]. Ср. также англ. *heart attack* 'сердечный приступ'.

Традиционно переводимое как «насильственная смерть» (*mort violente, violent death*), др.-ирл. *aided* входит в качестве «опорного слова» в обозначение одного из традиционных эпических жанров (ср. *Aided Muirchertaig Meic Erca, Aided Conchulaind, Aided Conchobair* и др.), однако более детальное обращение к самим текстам ясно показывает, что для носителя средневекового сознания понятие *aided* включало в себя не столько идею смерти насильственной, т. е. убийства (как совр. *oidhe*), сколько представление о смерти, в первую очередь — внезапной, неожиданной и неестественной. Действительно, с одной стороны, понятие *aided* оказывается синонимичным понятию «насильственная смерть» (например, в саге «Смерть Кухулина» рассказывается о том, как он был убит сыновьями Калатина, а в «Смерти Муйрхертах сына Эрк» — о так называемой «тройной гибели» короля, который одновременно был ранен, утонул и сгорел). Однако в ряд текстов, в название которых тоже входит *aided*, могут быть включены и рассказы о смерти в результате несчастного случая, внезапного потрясения и др. (например, смерть короля Конхобара наступила, когда он узнал о гибели Христа, а воин Кельтхар, сын

Утеха
пса).
запно
харак
ся и с
то, чт
чатсь
невеж
рушен
случа
почем
она п
архав
выпад
чужда
для о
зульт
предс
aided
време
полно
В
ти и э
ми, чт
нение
uair d
mo she
do-rón
он, —
что бу
Лоарн
больш
смерти
Innis d
скажи
рос обр
ющему
фрагме

Утехара, погиб, когда ему на голову капнула ядовитая кровь пса). Общей для всех повестей жанра *aided* является идея внезапности смерти и ее отчасти противоестественный и случайный характер. Идея внезапности, как нам кажется, поддерживается и семантической мотивированностью лексемы: *ad-eth-*, т. е. то, что происходит, нападает, случается (ср. лат. *advenio* 'случаться, выпадать на долю'). Для позднего европейского средневекового сознания подобная внезапная смерть считалась нарушением мирового порядка, «она была абсурдным орудием случая, иногда выступающего под видом Божьего гнева. Вот почему *mors repentina* считалась позорной и бесчестила того, кого она постигла» [Аръес 1992: 42]. Ирландское сознание, более архаическое и потому более ориентированное на идею судьбы, выпадающей на долю человека независимо от него самого, не чуждалось идеи о предназначенности смерти, которая, будучи для обычного человека неожиданной, на самом деле была результатом некоего предопределения и в ряде случаев могла быть предсказана. Отсюда, как нам кажется, и исходное значение *aided* — '(злая) судьба, участь, рок' [CDIL, A-1: 104]. В современных гойдельских языках это значение оказывается уже полностью утраченным.

В отдельных случаях понятия противоестественной смерти и злой судьбы оказываются в контексте настолько слитыми, что точный перевод фразы в целом может вызвать затруднение. Напр.: *Is fír trá, a ingen, — ol sé, — is focus bás damsá, uair do bhí tairrngiri dam comad chosmail m'aidid 7 aidid Loairnd mo shean-athar, uair ní a comlann itir dorochair acht a loscad chena do-rónad* [AMME: 25] — 'Это правда, девушка, — сказал он, — что смерть близка ко мне, ибо было мне предсказано, что будут похожи моя гибель (судьба?) и гибель (судьба?) Лоарна, моего деда, ибо не в бою он пал, но был сожжен'. Еще больше слитность темы судьбы с темой противоестественной смерти просматривается в следующем примере (текст XII в.): *Innis damh-sa cia haidhedh notbéra fadhéin?* [BS: 104] — 'Расскажи мне, какая смерть (судьба) унесет тебя самого' (вопрос обращен к существу, называемому *geilt*, безумцу, обладающему пророческим даром; в английском переводе этого фрагмента *aided* переведено как 'fate').

Употребленное во множественном числе — *aideda* — как правило, означает 'судьбы' (или 'судьба'). См.: *Is do amseraib 7 do aidedaib na rígh-sain ro chan in senchaíd...* [RR: 350] — 'И о временах и судьбах этого короля спел сказитель...' (для данного текста формула *do amseraib 7 do aidedaib* представляет собой своего рода клише, вводящее поэтический фрагмент). Ср. также отождествление смерти и судьбы в [Маковский 1996: 312].

Aided, таким образом, это то, что настигает внезапно, что отличается от некоей стандартной нормы (видимо — смерть от старости и болезней) и что обычно предсказывается, поскольку практически все предсказания смерти относятся всегда к смерти, в той или иной степени противоестественной. Действительно, предсказывать сам факт смерти абсурдно, так как «показатели смертности у живых равны 100 процентам» [Уотсон 1990: 129].

Но идея судьбы, настигающей человека, неизбежно вызывает идею персонификации данной судьбы, и если *aided* — это результат нападения, атаки на человеческую жизнь, то при этом, естественно, должен как-то мыслиться и субъект данного нападения, «рука судьбы», наносящая удар, что позволяет нам непосредственно подойти к выделению особой группы-концепта: смерть как судьба и, одновременно, смерть как персонификация судьбы.

Однако, как нам кажется, несмотря на обилие глаголов с общим значением 'унести, забрать', являющихся предикатами при *aided*, в ирландском коллективном сознании идея персонификации смерти в большей степени связывается с другой основой, широко представленной и в других индоевропейских языках. Как пишут Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, в архаическом языковом сознании «смерть рассматривается как predetermined заранее несчастье, постигающее человека. Сама смерть в таком понимании это и есть «судьба или рок», о чем можно заключить по семантике общеиндоевропейского слова для смерти — **Henk^h- / *Hnek^h-* 'смерть, мор, судьба, принуждение', ср. валл. *angen* 'необходимость', тох. *A näk* 'исчезать, погибать', тох. *B nek* 'погибать', авест. *nasyeiti* 'исчезает, погибает', *nas-* 'нужда, несчастье', *nasu-* 'труп', гр. *νεκρός*

‘труп’, лат. *пех* ‘убийство’» [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 822]. Ср. также «нектар» — напиток, побеждающий смерть (как неизбежность) при «амброзия» — напиток, побеждающий смерть (как ущерб); ср. также, соответственно, «живая» и «мертвая» вода в русских сказках².

Рефлексы индоевропейского **Hnekʰ*- представлены во всех кельтских языках (валл. *angau*, корн. *apsoh*, брет. *apkou* ‘смерть’ при *Apkou* — вестник смерти в бретонском фольклоре, др.-ирл. *éc* ‘смерть’, совр. ирл. *éag* ‘то же’, при гэльск. *eug* ‘смерть’ и *aog* ‘призрак, скелет’). Надо отметить при этом, что древнеирландское *éc* обозначает в первую очередь смерть естественную, наступившую в результате болезни, и при этом противопоставляется *aided* [CDIL, E: 9]. В текстах хроникального типа употребляется своего рода клише: *éc atbath fri adart (ina mur)* — ‘смерть на подушке (в своих стенах)’ — ‘естественная смерть’.

Интересно употребление множественного числа при *éc* в значении ‘смерть одного человека’, которое в «Словаре ирландского языка» квалифицируется как «квази-VN» от глаг. *écaid* ‘умирает’ [CDIL, E: 9], напр.: *ba sáeth mór la Dectiri a dalta do écaib* — ‘было большим горем для Дехтире умирание ее воспитанника’. Однако, как нам кажется, сопоставление сочетания *do écaib* (особенно — с глаг. *téit* ‘идет’) с также немотивированным мн. ч. при *aideda* в значении ‘судьба’ и персонификацией (вестником) смерти в бретонском *Apkou* (при гэльск. *aog*) заставляет предположить, что множественное число в данном случае означает не ‘к смертям’, а скорее — ‘к мертвым’, т. е. является «эхом идеи о путешествии в страну смерти» [Falileyev: 6].

Таким образом, группа «*aided* — *éc*» образует особый концепт смерти как судьбы (с элементом персонификации). При этом данная пара реализует оппозицию «противоестественная смерть» — «естественная смерть», что, однако, актуально только для текстов древнеирландских. Со временем *aided* утрачивает частично свою семантику и *éc* автоматически начинает также «сдвигаться» к обозначению смерти вообще. В бриттских языках *aided* аналогов не имеет, и следовательно, оппозиция

² Последнее наблюдение принадлежит А. В. Дыбо.

двух типов судьбы могла сформироваться только в период прагойдельской общности. При этом *és*, восходящее к и.-е. **Hnek^h-*, изменило отчасти свою семантику и из неизбежного рока (мора) превратилось в разумную необходимость. Для средневекового ирландца *és* мыслилось, в отличие от *aided*, как естественное и благое завершение земной жизни (или ее отдельного этапа). Добавим, что бретонский *Ankou* также появляется обычно не на поле сражения (как *валькирия*), а скорее — у постели больного.

Итак, суммируя все сказанное, мы можем прийти к выводу, что анализ группы-концепта, названного нами предварительно «смерть как смерть», показал, с одной стороны, наличие в индоевропейской ментальной общности, по сути, тех же подтипов осмысления умирания, которые были выделены нами для ирландского коллективного сознания (смерть как утрата и исчезновение, смерть как разрушение, смерть как уход, как «духовный», так и «телесный»). С другой стороны, архаический концепт смерти как судьбы в древнеирландском реализуется при помощи двух лексем, четко противопоставленных друг другу, лишь одна из которых, *és*, находит соответствия в других индоевропейских языках. В том же, что касается классических индоевропейских корней, кодирующих идею смерти (**mer-*, **g^wel*, **d^heu-*, **Hnek^h-*, **g^wes-*), то почти все они (кроме ассоциации идеи смерти с темой корабля и луга), как мы видим, свои рефлексy в гойдельских языках находят и поэтому, как мы полагаем, ментальную специфику средневекового ирландца может в данном случае прояснить не столько сам «реестр» номинаций смерти, сколько особенности его употребления как системы.

Естественно, дать исчерпывающий анализ случаев употребления всех названных лексем просто невозможно. Кроме недостатка материала и его разброса, отметим еще одну трудность, лежащую в самой специфике составления древнеирландского текста, — десемантизацию лексемы при введении ее в синонимический ряд. Так, нами было только что продемонстрировано, что *aided* и *és* обозначают понятия несовместимые, но при этом нам неоднократно встречался ряд *bás 7 és 7 aided* ('постигла его'), что может на первый взгляд показаться абсурдным. Так, данная «формула» была нами встречена в «Житии

св. К...
свое...
дух;
идет...
вае...
лага...
сани...
оказ...
чие...
И...
схем...
их у...
реле...
Т...
живо...
верба...
скоре...
смерт...
Напр...
мой е...
челов...
(«Жи...
креше...
ba [St...
отнош...
thathb...
нако, ...
данная...
народ...
(даннь...
период...
В те...
ленност...
сматрив...
мирян...
варьиро...
св. Колу...
ледовате...

св. Молинга» в следующих контекстах: мать пытается убить своего новорожденного ребенка; святому угрожает смертью злой дух; воин падает с коня и погибает. Т. е. во всех случаях речь идет скорее о смерти, кодируемой лексемой *aided*, и *és* оказывается при этом десемантизированным элементом. Как мы полагаем, обратное, т. е. употребление данной формулы при описании смерти от старости, при которой десемантизированной оказалась бы *aided*, скорее маловероятно, так как *aided*, в отличие от *és*, — лексема более мотивированная семантически.

И все же попытаемся кратко если не обрисовать полную схему выявленных нами номинаций умирания с точки зрения их употребления, то хотя бы наметить основные оппозиции, релевантные при этом.

Так, традиционная оппозиция «смерть человека — смерть животного», как кажется, для периода древнеирландского на вербальном уровне не реализуется. *Stiúg* 'подыхать' является скорее новообразованием, тогда как в средневековых текстах смерть животного описывается так же, как и смерть человека. Напр.: *Soro marb a oendam dam-sa* [ODR: 19] — 'Когда умер мой единственный бык'. Намечающаяся оппозиция «смерть человека — смерть животного» присутствует в тексте XVII в. («Житие св. Молинга»), автор которого, говоря о людях, воскрешенных святым, использует конструкцию по *todhuscedh marba* [Stokes 1906: 302] букв. 'пробуждал мертвых', тогда как по отношению к оживленной им корове употреблено выражение *go thathbeóáigh* [Stokes, 1906: 288] — букв. 'ввел в жизнь'. Однако, повторяем, для традиционного средневекового сознания данная оппозиция, видимо, еще просто не существовала; в языке народном, напротив, она оказывается особенно релевантной (данными разговорной речи крестьянского населения раннего периода мы, естественно, не располагаем).

В текстах, если можно так выразиться, клерикальной направленности (в житиях и хрониках) достаточно прозрачно просматривается оппозиция «смерть духовного лица — смерть мирянина», однако конкретная вербальная реализация может варьировать от текста к тексту. Так, например, в «Житии св. Колума Килле» XII в. по отношению к духовным лицам последовательно употребляется слово *etsecht* (букв. 'отсутствие'),

тогда как смерть других лиц описывается при помощи глагола *atbail*, причем — независимо от характера смерти. В «Хронике королей» смерть духовного лица описывается при помощи лат. *quieuit*, тогда как по отношению к королям употребляются разные лексемы, выбор которых зависит уже от обстоятельств смерти.

Интересно при этом, что при выборе лексики все составители разных рукописей «Хроники» руководствуются обычно бинарной оппозицией «естественная смерть — насильственная смерть», при помощи которой иногда бывает сложно описать отдельные «пограничные» случаи. Так, убийство в бою традиционно описывается как *torchair* ('пал'), а естественная смерть от болезни или старости — как *atbath* или *és atbath* (букв. 'умер смертью'), реже — *conerbailt*. Однако в отдельных случаях выбор глагола для описания смерти, так сказать, «промежуточной» мог определяться и самим составителем рукописи, который и квалифицировал таким образом характер смерти того или иного короля. Например:

Crimthand mac Fidaig... *co torchair* la Mongfhind, la derfiair féin (R¹) [RR: 346] — 'Кримтан мак Фидаг... так что *погиб* от Могфинд, своей собственной сестры'; ср.: Crimthann Mór mac Fidhaig... *conerbailt* do dig thondaigh o shiair (Min) — 'Кримтанн Великий мак Фидаг... *умер* от напитка смертельного от сестры';

Cormac hua Cuind... *conerbailt*... tar lenamain cnama bratain ina bragit (L) [RR: 336] — 'Кормак О Конн... *умер* после того, как попала кость лосося ему в горло'; ср.: Cormac... *co rusmarb* snaim bratain (Min) — 'Кормак... что был *убит* костью лосося';

Nathí... *conerbailt* iar na beim ó thenid shaignén (L) [RR: 350] — 'Нати... *умер* после того, как его ударило огнем молнии'; ср.: ...cotáinic soiged gelán do nim tré guidi an fíreóin cor *marb* in rí (M) — '...так что вышла молния сверкающая с неба по велению этого честного человека, так что король был *убит*'.

Ср. интересный пример, показывающий отношение самого клирика к описываемому им событию, проявляющееся лишь в выборе глаголов (в наказание за грехи дурных королей была послана тяжелая эпидемия): Conad don teidm dígla sin do

báthad
laid sin
ли эти
убить
руется
как тр

Ср
к роди
от стар
(смерт
насил
и дочь

Ин
нейтра
вообщ
оказы
к граду
adbeaga
'Рудра
его сме
ní bai ga
imdaid.
la mac i
sul fuair
ла... не
лезнь е
И не ме
сын из э
вил он К

Инте
гими мо
выводов
ограничи
стов). К
ный подч
рамки на
«Чудо Кс
76-летне

báthadar dá rí sin... mailli re náemaib imda do marbad don mort-laid sin [RR: 380] — 'Так что от этой болезни-возмездия умерли эти два короля... со многими святыми людьми, которые были убиты этой эпидемией' (т. е. одна и та же смерть квалифицируется как естественная по отношению к греховным королям и как трагическая гибель — по отношению к клирикам).

Ср. в «Безумии Суибне» употребление *és* по отношению к родителям героя (которые, видимо, должны были умереть от старости) и *marbh* — по отношению к его брату и детям (смерть которых, видимо, мыслилась составителем текста как насильственная): 'Умерли твои отец и мать и погибли твои сын и дочь' (см. [BS: 52]).

Интересно, что в «Хронике» в отдельных случаях вводится нейтральное *bás*, видимо, как базовое обозначение смерти вообще, когда причина смерти неясна и составитель текста оказывается вынужденным перейти от бинарной оппозиции к градуальной. Напр.: *Rugraige... conderbailt do thám... no adbearaid araile do lebraib is siabra do imir bás fair [RR: 292]* — 'Рудрайге... умер от чумы, но говорится в других книгах, что его смерть вызвал призрак'. Или: *Slanoll mac Olloman Fotla... ní bai galar ina flaith 7 nífeas ca galar nodruc acht a fagáil marb na imdaid. Ocus ní ro soith dath 7 ní ro lob a chorp; 7 tucad a talman la mac i cind bliadna 7 ní ro lob. Tricha bliadan dó i ríge nÉrenn, sul fuair in bás sin [RR: 236]* — 'Сланолл мак Олломан Фотла... не было болезней в его правление и неизвестно, какая болезнь его унесла, но он был найден мертвым на своем ложе. И не менялся цвет его лица, и не гнило его тело, и вынул его его сын из земли через год, и он так и не сгнил. Тридцать лет правил он Ирландией до того, как получил такую смерть'.

Интересные наблюдения над этим текстом, а также над другими можно было бы продолжить, но для более определенных выводов материал надо или сильно расширить, или, напротив, ограничить одним памятником (или группой однородных текстов). К тому же надо помнить и о том, что текст художественный подчиняется уже каким-то иным законам, находящимся вне рамок нашего исследования. Так, поэт Даллан Форгал в поэме «Чудо Колума Килле» (конец VI в.), говоря о мирной кончине 76-летнего святого, использует шесть разных номинаций смерти

(*bath, dibath, ba, intech* ('уход'), *bás* и *éc*), но ответить на вопрос, чем он каждый раз руководствовался при выборе лексемы, мы не можем. По крайней мере — пока.

* * *

Но приблизились ли мы к решению проблемы локализации Иного мира в сознании средневекового ирландца? Как кажется — отчасти да. Выявленная нами оппозиция "*aided — éc*" ясно демонстрирует отсутствие страха перед смертью: смерть неизбежна, но в этом нет ничего плохого, если это не внезапная, насильственная или иная противоестественная смерть. В то же время необычайная стойкость лексемы *bás*, в современном ирландском являющейся базовым обозначением смерти, осмысляющей умирание как «угасание», как нам кажется, может отчасти раскрыть и осмысление феномена смерти в целом: умерший «потух», но, видимо, не исчез совсем. Он перестал быть видимым, его не хватает живым, но он по-прежнему где-то здесь (ср. также отсутствие концепта «смерть как конец»). Может быть, именно этим и объясняется особое отношение к смерти у ирландцев, понимающих, что Иной мир не отделен от мира этого и граница между ними лежит лишь в зоне перцепции.

Литература

Апресян 1995 — Новый объяснительный словарь синонимов русского языка: Проспект / Под рук. Ю. Д. Апресяна. М., 1995 (он же — 1997, М.: «Языки русской культуры»).

Аръес 1992 — Аръес Ф. Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. В. Ронина; Под ред. А. Я. Гуревича. М., 1992.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: В 2 кн. Тбилиси, 1984.

Иванов 1987 — Иванов Вяч. Вс. Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987.

Иванов 1990 — Иванов Вяч. Вс. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда //

Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

Иллич-Свитыч 1976 — *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков: Сравнительный словарь: L—G. М., 1976.

Калыгин 1995 — *Калыгин В. П.* Кельтский концепт «мир» в сравнительно-исторической перспективе (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Зарубежная литература. РЖ. Сер. 6. Языкознание. М., 1995.

Льюис, Педерсен 1954 — *Льюис Г., Педерсен Х.* Краткая сравнительная грамматика кельтских языков / Пер. А. А. Смирнова под ред. В. Н. Ярцевой. М., 1954.

Маковский 1996 — *Маковский М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996.

Никитина 1989 — *Никитина С. Е.* Языковое сознание и самосознание личности в народной культуре // Язык и личность. М., 1989.

Носенко 1987 — *Носенко Е. Э.* Представления кельтов о загробном мире (дохристианская эпоха) // Религиозные представления в первобытном обществе: Материалы конференции. М., 1987.

Русяцкене 1990 — *Русяцкене Р. А.* Функционально-семантический анализ лексики, связанной с понятиями «жизнь» и «смерть» в языке древнеанглийской поэзии: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1990.

Смирнов 1985 — *Смирнов Ю. А.* Тафология: Попытка системного подхода // Человек и его природное окружение в древности и средневековье: Материалы совещания. М., 1985.

Топоров 1990 — *Топоров В. Н.* Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

Топоров 1993 — *Топоров В. Н. V.* Имена личные в русских заговорах: Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской культуры: Заговор. М., 1993.

Топорова 1994 — *Топорова Т. В.* Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

Уотсон 1990 — *Уотсон Л.* Ошибка Ромео // Жизнь после смерти. М., 1990.

АСС — *Amra Choluimb Chille* // *Revue celtique*. 1899. Vol. 20.

AMME — Aided Muirchertaig Meic Erca / Ed. L. Nic Dhonnchada. Dublin, 1980.

BDC — (Togail) Bruidne Da Choca. The Destruction of Da Choca Hostel / Ed. W. Stokes // *Revue celtique*. 1900. Vol. 21.

Bl. 1928 — Béaloideas: The Journal of the Folklore of Ireland Society. 1928. Iml. 1.

Bhreathnach 1982 — *Bhreathnach M.* The Sovereignty Goddess as Goddess of Death? // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1982. Bd. 39.

BS — Buile Suibhne. The Frenzy of Suibhne / Ed. J. G. O'Keeffe. L., 1913.

Buck 1949 — *Buck C. D.* A Dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. Chicago, 1949.

Carey 1982 — *Carey J.* The Location of the Otherworld in Irish Tradition // *Éigse*. 1982—1983. № 19.

Carey 1987 — *Carey J.* Echtrae Conlai: A Crux Revisted // *Celtica*. 1987. № 19.

Carey 1989 — *Carey J.* Ireland and the Antipodes: The Heterodoxy of Virgile of Salzburg // *Speculum*. 1989. № 64.

Carey 1993 — *Carey J.* Time, Memory and the Boyne Necropolis // *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*. Harvard, 1993. 10. (Русск. пер. Н. А. Николаевой в: *Атлантика. Записки по исторической поэтике*. 1997. № 3).

CDIL — Contributions to a dictionary of the Irish language. Dublin.

Dinneen 1927 — *Dinneen P.* Irish-English Dictionary. Dublin, 1927.

Dumville 1976 — *Dumville D. N.* Echtrae and Immram: some problems of definition // *Ériu*. 1976. Vol. 22.

Falileyev — *Falileyev A.* The dying Celt: Some philological consideration (рукопись).

FR — Fingal Rónán, and other stories / Ed. D. Green. Dublin, 1993.

Herbert 1988 — *Herbert M.* Iona, Kells and Derry. Dublin, 1988.

Knott 1966 — *Knott E.* Irish Syllabic Poetry. Dublin, 1966.

LGE — Lebor Gabala Erenn. The Book of Taking of Ireland: Part V / Ed. R. A. S. Macalister. Dublin, 1956.

Lewis 1960 — *Lewis H.* Welsh Dictionary. L.; Glasgow, 1960.

Mac Cana 1976 — *Mac Cana P.* The sinless Otherworld of Immram Brain // *Ériu*. 1976. Vol. 22.

MacIennan 1925 — *MacIennan M.* A pronouncing and etymological dictionary of the Gaelic language. Aberdeen, 1925 (1979).

Müller-Lisowski 1945 — *Müller-Lisowski K.* Contributions to a study in Irish Folklore. Tradition about Donn // Béaloideas. The Journal of the Folklor of Ireland Society. 1945. Iml. 16.

ODR — Orgain Denna Rig // Fingal Rónán, and other stories / Ed. D. Green. Dublin, 1993 (MMIS. Vol. 16).

Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1—2. Bern; München, 1959.

Ross 1990 — *Ross A.* Folklore of the Scottish Highlands. L., 1990.

RR — Reim Rigraide, Rolls of the Kings // LGE.

Sims-Williams 1990 — *Sims-Williams P.* Some Celtic Otherworld terms // Celtic Language, Celtic Culture: A Festschrift for Eric P. Hamp / Ed. A. T. E. Matonis, D. F. Melia. California, 1990.

Síscéalta... 1977 — *Síscéalta ó Thír Chonaill: Fairy Legends from Donegal* / Ed. S. O'Cathain. Dublin, 1977.

Stokes 1906 — *Geinemain Molling ocus a hethae. The Birth of Moling and his Life* / Ed. W. Stokes // Revue celtique. 1906. Vol. 27.

TBDD — Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott. Dublin, 1963.

TBF — Táin By Fraích / Ed. W. Meid. Dublin, 1967.

Thurneysen 1946 — *Thurneysen R.* A Grammar of Old Irish. Dublin, 1946 (1975).

Van Hammel 1933 — *Compert Con Culainn and other stories* / Ed. A. G. Van Hammel. Dublin, 1933.

Vendryes 1959 — *Vendryes J.* Lexique étimologique de l'irlandais ancien. A. Dublin; P., 1959.

Vendryes 1960 — *Vendryes J.* Lexique étimologique de l'irlandais ancien. M, N, O, P. Dublin; P., 1960.

Vendryes 1974 — *Vendryes J.* Lexique étimologique de l'irlandais ancien. R, S / Ed. E. Bachellery. Dublin; P., 1974.

Vendryes 1978 — *Vendryes J.* Lexique étimologique de l'irlandais ancien. T, U / Ed. E. Bachellery et P.-Y. Lambert. Dublin; P., 1978.

Vendryes 1981 — *Vendryes J.* Lexique étimologique de l'irlandais ancien. B / Ed. E. Bachellery et P.-Y. Lambert. Dublin; P., 1981.

Vendryes 1996 — *Vendryes J.* Lexique étimologique de l'irlandais ancien. D / Ed. P.-Y. Lambert. Dublin; P., 1996.

Watkins 1962 — *Watkins C.* Indo-European Origins of the Celtic Verb. Dublin, 1962.

ПИТЬЕ СМЕРТИ

Одна из самых известных раннеирландских саг, «Разрушение Дома Да Дерга», является предметом непрерывного внимания исследователей. С одной стороны, в сюжете саги, видимо, нашли отражение разнообразные мифологические мотивы; с другой, в тексте содержится немало как совсем темных мест, так и выражений, заслуживающих подробного языкового анализа. Так, наиболее известным темным местом по праву считается риторический пассаж Ингкела об «облаках слабости»¹ и Доме Донна (См. [Meyer 1919: 537—546]). Настоящее небольшое исследование посвящено другому обороту, также связанному со смертью, а именно — выражению *deog tonnaid* 'питье смерти'.

Первое, что обращает на себя внимание при взгляде на этот оборот, — практически идентичные контексты, в которых он трижды встречается в саге. Вначале мы видим его в описании Ингкелом Коналла Кернаха: *Tongu a tongthe mo thúatha..., bid imda broen dérgfola tarse innocht ar dorus na Bruidne. Ind tsleg druimnech sin fil húasa, bid sochaidi forsa ndáilfea deoga tondaig innocht ar dorus na Bruidne* [Knott 1975: 979—981, § 98]; ср. *deoga tonnaid* [Stokes 1901: 200] — 'Клянусь, чем клянется мое племя, будет обильным кровавый дождь, что прольется на него нынче ночью у дверей Дома. То острогранное копье над

¹ *Néla feimmid dothecat. At-mbia basa lecht bas brisceam lurcu manáis for tráig maithe do thig Duind matin moch a mbárach. Assu éc embáis ar tromslúagthig cottet co teinnet co dered mbetha* [Knott 1975: 715—719, § 79].

ним — многим этой ночью оно поднесет напиток смерти у дверей Дома'.

Далее следует описание Дубтаха Черного Улада, в чьих руках находится знаменитое чудесное копье Луйн, некогда принадлежавшее Келтхару, сыну Утехара: *Tongu a tongthe mo thúatha, bid sochaidi forsa ndáilfe deoga tonnaig innocht ar dorus na Bruidne ind Lúin Celtchair meic Uithechair* [Knott 1975: 1253—1255, § 129], (ср. *deoga tonnaid* в [Stokes 1901: 300]) — 'Клянусь, чем клянется мое племя, многим нынче ночью копье Келтхара, сына Утехара, поднесет напиток смерти у дверей Дома'.

И наконец, финальная фраза лишь слегка варьирует формулировку: *Fír son, a senláich, ol Conall Cernach. Is sochuide díá tarad deoga tondaig anocht ar dorus mBruidni* [Knott 1975: 1537—1539, § 167], (ср. *deoga tonnad* в [Stokes 1901: 329]) — 'Воистину, старый герой, — сказал Коналл Кернах, — многим она (его рука) поднесла напиток смерти этой ночью у дверей Дома'.

М. Вретнах в своей статье о воплощениях Богини Власти как Богини Смерти [Vhreatnach 1982] отмечала «явную связь между мотивом влаги и смертью короля». Действительно, во время битвы у Дома Да Дерга король Конайре мучается от жажды, вызванной колдовством друидов; он прерывает бой и просит напиться, но вся вода в Доме уже вылита на огонь, и кравчие Конайре не могут даже зачерпнуть воды из реки, протекающей через сам Дом. Тогда на поиски питья отправляется верный Мак Кехт; за ночь он обходит всю Ирландию, но ему удается наполнить королевский кубок водой лишь к утру. Когда же он возвращается в догорающий Дом, оказывается, что уже слишком поздно — двое разбойников уже рубят голову погубленному жаждой Конайре². М. Вретнах доказывает, что «королевский золотой кубок, наполненный питьем и синонимичный Богине Власти, для Конайре Великого — пуст; и его невозможно наполнить заново»; она также обращает

² *Dofic a mórhart íad, 7 aplis do thám ar nach fuair a dig* [Stokes 1901: 320, § 153] — 'Напала на него великая жажда, и он скончался в забвенье, потому что ему не дали напиться'.

в связи с этим внимание на последнюю фразу саги, т. е. на выражение «напиток смерти». Нельзя не согласиться, что *deog tonnaid* прекрасно соотносится с «мотивом влаги» в «Разрушении...». Однако, учитывая то, что во всех трех случаях «напиток смерти» метафорически обозначает насильственную смерть, и ни о каком реальном напитке речи не идет, естественно предположить, что этот оборот не является индивидуальной особенностью «Разрушения...», но был использован в нем как устоявшаяся формула, что и подтверждается при анализе ее употребления в других источниках.

Прежде всего, само слово *tonnad* (о-основа, м. р.) редко встречается само по себе. Можно отметить следующие примеры: *tonnad tri la 7 teora n-aiche for da trian doine* [Stokes 1905: 46] — ‘в три дня и три ночи погибнут две трети людей’; *go ttucasat tonnad fair* [Plummer 1922: 315.12] — ‘так что они принесли ему смерть’.

Глоссарий О’Клери (XVII в.) определяет *tonnad* словом *bás* — основным обозначением смерти в ирландском: *tuinneadh .i. bás. tuinneamh .i. bás. toinneamh .i. bás* [DIL-T: 249.53—54].

В большинстве же случаев *tonnad* употребляется в рассматриваемом нами выражении. Мы можем выделить два аспекта предполагаемого значения «напитка смерти»: 1) «насильственная смерть, как-то ассоциированная с питьем или другой жидкостью», как в «Разрушении...» и 2) «смерть в виде питья», откуда другая глосса О’Клери: *tonnadh .i. neimh, ny deoch ina mbí neimh* [DIL-T: 66—67] — ‘...яд или напиток, содержащий яд’.

Ср. также в юридическом трактате: *Nech tober epthai ny dogni arracht nó tober tonnuath codaral nech de...* [Gwynn 1913: 168, § 7] — ‘Любой, кто даст кому-либо зелье, или же наведет порчу, или даст ядовитое питье, так что тот умрет от этого...’

Итак, проанализируем, как варьируются оттенки значения «напитка смерти» в различных источниках. В «Разрушении Динн Риг», при описании злодеяний короля Кобтах, находим следующий пассаж: *Nir’bo lór dano la Cobthach in chétfingal, co tart argat do neoch dorat dig tonnaid do Ailill co mbo marb de* [Stokes 1899: 3, § 5] — ‘Не довольно было Кобтаху одного

убий
лил
Е
ли Д
но р
гоге
189
смер
(
гич
Crip
[RR
га, у
(
впол
сове
lámb
[O’
несе
7
бал
удар
ной
тоне
смер
ния,
в не
от ж
бают
непр
в то
чимь
ре, и
зыва
3 С
find —
ра М

убийства родича; он заплатил серебром, чтобы поднесли Ай-
лилю смертельный напиток, и он умер от этого'.

В копии текста в «Лейнстерской Книге» не совсем ясно, был
ли Айлиль действительно отравлен или умерщвлен иным путем,
но рукопись Rawlinson B. 502 содержит другой вариант: ... со
rogell innmasa ermasa do scolaige druad ar dig tonnaid [Stokes
1899: 3, п. 23] — '... и щедро заплатил ученику друида за
смертельный напиток'.

Очевидно, что здесь *deog tonnaid* обозначает яд. В анало-
гичном значении фраза появляется в «Хрониках королей»: *Crimthainn Mór mac fidhaig...conerbailt do dig thongaidh o siair*
[RR 1956: 346, § 611]³ — 'Кримтанн Великий, сын Фида-
га, умер от смертельного питья своей сестры'.

Однако, если все предыдущие примеры демонстрируют
вполне прозрачный смысл «напитка смерти», мы наблюдаем
совершенно иную картину в «Истории Айда Баклава»: *In lámhsa Aodha duib issí dobéra dhigh tonnaigh dot bheolsa*
[O'Grady 1970: 71.14] — 'Вот рука Айда Темного, что под-
несет напиток смерти к твоим губам'.

Так была предсказана смерть короля Диармайда, сына Кер-
балла; естественно, в финале саги Айд убивает Диармайда
ударом копья. Более того, сбывается и предсказание «трой-
ной смерти» короля, поскольку, будучи смертельно ранен, он
тонет в бочке, пытаясь спастись от огня. Хотя тема «тройной
смерти» не связана напрямую с объектом нашего исследова-
ния, нельзя не заметить, что смерть Конайре также является
в некотором роде тройной — он погибает в пылающем Доме
от жажды, т. е. от нехватки воды, и в конце концов ему отру-
бают голову. Вообще, жидкость в каком-либо качестве является
непременной составляющей частью любой «тройной смерти»,
в то время как два других компонента могут варьироваться. Зна-
чимым может быть недостаток жидкости, как в случае Конай-
ре, или же, наоборот, излишнее ее количество, но ничто не ука-
зывает на присутствие яда. Другим ярким примером подобного

³ Ср. вариант M.: *conderbailt do dig nemi do dáilead la siuir Moing-
find* — 'он умер от ядовитого питья, которое поднесла ему его сест-
ра Монгфинд'.

использования *deog tonnaid* может послужить известная риторика из саги «Смерть Конхобара» (с вариацией *loimm tonnaid*, о чем см. ниже): *Láech frisralais co mbúaid chain / fuair lat loimm tonnaid iar sin: For mac Cathbath, cóinsit fir, / dális dig nathrach neim* [Meyer 1906: 18, § 2] — ‘Герой, которого ты победоносно сразил, через тебя потом получил глоток смерти: сыну Катбада — возопили мужи — ты поднес напиток змеиного яда’.

Адресат этих стихов — камень, в котором был заключен мозг Мес Гегры, т. е. камень, послуживший причиной смерти Конхобара. Конечно, нет смысла предполагать ядовитость самого камня или мозга Мес Гегры; упоминание «змеиного яда» лишь распространяет метафору, уже содержащуюся в формуле «напиток смерти» или «глоток смерти». Сама же возможность такой игры слов указывает на тесное сосуществование двух вышеупомянутых оттенков значения *tonnad* в ирландской письменной традиции.

Обращаясь к этимологии *tonnad*, мы обнаруживаем, что «мотив влаги» присутствует и на этом уровне. Хотя Вандриес осторожно замечает: “*étymologie inconnue*” [Vendryes 1978: T-110], кажется весьма вероятной связь *tonnad* и *tonn* [DIL-T: 247—248] ‘волна, вода’ (ср. в переносном смысле: *tonn fergi* — ‘прилив ярости’), также ‘излияние’: *tonn sceithi 7 tonn folá 7 tonn comna* [Binchy 1938: 130, п. 2] — ‘рвота, и кровотечение, и...?’

Если рассматривать, вслед за Турнайзеном⁴, *tonn* (*ā*-основа, ж. р.) как старое глагольное имя от сильного глагола *do-sná* ‘плывет; течет’ (ср. *snáid* с тем же значением), прототоническая форма *-tonna*, то *tonnad* предстает как дублетное глагольное имя, образованное, в свою очередь, от нового слабого глагола *tonnaid* (< *-tonna*) ‘течет, волнуется’.

Но каким же образом *tonnad* приобретает значение ‘смерть’? Можно предположить два возможных пути развития семантики этого слова: 1) «излияние влаги из человеческого тела как разрушение его → следствие этого, т. е. смерть»; 2) «жидкость, напиток, вызывающий этот недуг → сам недуг, разрушение

⁴ Цит. по [Vendryes 1978: T-109], где дана ссылка на ZCP, XII.

организма → смерть». Мы склонны рассматривать «вредоносное питье» как вторичное значение, а «вредоносную потерю жидкости» как первичное, а не наоборот. Идея вредоносной субстанции, принесенной извне и проникающей внутрь организма, насколько нам известно, не засвидетельствована ни в одной индоевропейской номинации смерти. Напротив, довольно распространено понимание смерти как утраты жизненно важной субстанции, в особенности влаги, или таяния, распада и, таким образом, постепенного разрушения самого организма.

В качестве иллюстрации приведем др.-ирл. существительные *tám* 'болезнь; обморок, забытие; смерть': *tám .i. bás* (гlossарий О'Даворена, XVIII в. [DIL-T: 65. 54]) и *taimthiu* 'естественная смерть': *taimthiu .i. éc fri hadart* (*Felire Oengusso*, 30 июня [Stokes 1880: 143]) — '...смерть на подушке'.

Tám и *taimthiu* являются рефлексам и.-е. корня **teh₂-*, к которому восходят лат. *tabeo*, гр. *τήκω* 'таю, плавлюсь', русск. *течь, таять*, др.-англ. *þāwian* 'таять' [Vendryes 1978: T-10, T-24].

С другой стороны, текст древнеанглийского «Беовульфа» также связывает смерть с идеей таянья и плавления; дракон, убитый Сигмундом, исчезает в собственном пламени: *wyrm hāt zemealt* (Beo 897 [Jack 1994: 79]) — 'змей раскаленный расплавился'.

Глагол же, употребленный пятью строками раньше для описания собственно убийства дракона, отнюдь не случаен: *Draca morðre swealt* (Beo 892 [Jack 1994: 79]) — 'Дракон от убийства скончался'.

Не вдаваясь в подробности этимологического анализа др.-англ. *sweltan* 'умирать, погибать' и других родственных ему слов в германских языках, укажем, что они, очевидно, восходят к и.-е. корню **swel-* 'гореть, тлеть' (ср. др.-англ. *swelan* 'медленно гореть' [Holthausen 1934: 335]), отражая концепт «умирания» как «разрушения, разложения под воздействием тепла». Так, дракон, умирая от меча героя, полностью истлевает в жаре собственного огня.

Возвращаясь к теме жидкости в древнеирландском языке, нельзя обойти вниманием еще одно загадочное слово, а именно *melg*, предположительно означающее смерть: *melg .i.*

bás (О'Клери [DIL-M: 95. 12]). Само по себе *melg* засвидетельствовано лишь два раза в глоссариях, что вызывает большие сомнения в том, что это не «слово-призрак». В то же время оно, опять же в глоссариях, выступает в качестве компонента двух сложных слов (или словосочетаний): *melgtheme* и *melgthene*, которым, в свою очередь, так же приписывается значение смерти, но весьма неточно. Глоссаторы объясняют эти две лексемы так:

1) *melg .i. bás, inde dicitur melgtheme .i. teme mbáis* (Глоссарий Кормака 862 [Meyer 1913: 73]); *melgtheme, teme .i. bás .i. as mbáis .i. fuil* (О'Даворен, цит. по [DIL-M: 17—18]).

2) *melgthene .i. tene mbáis* (Кормак 862).

Мы видим, что *melgthene* интерпретируется как «огонь смерти» (может быть, погребальный костер?), но для истолкования смысла *melgtheme* есть две взаимоисключающие возможности: либо расценивать его как композит «смертельная тьма» (*teme* 'тьма'), либо как словосочетание «молоко смерти» (с переносным значением *teme* 'смерть' [DIL-T: 114]).

Если *melg* 'смерть' и существовало в языке, а не было изобретено глоссаторами для объяснения *melgtheme* и *melgthene*, оно все же не обладает вразумительной этимологией. По предположению Страхана, это слово может быть связано с гот. *milhta* 'облако', лтш. *milst* 'темнеет' и гр. ὁμιλός [Strachan 1893—1894: 305—306], ср. [Boisacq 1950: 54], у Гомера в обороте νυκτός ὁμιλῶν 'глухой полночью' (?). Но греческая фраза может означать и 'время доить скотину', ср. ὁμιλή 'дойка' [Liddell, Scott 1968: 85]. Как нам кажется, чтобы объяснить внутреннюю форму *melgtheme*, нет причины изобретать довольно темную (в прямом смысле слова) этимологию для *melg* 'смерть', в то время как оно оказывается омонимичным надежно засвидетельствованному др.-ирл. *melg* 'молоко' (либо самостоятельное слово с полной огласовкой корня, либо производное от глагольного корня с нулевой огласовкой, представленного в сильном глаголе *mligid* 'доит'). Таким образом, мы можем, следуя за О'Давореном, считать *melg theme* не сложным словом, но словосочетанием, и интерпретировать его как «молоко смерти», т. е. кеннинг крови. Ср. другой кеннинг с *melg*: *mealg .i. as 7 mealg .i. súgh*

fobith isberar cid fri cuirm mealg n-etha ([DIL-M: 95. 5—6]. ср. [Watkins 1995: 44]) — ‘...означает молоко и сок, и поэтому пиво называется молоком зерна’.

Как показывает назализация, *melg* — существительное среднего рода, возможно *s*-основы (gen. sg. *milge*); но приведенная глосса, к сожалению, является единственным источником наших знаний о грамматических характеристиках этого слова. Существительные среднего рода уже в древнеирландский период обнаруживали тенденцию смены рода, которая в средне- и ранненовоирландском привела к полной утрате среднего рода. Так, в случае *melg* мы считаем вполне вероятным переход в разряд *ā*-основ женского рода, с чем согласовалась бы и форма gen. sg. *milge*, и лениция последующего слова, вызываемая формой пот. sg. *melg*.

Что же касается *melgthene*, которое таким образом лишается приемлемого смысла («молоко огня»?!), то объяснение может быть следующим. Учитывая то, что это слово засвидетельствовано еще хуже, чем *melgthene*, мы подозреваем, что оно является результатом ошибки писца; достаточно было не дописать одну черточку в малопонятном слове, и появилось «слово-призрак», по случайности созвучное *tene* ‘огонь’.

Продолжая исследовать семантический комплекс «смерть — влага», добавим к нему и др.-ирл. *tudugud*. Будучи глагольным именем от *tudaigid* [DIL-M: 181] ‘разрушает, губит; погибает’, оно, как правило, означает смерть: *ba truagh lé a tudugud triana fochann* [Windisch, Stokes 1880—1909: 125.24] — ‘была суждена ему гибель за ее любовь’; *is leor mo tudugud m’oenur* [Stokes 1899: 5, § 15] — ‘достаточно, чтобы погиб лишь я один’.

Этимология *tudugud*, как и большинства лексем, анализируемых в настоящей статье, не очень ясна. С одной стороны, считается, что это рефлекс основы, представленной в др.-ирл. *madae* ‘бесплодный, пустой’; но семантика разрушения близка семантике глагола *maidid* ‘разбивает, сокрушает’. Если *tudaigid* и *maidid* и не связаны родственно [Vendryes 1960: M-5], то они сближаются паронимически в древнеирландском языковом сознании; на индоевропейском же уровне *maidid* соответствует лат. *mado*, гр. *μαδοω* ‘мокну, источаю влагу’ и

санскр. *mádati* 'он пьян', что снова приводит нас к идее истечения некой влагой, превращения во влагу и постепенного разрушения (вплоть до результата неумеренного пьянства).

Завершая анализ комплекса «смерть — влага», необходимо вернуться к риторике из «Смерти Конхобара», где *deog tonnaid* заменено на *loimn tonnaid*. Хотя эта вариация вызвана, по всей видимости, формальными соображениями аллитерации, она обнаруживает неожиданный семантический аспект. Дело в том, что *loimn* 'глоток' [DIL-L: 87] имеет также значение 'молоко': *sonus lomta is lenna lir* [DIL-L: 46—47] — 'изобилие молока и сытного пива'.

В свете этого напрашивается параллель между *deog tonnaid* и *melg theme*. Удивительно, что молоко, возможно, свежее молоко, которое ирландские монахи ценили как благословенный напиток, очищающий тело и душу, появляется на формульном уровне рядом со смертью. Нельзя не отметить, что, будучи употреблено с *cró* или *fuil* 'кровь', *loimn* обозначает 'кровохарканье'; приведем пример из текста «Убийство Рона-ном родича», в котором *loimn* выступает в этом значении рядом с *maidid*, что в свою очередь соединяет два оттенка его семантики — излияние и разрушение: *La sodain maidid a loim folá for a beolu ocus at-bail fochétoir* [Green 1955: 259] — 'Тогда пошла у него горлом кровь, и он тут же умер'.

Этот оборот наконец подводит нас к вопросу о том, какая же жидкость имеется в виду под напитком смерти? По нашему мнению, единственно возможный ответ — «кровь».

Само понятие крови в языке может иметь два аспекта: во-первых, кровь осмысляется как неотъемлемая составляющая часть организма, жизненная субстанция, содержащаяся в нем⁵. Во-вторых, это и кровь убитых на поле сражения; если кровь, текущая по венам, — это символ жизни, то пролитая кровь, напротив, становится знаменем смерти. Основными номинациями крови в древнеирландском, являются *cró* и *fuil*; для обозначения пролитой крови чаще используется *fuil*. С этим

⁵ Ср.: ...ocus bidh cruaidh coiscontar a fuil isin tigh sin [Stokes 1900: 318, § 45] — 'и яростно будут защищать их кровь в этом доме'; в данном контексте «кровь» явно означает «жизнь».

словом при описании любого кровопролития постоянно употребляется глагол *dáilid*. Основные значения его — это 1) 'разливает, подносит напиток на пиру' и 2) 'проливает кровь или слезы' (в сочетании с *fuil* или *déra* 'слезы' [DIL-D: 22]); ср.: *ar dáilfe fuil* [Best, Bergin 1929: 163. 5192] — 'прольется кровь'.

Рассмотрим, как *dáilid* используется по отношению к другим жидкостям. С одной стороны, именно этот глагол мы видим в связи с «напитком смерти» в «Разрушении...»; ср. 'обильный кровавый дождь' (§ 98). С другой, встречаем также 'кровавое питье': *dális dig fola for cach srith* [DIL-D: 36—37] — 'кто каждому подносит кровавое питье'.

В плаче Кухулина над Фер Диадом привлекает внимание строка: *Uchan do-cer in cara / dara dailes dig ndergfola* [O'Rahilly 1961: 109. 3446—3447] — 'Увы, пал друг, которому поднес я напиток алой крови'.

Этот отрывок особенно интересен, так как может быть истолкован двумя путями. Кухулин и Фер Диад были побратимами, скорее всего, кровными побратимами, поскольку не были воспитаны вместе; и «кровавое питье» напоминает о церемонии братания. Но Кухулин оплакивает им самым убитого друга, т. е. им самым пролитую кровь, и с этой точки зрения вся фраза выглядит подозрительно похожей на пассажи с «напитком смерти» из «Разрушения...».

Говоря о самом процессе кровопролития, нельзя обойти вниманием и его орудия. Среди великого множества мечей, копий, дротиков и стрел, которыми вооружались ирландские герои и их враги, одно копьё весьма занимательно. Это уже упоминавшееся копьё Келтхара, *Lúin Cheltchair*. По легенде, оно тождественно волшебному копьё Ассал, принадлежавшему богу Лугу; Келтхар, один из великих героев Ульстера, владел копьём, пока не погиб от него же, после чего оно оказалось в руках другого героя, Дубтаха Черного Улада. В тексте «Смерть Келтхара» [Meyer 1906: 24—31] два важнейших для композиции саги эпизода связаны с Луйном. Когда в самом начале саги Келтхар убивает Блаи Хозяина, капля крови падает с наконечника на доску для фидхелла между Конхобаром и Кухулином, знаменуя смерть, несправедливость и грядущее

отмщение. Второй же эпизод замыкает сагу, создавая кольцевую структуру: последним «подвигом» Келтхара становится убийство его собственного пса Доэл-Ху, но в то же время он гибнет и сам, так как капля ядовитой песьей крови, соскользнув по древку копья, падает на него и прожигает насквозь⁶.

Вернемся же теперь в Дом Да Дерга. Смертоносные свойства Луйн описываются в тексте так: «полный котел яда нужен, чтобы остудить его, когда оно жаждет человекоубийства; если не сделать этого, то запылает оно вплоть до рукояти и поразит своего владельца или хозяина дома»⁷. Хотя в «Смерти Келтхара» нет речи о «напитке смерти» в связи с копьем, оно разливает этот напиток в «Разрушении...», т. е. Луйн убивает и проливает кровь в руках Дубтаха, как и когда-то в руках Келтхара, которому, в свою очередь, оно в итоге поднесло смертельный напиток в почти буквальном смысле.

Итак, мы можем утверждать, что существовал по крайней мере один оформленный древнеирландский кеннинг крови — *deog tonnaid* «напиток смерти»; видимо, он обладал вариантами, такими, как *melg theme* «молоко смерти», а также *loimm tonnaid* «глоток (или молоко) смерти» и *deog (derg) folá* «напиток (алой) крови». Кеннинг замещает слово *fuil* в выражении *dáilid fuil* «проливать кровь → убивать». В «Разрушении Дома Да Дерга», где любое упоминание жидкости значимо, застывший кеннинг снова раскрывает свой смысл и становится одной из самых ярких особенностей текста. Конайре обречен, и единственный напиток, доступный жаждущему королю в кровавой схватке у Дома Да Дерга, — это напиток его смерти.

Литература

Best, Bergin 1929 — Lebor na huidre / Ed. R. I. Best, O. Bergin. Dublin, 1929.

⁶ ...gur féimid bróen folá d'fuil na con cuici ar fut an gáí co ndechaid trít co talmain, co mbo marb de [Meyer 1906: 31, § 12].

⁷ Is écen cori co neim día fábdud in tan fris-áilter gním gona duine di. Manis-tare sin, lasaid ara durn 7 ragaid tria fer a himochair nó tria choimtig inn ríghaigi [Knott 1975: 37, § 129].

Bhreatnach 1982 — *Bhreatnach M.* The Sovereignty Goddess as goddess of Death? // ZCP. 1982. Bd. 39.

Binchy 1938 — *Bretha Crylige* / Ed. D. A. Binchy // Ériu. 1938. Vol. 12.

Boisacq 1950 — *Boisacq E.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg, 1950.

DIL — Dictionary of the Irish Language / Ed. E. G. Quin. Dublin, 1983.

Green 1955 — *Fingal Rónáin* and other stories / Ed. D. Greene // Dublin Institute for Advanced Studies. 1955.

Gwynn 1913 — *Gwynn E. J.* An Irish Penitential // Ériu. 1913. Vol. 7.

Holthausen 1934 — *Holthausen F.* Altenglisches Etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1934.

Jack 1994 — *Beowulf* / Ed. G. Jack. Oxford, 1994.

Knott 1975 — *Togail Bruidne da Derga* / Ed. E. Knott // Dublin Institute for Advanced Studies. 1975.

Liddell, Scott 1968 — *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1968.

Meyer 1906 — *Death-tales of the Ulster Heroes* / Ed. K. Meyer // Dublin Institute for Advanced Studies. 1906.

Meyer 1913 — *Sanas Cormac* / Ed. K. Meyer. Dublin, 1913.

Meyer 1919 — *Meyer K.* Der Irische Totengott und Toteninsel // Sitzungberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1919.

O'Grady 1970 — *Stair ar Aed baclámh* // *Silva Gadelica* / Ed. S. H. O'Grady. N. Y., 1970.

O'Rahilly 1961 — *Táin By Cúailnge* / Ed. C. O'Rahilly. Dublin, 1961.

Plummer 1922 — *Bethada Náem nÉrenn* / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1922.

RR 1956 — *Reim Ríograide* // *Lebor Gabála Érenn* / Ed. R. A. S. Macalister // Irish Texts Society. Vol. 5. Dublin, 1956.

Stokes 1880 — *Stokes Wh.* On the Calendar of Oengus // RIA. Ir. MSS. Ser. 1. 1880.

Stokes 1899 — *The destruction of Dind Ríg* // Ed. Wh. Stokes // ZCP. 1899. Bd. 3.

Stokes 1900 — *Bruiden Dá Choca* / Ed. Wh. Stokes // RC. 1900. Vol. 21.

Stokes 1901 — *The destruction of Da Derga's Hostel* / Ed. Wh. Stokes // RC. 1901. Vol. 22.

Stokes 1905 — The colloquy of the two sages / Ed. Wh. Stokes // RC. 1905. Vol. 26.

Strachan 1893—1894 — *Strachan J.* Etymologien // Zeitschr. f. verg. Sprachf. 1893—1894. Bd. 33.

Vendryes 1960 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien: M—N—O—P. P., 1960.

Vendryes 1978 — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien: T-U. Dublin; P., 1978.

Watkins 1995 — *Watkins C.* How to kill a dragon: Aspects of Indo-European Poetics. Oxford, 1995.

Windisch, Stokes 1880—1909 — *Irische Texte* / Ed. E. Windisch, Wh. Stokes. Halle, 1880—1909.

НЕ

Пе
происх
риод (с
стно, с
в золо
нить о
именно
Уилья
ляются
fyrddin
«Книг
(*Llyfr*
и так
также
лийско
невеко
лийски
можно
XIV в
средне
произв
Име
но расс
вом Уэ
ется дл
«Книге
четырна
с более

НЕСКОЛЬКО СЛОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ 'СМЕРТЬ' В ВАЛЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Первая аттестация валлийских слов, обозначающих 'смерть', происходит в большинстве случаев в средневаллийский период (XII — конец XIV в.). Именно в это время, как известно, создаются и записываются произведения, вошедшие в золотой фонд европейской литературы. Достаточно вспомнить о так наз. «Четырех древних валлийских книгах» — именно так назвал свое издание ранней валлийской поэзии Уильям Скин [Skene 1868]. Этими четырьмя книгами являются «Черная Книга из Кармартена» (*Llyfr Du Caerfyrddin*), «Красная Книга Хергеста» (*Llyfr Coch Hergest*), «Книга Талиесина» (*Llyfr Taliesin*) и «Книга Анейрина» (*Llyfr Aneirin*); недавно Д. Хьюз добавил к этому списку и так наз. Хендрегарддскую рукопись (NLW MS 6680), также содержащую важнейшие произведения раннего валлийского поэтического творчества [Huws 1985]. В этих средневековых рукописях содержатся как собственно средневаллийские тексты, так и произведения, прототекст которых можно возводить к досредневаллийскому периоду. В XII—XIV вв. создается или принимает существующую форму и средневаллийская проза — «Килхух и Олуен», «Мабиноги», произведения артуровского цикла.

Именно на основании этих средневаллийских текстов можно рассмотреть особенности номинации смерти в средневековом Уэльсе. Список слов и выражений, который используется для этого, впечатляет. Так, в только уже упомянутой «Книге Талиесина», которая датируется первой половиной четырнадцатого века и которая, очевидно, является копией с более ранней рукописи, содержится значительное количество

слов и форм, связанных с понятием 'смерть'¹: *abalu* (70.4), *adoet* (70.1), *adwyt* (43.13), *agheu* (57.12), *marw* (23.4), *ladet* (45.17), *lleith* (15.13). Этот список можно продолжать, и, представляется, комплексный подход к анализу средневаллийской лексики, обозначающей 'смерть' во всех ее проявлениях, может дать немало интересных результатов. В рамках же этой работы автор может коснуться только нескольких, но, как кажется, ключевых терминов этого семантического круга².

Без сомнения, наиболее частотным в средневаллийских памятниках словом, обозначающим 'смерть', является *marw*. В отношении этимологии, как представляется, это слово достаточно прозрачно. Родственные слова мы находим в других кельтских (ср.-ирл. *marb*) и индоевропейских языках³. Сложность при интерпретации этого слова заключается в другом, а именно в определении его грамматического статуса в ряде конструкций. В средневаллийском *marw* может использоваться как существительное (напр., *marw tawr* 'великая смерть') и прилагательное (напр., *gwr marw* 'мертвый человек'). Как и в ирландском, это слово очень часто выступает в предикативной функции, напр., *bu farw* '(он) умер' (ср.-ирл. *ba marb*), и этот случай его употребления уже давно сопоставлялся с латинским *mortuus est* 'мертвый', ср. также ст.-слав. мрътвъ (*вѣкрѡс*, *mortuus*) 'мертвый'⁴. Это слово зафиксировано и в позиции глагольного имени (глагольное имя в кельтских языках представляет собой имя с семантикой действия и именным управлением), напр.: *mae'r haf wedi marw hefyd* 'лето также

¹ Ссылки даются на рукопись (страница и строка); см. факсимильное издание Дж. Гвеногврина Эванса — [Evans 1910].

² Выбор ниже рассмотренных средневаллийских лексем как наиболее показательных и частотных в средневаллийском вокабуляре был одобрен, в частности, д-ром Г. Айзаком, которому автор выражает свою признательность за многочисленные и плодотворные консультации.

³ См. [IEW: 735; GPC: 2364; LEIA: M-19; De Bernardo Stempel 1987: 128—129; Hamp 1977: 241]; об отсутствии ларингала в этом корне см. [Lindeman 1997: 115].

⁴ См. [Bieler 1963: 33; Mac Cana 1997: 469—481]; ср. [Hamp 1977: 241; Трубаев 1994: 146—148].

умерл
же').
венны
Спра
ные ф
алект
же ог
Л
'смер
напри
котор
глагол
индое
аспек
жения
можно
rior, и
'incir
нако
вание
аорист
мы вз
ющим
емой о
стоит
«пункт
отсылк
матери
Во-
чески р

⁵ "...
[Fynes-C

⁶ Эта

в свое вр
в глаголе
см. [Бен

⁷ В дей
чук 1998

умерло' (досл. 'есть [опред. артикль] лето после умирания также'). Однако, в отличие от его многих когнатов в других родственных языках, от этого корня неизвестны глагольные формы. Справедливости ради стоит отметить, что соответствующие личные формы глагола встречаются в современных валлийских диалектах, однако, как это было отмечено, это использование также ограничено⁵.

Лингвистические особенности глаголов, обозначающих 'смерть', хорошо известны во многих языковых традициях. Так, например, другое валлийское слово, обозначающее 'смерть', которое будет рассмотрено ниже — *angau* — также не имеет глагольного коррелята. Что же касается непосредственно этого индоевропейского корня, то стоит обратить внимание на два аспекта. Во-первых, многие (если не все) глагольные продолжения и.-е. **mer-* 'sterben' спрягаются в среднем залоге. Здесь можно вспомнить, например, о депонентной флексии лат. *morior*, или о санскритском глаголе *mriyáte*, ст.-лит. форме *merdmi* 'incipio mori' которая содержит и.-е. медиальное **-dh*-⁶. Однако Чарльз Бартон в известной статье допускал и существование протоиндоевропейского формально активного корневого аориста (3 sg. **mér-t*) [Barton 1989: 144]. Выяснение системы взаимоотношений между средним залогом и соответствующими временами, как известно, является весьма дискутируемой областью и выходит за рамки настоящей работы. Однако стоит отметить, что очень часто аорист рассматривается как «пунктуальное» время, а к идее «пунктуальности» некоторые отсылки будут сделаны ниже при анализе рассматриваемого материала.

Во-вторых, многие языки, в которых имеется этимологически родственный глагол, выработали и каузативную форму⁷.

⁵ "...generally used only in inf., but *marwith* and *marwodd* occur" [Fynes-Clinton 1913: 365]; ср. [Watkins 1961: 137; Thorne 1993: 339].

⁶ Эта лексико-семантическая группа была кратко рассмотрена в свое время Э. Бенвенистом в статье «Активный и средний залог в глаголе» [Бенвенист 1974: 184—191]. Об и.-е. медиальном **-dh*-см. [Бенвенист 1955: 219 и сл.].

⁷ В действительности, это лексические каузативы, см. напр., [Мельчук 1998: 387—388]. Вяч. Вс. Иванов рассматривает подобные

Мы находим ее в санскрите (*maráyati*) и авестийском (*marək*); похоже, она не встречается в современных иранских языках за исключением парачи (*mēr-*) и осетинского (*mælyn* 'умирать' < **marya-* и *marun* 'убивать' < **māraya-*) [Абаев 1965: 29—30; Абаев 1973: 75, 89]. Каузатив встречается в славянских языках (др.-русс. *морити*) и балтийских (лит. *marinti*). В валлийском же не существует каузатива, восходящего к этой протоформе; при этом данные генетически самых близких языков — корнского и бретонского — дают совершенно другую картину. Хотя соответствующие формы не обнаружены в самых ранних памятниках этих языков (древнекорнском и древнебретонском), в более поздних текстах этот глагол частотно используется как в аналитических, так и синтетических формах⁸. Здесь же стоит отметить, что родственный глагол в ирландском *marbaid* 'to kill, slay' переходен и, в исторической перспективе, мог обозначать нечто типа 'делать мертвым'; лишь в исключительных случаях он используется как непереходный глагол, а идея «умирания» обычно передается иными способами⁹.

О семантике и.-е. корня **mer-* со значением 'смерть' написано много; выдвигались самые различные предложения о его связи с другими омонимичными корнями и предлагались всевозможные варианты семантических объяснений¹⁰. Результаты этих исследований не могут быть весьма существенными для анализа особенностей использования продолжения этого корня в валлийском, так как оно представляет собой уже типично адъективное новообразование (см. литературу по вопросу в [Schumacher 1994: 206 f.]). Поиск решения этой проблемы нужно проводить на более позднем материале.

случаи как *causalia passiva* [Иванов 1987: 3—5]. О соотношении каузативных и пассивных значений см. [Мельчук 1998: 418 и сл.; Кормушин 1976: 89—93].

⁸ См., напр., [Lewis 1946: 56; Ernault 1895: 395 ff.; Hemon 1976: 2165—2166, 2205—2206].

⁹ См. [Михайлова, Николаева 1998: 121—138]. Об ирл. *ar marb*, *ar mbeo* см. статью [Baumgarten 1989: 99—112].

¹⁰ См., напр., [Иванов 1987: 3—5; Казанские 1985: 43—45; Топоров 1990: 48—51; Михайлова, Николаева 1998: 132—133; Giannakis 1998: 582].

Как отметил недавно П. Мак Кана, "in the expressions *ba marb* and *bu farw* 'died'... *marb/farw* is syntactically an adjectival predicate, but semantically it differs from most instances of the copula combined with an adjectival predicate in that it can denote an event rather than a state or condition; in other words, it can mean 'he died' rather than 'he was dead'" [Mac Cana 1997: 469].

Далее в этой же статье он пишет о "broad distinction between the punctual 'died' in the preterite and the predicative 'be dead' in the other tenses". Мак Кана также отмечает, что "the Welsh imperfect in *oed* (modern *oedd*) is virtually excluded from our idiom", и объясняет это следующим образом: "Whereas preterite *bu* is perfective or historically defined and can refer to a punctual event in the past, as in *bu iarw* 'he died', *oed* is essentially continuative or stative and *yd oed iarw* can only mean 'he was dead'" [Mac Cana 1997: 478].

Эти характерные черты валл. *marw* и особенности его предикативного употребления, равно как и сходный синтаксис его антонима *byw* 'life : live', заставляют искать иные объяснения его неожиданных синтаксических черт, которые могут лежать в сфере семантики. Вполне возможно, что в средневековой валлийской культуре «смерть» ассоциировалась скорее с состоянием, нежели с действием. На первый взгляд, это противоречит процитированным выше идеям П. Мак Каны. Однако использование копулы в претерите приводит именно к «пунктуальному» значению всего предиката; именная его часть — *marw* — конечно, не может иметь видо-временных значений. Стоит также отметить, что в большинстве случаев (если не во всех) в подобных предложениях имеется обстоятельство времени, ср., напр.: *ac vrth hynny y tyuws heint yndaw a nychdawt hyt tra uu uyw, ac o hynny y bu iarw* [Bromwich, Evans 1992: 248—250] 'and for that reason sickness grew within him, and languor as long as he lived; and of that he died' или: *y gwrda bieu y gaer yssyd varw yr awr hon* [Thomson 1968: 13, 337—338]¹¹ 'the nobleman who owns this fort has just died'.

Следующий пример из так наз. «Первой ветви Мабиноги» представляет значительный интерес: *yny doeth teruyn ar*

¹¹ Собрание примеров см. в [Morgan 1952: 337—339].

hoedyl Pwyll Penn Annwn ac y bu iarw (Pwyll, 644—645). — ‘and there came an end to the life of Pwyll Penn Annwn, and he died’.

Очевидно, что в этом фрагменте «смерть» совпадает с концом человеческой жизни, «жизненным веком»¹², а эта идея, как известно, находит отражение на вербальном уровне во многих индоевропейских культурах, ср. формульное выражение «своя смерть», например, в др.-перс. *uvātaršiyuś amariyatā*, русск. умереть своей смертью, ср. также лат. *fato suo mori* (ср. [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 830]). Сходные идеи мы находим и в собственно валлийском материале. Здесь, например, можно сослаться на образ “appointed day”, «смертного часа», «последнего дня (жизни)», который частотен в ранней валлийской поэзии, ср. фрагмент из «Книги Анейрина»: *lletvegin is tawel kyn dyuot / e dyd gowychyd y wybod* (CA 329) [Williams 1938: 12] — ‘a petted favourite, gentle before his day came, of excellent courtesy’ или строку Мейлира Бридида *gwr a rotei gad kyn dybu y dyt* из Хендregarддской рукописи [Morris-Jones, Parry-Williams 1971: 4]. Этот образ имеет параллели и в ирландской литературе, а также встречается и у Вергилия, и у Гомера¹³. Также можно привести и другую известнейшую строку из «Книги Анейрина»: *rawb ran ry dyngir yt ball* (CA 1325) ‘everyone ceases when it has been fated’, i. e. ‘everyone dies at the appointed hour’ [Williams 1938: 52; Isaac 1996: 192—193]. Здесь же можно сослаться и на принятую Университетским словарем [GRC: 974] этимологию другого валлийского слова, обозначающего ‘смерть’, — *dien*, согласно которой оно содержит и.-е. корень **sen-*, и которому приписывается значение ‘rhoi terfyn ar’.

Установив отсутствие синтетических форм глагола в средневаллийском, стоит остановиться на вопросе о вхождении валл. *taŋw* в так называемые перифрастические времена. Если *taŋw* действительно является глагольным именем, оно должно входить

¹² Валл. *hoedyl* = лат. *saec(u)lum*, см. [Hamr 1982—1983: 95—97].

¹³ Все эти случаи подробно рассмотрены Дж. Э. К. Уильямсом [Williams 1972: 477—481].

в структуры с участием глагола бытия и аспектуального маркера¹⁴. Так как этот аспект проблемы подробно рассматривается в другом месте¹⁵, в рамках данной статьи можно только отметить, что средневаллийский материал указывает на определенное сопротивление, которое оказывает *marw* вступлению в подобные глагольные структуры. С учетом отсутствия у этого слова синтетических глагольных соответствий, возможно, стоит рассматривать это использование *marw* не в рамках глагольной парадигмы, а именной. Иными словами, в этих структурах *marw* — не глагольное, но абстрактное имя, т. е. *mae hi wedi marw* означает не 'она умерла', а 'она есть после смерти', т. е. 'после своего века жизни'. Ш. Шумахер в своем важном исследовании [Schumacher 1994: 212—214] прослеживает проникновение этого «квази-глагольного имени» в "the verbal noun context" и уделяет значительное внимание комбинации *marw/byw* с притяжательными местоимениями. При этом можно отметить, что если это «проникновение» и существовало, то оно не было в какой-либо мере завершено в средневаллийском. Конечно, нельзя забывать, например, о случаях, когда перед *marw* находится типично приглагольная частица *ry* [Evans 1964: 168—169; Loth 1911: 64—68], напр.: *a gwedy clybot ry iaru brenhin Freinc* [Roberts 1975: 1.16] — 'and after hearing that the king of the French died', однако подобные глагольные контексты с участием *marw* крайне редки. Тезис о том, что «в целом аналитическое формообразование имеет характер процессуальный с переходными случаями большей или меньшей грамматизации» [Жирмунский 1965: 12], конечно, неоспорим, однако значительная «дефектность» парадигмы с участием *marw*, проявляющаяся, в частности, в ограниченном количестве так наз. «аспектуальных маркеров», с которыми оно может быть использовано, равно и в ограничении глагольных времен самой конструкции

¹⁴ О глагольных именах в валлийском и других кельтских языках см. [Willis 1988: 201—224; Russell 1995: 258—277 (с весьма полной библиографией)]. О возможных взаимосвязях между структурами с участием глагольного имени см. [Falileyev 1994: 203—212].

¹⁵ Falileyev A. Is Middle Welsh *marw* 'to die' really a verbal noun? (в работе).

в целом, позволяет рассматривать синтаксис этой формы как собственно именной.

Стоит отметить и «пунктуальность» понятия смерти, которая очевидна во многих контекстах с участием валл. *magu*, равно как и ее ярко выраженный неглагольный характер. Эта «неглагольность» валл. *magu* и его ирландского соответствия на уровне синтаксиса, вероятно, стоит рассматривать как архаизм, а их скорее стативное значение перекликается с исторически именным происхождением. Может ли быть, что здесь мы имеем дело с отражением идеи о предельности человеческой жизни, соотносимой с ранними кельтскими воззрениями на бессмертие души, о чем писали еще античные писатели? «Нежелание» использовать продолжения этой формы в качестве личного глагола и явное предпочтение, в крайнем случае, менее «глагольным» перифрастическим оборотам может напоминать о *vitae mors media est* Лукана (Phars. 1, 457—458) и тем самым служить еще одним своеобразным “window on the Iron Age”¹⁶, в котором совмещаются синтаксис и религия. При этом, впрочем, не надо забывать и о возможности вторичной конвергенции этих фундаментальных идей в эпоху христианского средневековья; в любом случае, поставленный таким образом вопрос может иметь только риторический характер. «Неглагольность» же ср.-валл. *magu* предполагает исключение этого слова из списка средневаллийских глагольных имен.

Интерпретация другого достаточно частотного слова для обозначения смерти в средневаллийских текстах — *a(n)gheu* — встречает трудности несколько иного характера. Это существительное, также не имеющее глагольного коррелята и не входящее в перифрастические глагольные конструкции, имеет очевидные когнаты в других бриттских языках, ср. др.-брет. *apsoi gl. sato* и др.-корн. *apsoi gl. mors*. Связь этих бриттских слов с ирландским *és* ‘смерть’ была установлена еще в конце прошлого века¹⁷. Дж. Строн в 1907 г. предположил,

¹⁶ Об этой концепции см. [Jackson 1964; Owen 1992; Koch 1994].

¹⁷ См., напр., [Stokes 1875: 11], где ирл. *écaib*, *és*, корн., брет. *ap-soi*, валл. *angeu* сопоставлены с гр. *νέκυς*. Об ирландском слове см. [Михайлова, Николаева 1998: 135].

что бриттские слова представляют собой петрефированные формы множественного числа (< **nk'ewes*) [Strachan 1907: 202], и это мнение ныне разделяется всеми исследователями. Кельтские лексемы возводятся к и.-е. **nek'* - 'leibliche Todes-vernichtung', ср. лат. *nex*¹⁸. Согласно словарю Ю. Покорного (IEW: 45), этот индоевропейский корень, в свою очередь, связан с и.-е. **ank-* 'Zwang, Notwendigkeit'¹⁹. К последнему в кельтских языках восходят слова со значением 'необходимость': др.-ирл. *éscen*, валл. *angen*, корн., брет. *anken*²⁰. Соотношение этих двух идей — смерти и необходимости — отражено в различных культурах. Так, рассматривая образ демонов в греческой народной культуре, Б. Дитрих писал, что: "the aspect of nature of great interest at present is the inevitable force it exerts over the life of man. He comes from the earth and returns to it; thus the imagination, especially in primitive belief, pictures powerful elements within the earth that not only send him forth, but also recall him whenever they wish. The Greek often gave them the name of daemons, thus including the necessity of man's death in the other, more visible working of nature" [Dietrich 1967: 19].

В собственно валлийском материале существуют фрагменты, в которых эти понятия, выраженные соответствующими лексемами, идут рука об руку. Можно сослаться, в этой связи, на фразу *ас уну валлwyf у hen ym dygyn agheu aghen* — 'and till I die old with death's constraint on me', которая неоднократно встречается в «Книге Талиесина» (57. 11—12; 58. 10—11; 59. 4—5; 60. 5—6; 62. 14—15; 65. 22—23)²¹.

¹⁸ См. [GPC: 49; Fleuriot 1964: 64 (< **ankowes*); IEW: 762 (< **nk'u-*); Thurneysen 1980: 127 (< **nkewes*)]; в отличие от бриттских языков, в ирландском существует и соответствующий глагол (*écaid*).

¹⁹ См. также [GPC: 50; De Bernardo Stempel 1987: 107; Anttila 1972: 34 ff., esp. 35, 41]. Несколько по-другому в [Николаева 2000: 61].

²⁰ Но ср. [Hamp 1977—1978: 5], где предложено < **n-k-Vn-* 'not-ness'; пересмотрено в [Hamp 1979: 203—204], где **egs-eno-* (lat. *egenus* < **eges-no-*); см. также [Anttila 1972: 35].

²¹ Ссылки даются на рукопись, см. [Evans 1910]; см. также издание соответствующих текстов Ивором Уильямсом — [Williams 1968: 3, 4, 5, 6, 7, 9].

Таким образом, при анализе средневаллийского слова *a(n)gheu* встают два вопроса. Во-первых, это проблема взаимоотношений между терминами, обозначающими 'смерть' и 'необходимость' (на индоевропейском уровне) и, во-вторых, непонятная мотивированность использования окаменевшей формы множественного числа. Насколько мне известно, первым попытался объяснить петрифицированную форму множественного числа в бриттских языках Дж. Строн [Strachan 1907: 202]. Согласно этому основоположнику сравнительно-исторического изучения кельтских языков, "in Ir. the plural is common in the phrase *do écaib* 'to death', and similar plurals are found in other languages, e.g. Gr. θάνατοι of a single death". Это наблюдение, как представляется, не отвечает на вопрос, почему во всех этих случаях мы находим формы множественного числа. Более того, стоит отметить, что приведенное этим исследователем др.-гр. θάνατοι используется в плюралисе только один раз (Od. XII, 341); скорее стоит здесь сослаться на другое слово, которое у Гомера обозначает «смерть» — κῆρ. Как было отмечено, в «Илиаде» κῆρες используется в значении "forms of death — the many ways in which a person may die... In the Odyssey singular and plural numbers are often used without any noticeable distinction" [Dietrich 1967: 245—247]. Конечно, и ирландские, и греческие примеры указывают на возможность того, что в бриттских языках была генерализирована одна из генетических возможных номинаций смерти, а именно выражение этой идеи с помощью формы множественного числа, однако непосредственные причины возникновения этой возможности остаются невыясненными.

Как известно, в ранних памятниках ирландского языка зафиксировано значительное количество случаев использования слова *éc* в форме множественного числа, причем для выражения идеи смерти индивидуума используются выражения с глаголом 'ходить' типа *téit do écaib* (с дативом множественного числа) и *téit (do) éc* (единственное число). Также были отмечены и случаи использования формы множественного числа этого слова "used of individual death", напр., в др.-ирл. *iar n-écaib Saul* (Ml. 42 a 6). К этому применимы несколько объяснений. С одной стороны, редактор «Словаря ирландского языка»

рассм
в ряд
"qua
мина
'хож
жет
вых,
(ср.
нени
слож
пере
с арт

В
мятн
с фор
смер
тельс
кро
слов,
объя
ки ра
на ус
прису
ная с
ходи
этом
язык
'пес
сир
тия
верба
эти
ском
'смер

22 Об
1972]

23 См

рассматривает употребления плюралиса этого существительного в ряде случаев (напр., *ba sáeth mór la Dectiri a dalta do écaib*) как "quasi verb noun". С другой стороны, возможная вторичная номинализация позволяет интерпретацию фразы *téit do écaib* как 'хождение к мертвым' (ср. [Thurneysen 1980: 127]); это не может не ассоциироваться с идеями о путешествии в страну мертвых, подчас эксплицитно выраженными на вербальном уровне (ср. русск. *отправить к мертвым* = *убить*). Подобное объяснение, впрочем, наталкивается на собственно грамматические сложности, так как в таком случае ожидалось бы использование перед формой множественного числа существительного предлога с артиклем.

Возможно, причины, по которым в ранних ирландских памятниках формы множественного числа слова *éc* соседствуют с формами единственного числа для обозначения индивидуальной смерти, а в бриттских от соответствующего корня не засвидетельствовано существительного единственного числа вообще, кроются не в непосредственной предыстории этих родственных слов, а в ранних индоевропейских верованиях — иначе трудно объяснить появление форм множественного числа в генетически различных словах. Поиск, вероятно, должен быть направлен на установление всего комплекса семантических связей, которые присущи концепту 'смерть'. Выше уже отмечалась постулированная связь между этимонами, обозначающими 'смерть' и 'необходимость'. К этим значениям стоит добавить и 'судьбу'. При этом нужно отметить, что у родственного слова в греческом языке, которое в языке Гомера (напр., II. 24, 667) обозначает 'necessity, compulsion' — ἀνάγκη — значение 'судьба' зафиксировано только в более поздние периоды²². Связь между понятиями «смерть» и «судьба» хорошо известна, в том числе и на вербальном уровне²³, ср. гр. *μοῖρα* и *ὀίτος*, обозначающие оба эти понятия. Эта взаимосвязь известна и на собственно валлийском материале — уже упомянутое выше другое обозначение 'смерти' — *dien* — может использоваться и в значении 'судьба'.

²² Об этом слове см. [Chantraine 1977; Schreckenberg 1964; Anttila 1972].

²³ См., напр., [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 822].

В таком случае стоит обратиться к типологически сходным случаям, в которых для передачи этого комплекса идей используется форма только множественного числа существительного. Представляется, что сопоставление с др.-сев. *gʀk* может пролить некоторый свет на решение этого вопроса. Это существительное среднего рода, которое используется только во множественном числе, восходит к другому и.-е. корню (**reg'*-) и обозначает 'Darlegung, Grund; Verlauf, Schicksal'²⁴. Как отмечает Т. В. Топорова, «важной особенностью семантики др.-исл. *gʀk*, в принципе определяющего всю временную протяженность жизни, является его отнесение к ключевому и наиболее драматичному моменту развития, концу мира и приобретение устойчивых эсхатологических коннотаций, отраженных в формуле *ragna gʀk* 'судьба богов', наименовании гибели вселенной» [Топорова 1994: 83]²⁵. Судьба и смерть вновь пересекаются в этой формуле, в которой оба ее элемента находятся во множественном числе. Рассматривая эту грамматическую особенность, Т. В. Топорова в другом месте отмечает, что «*gʀk* осмыслялось как протяжение жизни, складывающееся из отдельных событий, образующих в совокупности судьбу. Обнаруживается связь судьбы со временем, более того, наблюдается идентификация этих событий: судьба — это длительность жизни» [Топорова 1994а: 163]. Сюда же, вероятно, можно привести и латинское слово *vicis*, которое обозначает и 'судьбу', и 'смену, чередование'. Понятие «длительность жизни» же несомненно коррелирует с обсуждавшимся выше концептом «человеческого века», и, следовательно, собственно смертью как его концом. Не здесь ли таится возможное объяснение использования слов, обозначающих 'смерть', во множественном числе, которое и было пертрифировано в бриттских языках?

Эти рассуждения требуют уделить особое внимание семантическому комплексу, который лежит в основе мотива «смерти» индоевропейской древности. Дальнейшие разыскания в области

²⁴ См. [IEW: 854—857; De Vries 1961: 432]; ср. [Топорова 1994: 82—83].

²⁵ Об этом слове см. подробно [Martin 1972].

семантики корня, к которому восходит валл. *a(n)gheu*, хотя вряд ли могут помочь установить причину появления форм только с фоссилизированным множественным числом, имеют самостоятельную ценность. Кроме возможной связи двух идей (смерти и необходимости), было уже выдвинуто предположение, что сюда же могут генетически относиться и слова со значением 'достигать' [Anttila 1972: 35, 42]. Стоит еще раз, в этой связи, присмотреться к некоторым валлийским продолжениям соответствующего индоевропейского корня — **enek-*, **nek-*, **enk-*, **nġk-* 'reichen, erreichen, erlangen' (IEW: 317). К ним относятся (в современной валлийской орфографии) *angaf : engi*, который глоссируется в [GPC: 49] как 1) 'to come, come out, escape' и 2) 'give birth', *dihangaf : dianc* и *cyfranc, rhyngaf*. Все они представлены в словаре Ю. Покорного в качестве иллюстрации ступени **nk'* - этого индоевропейского корня и родственны др.-ирл. глагольным формам типа *ro-icc* 'erreicht', *do-icc* 'kommt' и т. п.²⁶. Согласно GPC: 1006, *dihangaf : dianc* (ср. ср.-брет. *dianc*; из общекельт. **di-eks-nġk-*) имеет следующие значения: 1) 'to escape, flee, hasten away, get clear of' и 2) 'to deliver, ...escape from, avoid'. Попутно можно отметить, что использование при образовании этого слова двух префиксов может быть объяснено привлечением валл. *eistedd* 'to sit' (**eġs-dī-sed > *eisti-heδ > *eist-heδ*), имеющем замечательную параллель в англ. *sit out of the game* [Isaac 1996: 327], ср. здесь и русск. *уйти* (от наказания) = *избежать* (наказания). Известнейший мотив неизбежности смерти находит отражение и в валлийской литературе. Можно привести в этой связи фрагмент стихотворения *Sywydd i'r byd*, которое некогда было приписано Гриффиду Григу: *o ddydd angau, ni ddiengir / Duw ni ad un dyn yn wir* [Williams, Roberts 1914: 145], или строку перевода Ричардом Военем «Катехизиса» Кардинала Беллармино (1618, р. 344): *ni eilh neb dhianc rhag marw*. Конечно, эти примеры дают использование рассматриваемого слова собственно в христианском контексте — в ранней литературе, насколько мне известно, этот глагол не встречается

²⁶ См. [Anttila 1972 34 f.; Anttila 1969: 124—125; McCone 1991: 1—12; McCone 1991a: 50—52; Lindeman 1992: 199—203; Schrijver 1993: 41 f.; Isaac 1996: 441].

в сочетании с существительными, обозначающими смерть. Однако в «Книге Анейрина» имеется строка, в которой эти две идеи замечательным образом могут пересекаться: *trenghis pu dienghis bratwen* (СА 485) 'погиб, не избежал Брадвен' [Williams 1938: 20; Isaac 1996: 176]. Эта идея о неотвратимости смерти, передаваемая с помощью слова, содержащего рефлекс глагола движения, вновь находит параллели в других языках и опять возвращает нас к исследуемому семантическому комплексу. Сюда же относятся и русские слова *необходимость* (: *ход*) или *неизбежность* (: *бежать*), причем последнее часто соотносится с понятием судьбы. Соотношение же глаголов со значением движения с идеей необходимости/нужды хорошо представлено и на собственно кельтском материале, ср., напр., раннюю ирландскую формулу *ro-icc les* 'attains to the benefit (of), needs' (*neich roiccu a less gl. necessitatis meae* (Wb. 23 d 9); *ro-n-ecar less inna ditin* (Ml. 87 d 14) '(when) the protection is needed'). Она имеет четкую параллель в бриттских языках, ср. валл. *rhyngu bodd rhywun* 'to reach someone's pleasure' > 'to please someone', брет. *rankout, renkout* 'falloir', *an rez a ranquer* 'ce qu'il faut'²⁷. С другой стороны, значение глаголов *angaf : engi* и *dihangaf : dianc* — 'исчезать' — сопоставимо с семантикой и.-е. продолжений корня **ter-*, в частности, с определением «смерти» как исчезновения (см. [Иванов 1987: 3—11; Топоров 1990: 48 и сл.]).

И, наконец, несколько слов о формах *(a)ballaf, pallaf* и их именных соответствиях. Глагол *aballaf* 'погибать' встречается в «Книге Талиесина» (70.4) и примечательно глоссируется лат. *perire* в тексте валлийской хроники [Rhys, Evans 1890: 197]. Соответствующее существительное — *aball* — используется в средневаллийском в значении 'destruction, pestilence', а позже — и 'failure'. Эти слова имеют четкое соответствие в ирландском *atbail*. Глагол *ballaf* 'умирать, погибать' достаточно частотен в средневаллийской поэзии, например, в «Книге Талиесина», пример использования в которой указан выше. Соответствующее существительное — *ball* 'plague, pestilence, disease, death, destruction' — очень

²⁷ См. [Loth 1929: 156; Isaac 1996: 441; Falileyev 2000: 109].

часть
имее
и *bal*
der)
кель
их п
соот
часть
го гл
сма
die,
lack'
ходи
пост
hen,
сопо
аспе
a ser
tantl
'not
Веро
мер,
'кон
прив
так
блем
28 С
79].
в кел
чески
щего
133],
двух
29 С
вател
Zeitru
ми фо
молог

часто встречается в средневековой валлийской литературе и имеет точное соответствие в др.-корн. *bal* gl. *pestis*. И *aball*(*af*), и *ball*(*af*) возводятся к и.-е. корню **g^uel-* 'stechen', '(stechender) Schmerz, Qual, Tod' [IEW: 470—471], хотя в истории кельтологии существуют и альтернативные гипотезы по поводу их предыстории²⁸. Сложнее обстоит дело с глаголом *pallaf* и соответствующим существительным *rall*. Этот глагол, весьма частотный в средневаллийских текстах (пример с участием этого глагола из «Книги Анейрина» *rawb ran ry dyngir yt ball* рассматривался выше), обозначает 'to fail, be lacking, be destroyed, die, perish, cease', а существительное — 'failure, defect, fault, lack'. По структурным соображениям это слово должно восходить к кельт. **k^uall-*. К. Мак Кон [McCone 1991a: 11] сопоставил эту кельтскую протоформу с и.-е. корнем **k^uel-* 'drehen, sich drehen, sich hirumbewegen' [IEW: 639—640]. В этом сопоставлении вызывает некоторое сомнение семантический аспект. Как отмечал в этой связи Г. Айзак, "the plausibility of a semantic development of 'turn, move' > 'cease, die' is not instantly obvious, but intermediate stages such as 'turn, move away' > 'not take part any more' might smooth the way" [Isaac 1996: 344]. Вероятно, возможны и другие объяснения. Известно, например, что именно к этому и.-е. корню возводилось гр. τέλος 'конец', ср. в этой связи τέλος βίου 'конец жизни'. Однако привлечение греческого материала может быть и неудачным, так как этимология этого греческого слова остается проблематичной²⁹. Иное семантическое объяснение возведения

²⁸ См. богатейшую библиографию в [De Bernardo Stempel 1987: 79]. О некоторых других возможных рефлексах этого и.-е. корня в кельтских языках см. также [Калыгин 1993: 5—6]. Хронологически последнее предложение по поводу этимологии соответствующего ирландского слова высказано в [Михайлова, Николаева 1998: 133], согласно которому в данном слове произошла «контаминация двух основ» — **guel-* и **bel-*.

²⁹ См. [Chantraine 1977: 1103]. Возводимое некоторыми исследователями к этому и.-е. корню др.-инд. существительное *kālā* 'Zeit, Zeitpunkt, Schicksal, Tod', несмотря на сопоставимую с валлийскими формами семантику, остается сомнительным с точки зрения этимологии, см. [Mayrhofer 1989: 343].

валлийского глагола *pallaf* к этому и.-е. корню сводится к тому, что «смерть определяется как завершение круга, т. е. жизненного цикла» [Николаева 2000: 54]. Этот семантический переход, «вращаться» > «уничтожать, (погибать)», похоже, находит параллели в данных нескольких индоевропейских языков, а соотношение идей «поворота» и «смерти» по-разному проявляется в некоторых индоевропейских лингво-культурных традициях³⁰. Возможно, что история славянских слов типа ст.-слав. *гыбати* (ḡlǫlǫstati, *reġire*), русск. *гибель*, связанных с понятием «гнуть» (ср. здесь же и некоторые продолжения соответствующего праславянского корня в значениях 'двигать' и 'крутить')³¹ сыграет роль при установлении семантических сдвигов.

Подобные наблюдения, несмотря на их важность для определения соотношения значений 'поворачивать' и 'смерть' и на индоевропейском уровне, и для отдельных более поздних лингво-культурных традиций, впрочем, могут быть и не вполне релевантны для анализа валл. *rall* : *pallaf*. Прямая ассоциация этих двух значений может быть и ошибочной, а исследование валл. *rall* : *pallaf* в рамках индоевропейской эсхатологии может и затемнять уже без того достаточно запутанную систему номинации смерти. Стоит в этой связи отметить, что соответствующее валлийское существительное, судя по соответствующей статье в историческом словаре валлийского языка, вообще не имеет значений, связанных с семантикой 'смерть'. Семантическое же ядро глагола составляют значения 'испытывать недостаток, нехватку'. В таком случае семантический переход «нечто недостающее» («исчезнувшее»?) находит известную параллель в рассуждениях о «смерти» как «исчезновении» в связи с семантикой и.-е. **ter-* и некоторых других индоевропейских корней, а семантическое развитие «поворачивать» >

³⁰ См. подробнее в [Фалилеев 2000].

³¹ См. [Трубачев 1980: 188, 216—217]. Некоторые из приводимых О. Н. Трубачевым продолжений соответствующего праславянского корня отражают практически весь спектр семантики, определяемый для валл. *rall* : *pallaf* форм, равно как и тех "intermediate stages", которые допускает Г. Айзак.

«отда
доста
вован
видим
ного,
слож
о ста
конта
*g^uel
ствук
наци
тами

А
М., 1
А
осети
Б
слов
Б
Г
Индо
ко-ти
1984
Ж
струк
пов. I
И
к рек
Балт
К
в инд
и арх
К
ского
II кол

«отдаляться» (> «исчезать») может объяснить значение 'не-доставать, нехватать' (ср. франц. *besoin*, возможно заимствованное из германского, гот. *bisunjane* 'вокруг'), которое, видимо, является первичным и для валлийского существительного, и для глагола (см. [Фалилеев 2000]). При анализе этих сложных валлийских форм стоит, впрочем, не забывать и о старой гипотезе Вандриеса, согласно которой в валл. *rall* контаминировались два корня — **k^uel-* и упомянутый выше **g^uel-* [Vendryes 1923: 436], тем более, что значения соответствующих слов в значительной мере пересекаются, а в номинации смерти, в частности, в кельтских языках подобные контаминации не редки.

Литература

Абаев 1965 — Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.

Абаев 1973 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. М.; Л., 1973.

Бенвенист 1955 — Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование. М., 1955.

Бенвенист 1974 — Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ языка и протокультуры: В 2 кн. Тбилиси, 1984.

Жирмунский 1965 — Жирмунский В. М. Об аналитических конструкциях // Аналитические конструкции в языках различных типов. М.; Л., 1965.

Иванов 1987 — Иванов Вяч. Вс. Лингвистические материалы к реконструкции погребальных текстов в балтийской традиции // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987.

Казанские 1985 — Казанские В. П. 'Сточная вода' и 'смерть' в индоевропейской традиции // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. М., 1985.

Калыгин 1993 — Калыгин В. П. К этимологии древнеирландского теонима *Valor* // Язык и культура кельтов: Материалы II colloquium. СПб., 1993.

Кормушин 1976 — Кормушин И. В. О пассивном значении каузативных глаголов // *Turcologica*. Л., 1976.

Мельчук 1998 — Мельчук И. А. Курс общей морфологии. Т. 2. М.; Вена, 1998.

Михайлова, Николаева 1998 — Михайлова Т. А., Николаева Н. А. Номинация смерти в гойдельских языках: К проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // *Вопросы языкознания*. 1998. № 1.

Николаева 2000 — Николаева Н. А. Смерть как судьба в древнеирландском языке: семантика и этимология // *Вестник МГУ. Сер. 9. Филология*. 2000. № 2.

Топоров 1990 — Топоров В. Н. Заметки о двух индоевропейских глаголах умирания // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры*. М., 1990.

Топорова 1994 — Топорова Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

Топорова 1994а — Топорова Т. В. Древнегерманские представления о судьбе // *Понятие о судьбе в контексте разных культур*. М., 1994.

Трубачев 1980 — *Этимологический словарь славянских языков* / Ред. О. Н. Трубачев. Т. 7. М., 1980.

Трубачев 1994 — *Этимологический словарь славянских языков* / Ред. О. Н. Трубачев. Т. 21. М., 1994.

Фалилеев 2000 — Фалилеев А. И. Общеславянск. **kolsъ*; валлийск. *rall, rallaf*: Комментарий к двум известным этимологиям // *Colloquia classica et indo-europeica*. II. СПб., 2000.

Anttila 1969 — Anttila R. Proto-Indo-European Schwebeablaut. Berkeley; Los Angeles, 1969.

Anttila 1972 — Anttila R. The pitfalls of ananke // *Die Sprache*. 1972. 18.

Barton 1989 — Barton Ch. R. PIE **mer-*, Arm. *merānim* 'die' // *Indogermanische Forschungen*. 1989. 94.

Baumgarten 1989 — Baumgarten R. The Syntax of Irish AR MARB, AR MBEO: AR MAIRB, AR MBÍ // *Ériu*. 1989. Vol. 40.

Bieler 1963 — *The Irish Penitentials* / Ed. L. Bieler. Dublin, 1963.

Bromwich, Evans 1992 — Culhwch and Olwen / Eds. R. Bromwich, D. S. Evans. Cardiff: University of Wales Press, 1992.

Chantraine 1977 — Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. P., 1977.

De Bernardo Stempel 1987 — *De Bernardo Stempel P.* Die Vertretung der indogermanischen liquiden und nasalen Sonanten im Keltischen. Innsbruck, 1987.

De Vries 1961 — *De Vries J.* Altnordisches Etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1961.

Dietrich 1967 — *Dietrich B. C.* Death, Fate and Gods. L., 1967.

Ernault 1895 — *Ernault E.* Glossaire du moyen breton. P., 1895.

Evans 1910 — *Evans J. G.* Facsimile and Text of the Book of Taliesin. Llanbedrog, 1910.

Evans 1964 — *Evans D. S.* A Grammar of Middle Welsh. Dublin, 1964.

Falileyev 1994 — *Falileyev A.* Notes on the Syntax of Middle Welsh Verbal Noun // Zeitschrift für celtische Philologie. 1994. Bd. 46.

Falileyev 2000 — *Falileyev A.* Etymological Glossary of Old Welsh. Tübingen, 2000.

Fleuriot 1964 — *Fleuriot L.* Dictionnaire des gloses en vieux Breton. P., 1964.

Fynes-Clinton 1913 — *Fynes-Clinton O. H.* The Welsh Vocabulary of the Bangor District. Oxford: University Press, 1913.

Giannakis 1998 — *Giannakis G.* Metaphors of death and dying in the language and culture of the Indo-Europeans // Sprache und Kultur der Indogermanen. Innsbruck, 1998.

GPC — *Geiriadur Prifysgol Cymru.* Caerdydd, 1950.

Hamp 1977 — *Hamp E.* Some Italic and Celtic Correspondences // Kuhn's Zeitschrift. 1977. Bd. 91.

Hamp 1977—1978 — *Hamp E.* Intensives in British Celtic and Gaulish // Studia Celtica. 1977—1978. 12—13.

Hamp 1979 — *Hamp E.* Western Indo-European Notes. 6. Welsh *echen* 'need' // Indogermanische Forschungen. 1979. 84.

Hamp 1982—1983 — *Hamp E.* Some Italic and Celtic Correspondences. II // Kuhn's Zeitschrift. 1982—1983. Bd. 96.

Hemon 1976 — *Geriadur istorel ar brezhoneg* / Ed. R. Hemon Quimper, 1976.

Huws 1985 — *Huws D.* Five Ancient Books of Wales. Cambridge, 1985.

IEW — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.

Isaac 1996 — *Isaac G.* The Verb in the Book of Aneirin. Studies in Syntax, Morphology and Etymology. Tübingen, 1996.

Jackson 1964 — *Jackson K.* The Oldest Irish Tradition: a Window on the Iron Age. Cambridge, 1964.

Koch 1994 — *Koch J. T. Windows on the Iron Age: 1964—1994* // Ulidia. Belfast, 1994.

LEIA — *Vendryes J. Lexique étymologique de l'irlandais ancien*. P.; Dublin, 1959.

Lewis 1946 — *Lewis H. Llawlyfr Cernyweg Canol*. Caerdydd, 1946.

Lindeman 1992 — *Lindeman F. O. Old Irish -icc* // *Ériu*. 1992. Vol. 43.

Lindeman 1997 — *Lindeman F. O. Introduction to the 'Laryngeal Theory'*. Innsbruck, 1997.

Loth 1911 — *Loth J. Questions de grammaire et de linguistique brittonique. La particule verbale ro dans les langues brittoniques*. P., 1911.

Loth 1929 — *Loth J. Notes étymologiques et lexicographiques* // *RC*. 1929. Vol. 46.

Mac Cana 1997 — *Mac Cana Pr. Ir. ba marb, W. bu farw 'he died'* // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1997. Bd. 49—50.

McCone 1991 — *McCone K. OIr -ic 'reaches', ithid 'eats', rigid 'stretches, directs, rules' and the PIE 'Narten' Present in Celtic* // *Ériu*. 1991. Vol. 42.

McCone 1991a — *McCone K. The Indo-European Origins of the Old Irish Nasal Presents, Subjunctives and Futures*. Innsbruck, 1991.

Martin 1972 — *Martin J. S. Ragnarøk: An Investigation into Old Norse Concept of the Fate of the Gods*. Assen, 1972.

Mayrhofer 1989 — *Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Bd. 1. Heidelberg, 1989.

Morgan 1952 — *Morgan T. J. Treigladau a'u Cystrawen*. Caerdydd, 1952.

Morris-Jones, Parry-Williams 1971 — *Morris-Jones J., Parry-Williams T. H. Llawysgrif Hendregadredd*. Caerdydd, 1971.

Owen 1992 — *Owen M. The Medieval Welsh Poet's Vision of Society: A Window on the Iron Age*. Machynlleth, 1992.

Rhys, Evans 1890 — *The Text of the Bruts from the Red Book of Hergest* / Eds. J. Rhys, J. G. Evans. Llanbedrog, 1890.

Roberts 1975 — *Cyfranc Lludd a Llefelys* / Ed. B. Roberts. Dublin, 1975.

Russell 1995 — *Russell P. An Introduction to the Celtic Languages*. L., 1995.

Schreckenberg 1964 — *Schreckenberg H. Ananke*. München, 1964.

Schrijver 1993 — *Schrijver P. On the Development of vowels before tautosyllabic nasals in primitive Irish* // *Ériu*. 1993. Vol. 44.

Schumacher 1994 — *Schumacher St.* Aspects of the historical morphology of the Welsh verbal noun. Unpublished PhD thesis. Maynooth, 1994.

Skene 1868 — *Skene W.* The Four Ancient Books of Wales. Edinburgh, 1868.

Stokes 1875 — *Stokes W.* Remarks on the Celtic Additions to Curtius' Greek Etymology. Calcutta, 1875.

Strachan 1907 — *Strachan J.* Miscellanea Celtica // RC. 1907. Vol. 28.

Thomson 1968 — *Owein or Chwedyl Iarllles y Ffynnawn* / Ed. R. L. Thomson. Dublin, 1968.

Thorne 1993 — *Thorne D. A.* A Comprehensive Welsh Grammar. Oxford, 1993.

Thurneysen 1980 — *Thurneysen R.* A Grammar of Old Irish. Dublin, 1980.

Vendryes 1923 — *Vendryes L.* Sur quelques faits de vocabulaire // RC. 1923. Vol. 40.

Watkins 1961 — *Watkins T. A.* *Ieithyddiaeth*. Caerdydd, 1961.

Williams 1972 — *Williams E. C.* Cymraeg 'dydd': Gwyddeleg 'lá': Lladin 'dies' = 'dies mortis' // BBCS. 1972. Vol. 24.

Williams, Roberts 1914 — *Cywyddau Dafydd ap Gwilym a'i gyfoeswyr, golygwyd gan I. Williams a Th. Roberts.* Bangor, 1914.

Williams 1938 — *Williams I.* *Canu Aneirin*. Caerdydd, 1938.

Williams 1968 — *The Poems of Taliesin* / Ed. and ann. by Sir Ifor Williams. English version by J. E. Caerwyn Williams. Dublin, 1968.

Willis 1988 — *Willis P.* Is the Welsh Verbal Noun a Verb or a Noun? // Word. 1988. Vol. 39.

КЕЛЬТСКАЯ КОСМОЛОГИЯ

Фрагменты дуалистической космологии

Центральной частью более или менее развитых мифологических систем являются космогония и соответствующая ей космология, т. е. учение о том, как был создан мир и как этот мир устроен. В дошедших до нас текстах, собственно кельтских и в сообщениях античных авторов о кельтах, нет сведений о мифах творения, и у нас практически нет шансов получить о них какую-нибудь информацию. С космологией дело обстоит несколько лучше. Мы не располагаем специальными трактатами или особыми космологическими текстами, в которых эксплицитно и подробно излагались бы представления древних кельтов о мироустройстве, но есть возможность эти представления, хотя бы фрагментарно и в первом приближении, реконструировать. Реконструкции могут быть в нашем случае двоякого рода: 1) анализ текстов, содержащих сведения об освоении новых пространств, устройстве жилища, топографии страны, путешествиях в дальние страны или в Иной мир и т. п.; 2) анализ языковых данных, прежде всего историко-этимологический анализ соответствующей лексики. Механическая реконструкция праформ еще мало о чем говорит: так, реконструировав праформу названия Ирландии *Ériu* < **iwe-riū* < **riwerion-*, от и.-е. корня **rei(H)-* с общим значением 'питать', мы равным счетом ничего не объясняем, но лишь констатируем, что правила фонетических переходов не препятствуют такой реконструкции. Семантическая реконструкция культурно значимых слов и/или концептов предполагает более сложную процедуру.

Проиллюстрировать такую процедуру можно на примере мифа о заселении Ирландии последней волной «завоевателей»,

гойделами, т. е. будущими ирландцами, изложенного в довольно позднем псевдоисторическом трактате «Книга взятия Ирландии» (*Lebar Gabála Éirenn*).

В самых общих чертах история такова. Сыновья Миледа, будущие ирландцы, после ряда миграций поселяются в Испании, где некий *Bregon mac Miled* строит башню. Однажды зимним вечером его сын *Íth* видит с этой башни некий остров и отправляется туда с небольшой группой соплеменников. Высадившись на острове, он встречает трех царей, оспаривающих доставшееся им наследство. Цари просят Ита произнести «суждение», которое помогло бы им прийти к согласию. Ит произносит следующую сентенцию: *Dēnaid rechtge chōir, dāig maith in ferand i n-attrebthai; Imda a mess 7 a mil 7 a chruithnecht 7 a iāsc. Is mesraigthe a thess 7 a fúacht. Atā for furthain uile inte* (LGE, § 382) — ‘Судите праведно, ибо земля, в которой вы живете, хороша; обильна она плодами, медом, зерном и рыбой. Умеренны в ней жара и холод. Есть в ней все, что вам надо’¹.

По сути дела, Ит произнес хвалебную песнь о плодородии страны. Тем не менее цари заподозрили Ита в узурпаторских замыслах и убили его. В отместку Сыновья Миледа организуют карательную экспедицию, которая превращается в завоевание острова. Дж. Т. Кук отмечал уже, что мотив плодородия страны появляется несколько раз на протяжении рассказа о заселении острова ирландцами. В первый раз — в приведенном «суждении» Ита, затем — в песне поэта Аморгена, обращенной к заселяемому острову (или к богине-эпониму Эриу?):

*Áiliu íath n-Éirenn,
Érmach muir mothach,
Mothach slíab srethach,
Srethach caill cīthach,
Cīthach ab essach,
Essach loch lindmar...*

(LGE, poem LXXII)

Молю землю Эриу,
бегущее море [быть] обильным,
обильный склон прекрасным,
прекрасный лес полным влаги,
полную влаги реку водопадной,
водопадное озеро многоводным...

¹ Знак «7» в цитируемых ирландских рукописях означает союз *agus* ‘и’.

Тема плодородия выражена здесь прежде всего на текстовом уровне: поэт перечисляет желаемые «параметры», которыми должна обладать заселяемая страна. Эта тема повторяется еще раз в другой песне-заклинании Аморгена:

Iascach muir	Многорыбное море!
Mothach tír!	Многоплодная земля!
Tomaidm n-éisc!	Бурление рыбы!
Iasc fo tuind	Рыба под волной,
I rethaib én!	В потоках [как] птицы!
Fairgge crúaid!..	Суровое море!..

Та же тема обнаруживается и на лексическом уровне. Это касается в первую очередь имен собственных. Имя первого гойдела, посетившего остров, означает 'жир'²: *Íth* < **ītu-* < и.-е. **ṛī-tu-* производное от индоевропейского корня **rei(ə)-* 'питать; быть жирным, плодородным'; в ирландском сохранилось другое производное с кратким *ī* — *ith* 'зерно' < **ṛī-tu-* (гр. *πίτος* 'сосна', лат. *pītiūtā* 'жидкость (особенно выделяемая хвойными деревьями)', санскр. *pítu-* 'сок, напиток'). Форма с полным вокализмом корня и суффиксом *-*tu-*, образующим абстрактные имена, дала слово, обозначающее 'почва, земля, страна': **rei-tu-* > *íath*.

Нулевую ступень корня с суффиксом *-*wer-*, т. е. **riwer-* мы имеем в имени первого из гойделов, умерших в Ирландии: *Íar* (архаическое *Íēr*) < **iwego-* < **ri-wer-o-*; тот же суффикс представлен в гр. *πίαρ* 'жир' < **ri-wr-*, *πίων* (masc.), *πίειρα* (fem.) 'жирный, плодородный' и в названии страны *Πιερία*, а также в др.-инд. *ṛivan-* (masc.), *ṛivarī* (fem.) 'то же'.

Форма **riwer-* в сочетании с «теонимическим» суффиксом *-(i)on- имеет первостепенное значение для ирландской ономастики. Речь идет об имени богини-эпонима Ирландии — *Ériu* < **iwerijū* (gen. sg. *Érenn* < **iwerijonos*) < **ri-wer-ion-* 'плодородная, жирная'; в ирландском языке сохранилось и нарицательное имя, которое, вероятно, восходит к той же

² Нельзя не отметить совпадение с др.-инд. *ghṛta-* 'жир', играющим заметную роль в ведийской космологии.

праформе, но показывает другую, труднообъяснимую, трактовку инициали *igiu* 'почва, земля' < **iweriū* < **ri-werion-*. Эти имена, за исключением *Ēgiu*, «эндемичны», они не встречаются в других источниках.

Мотив плодородия присутствует в гимнах Аморгена и в виде глагола, открывающего поэму, — *áiliu*. Этот глагол вызывает трудности при переводе. В англоязычных изданиях можно встретить 'I pray', 'I invoke' и т. п. В трактатах по поэтике, например в трактате, изданном Э. Гвинном [Gwynn 1940], есть полдюжины поэм-заклинаний, начинающихся с *áiliu*; все эти поэмы посвящены «доместикации» домов, воды, пива и др., т. е. являются словесной частью ритуала, переводящего предмет из состояния «хаоса» в состояние «космизированное», пригодное для человеческого употребления. Примечательно, что, когда к божеству обращаются с какой-то иной просьбой, употребляют другой глагол, например, *ad-tuiniur*:

Admuiniur secht n-ingena [trethan]
dolbte snáthi macc n-áesmar...

[Meyer 1916: 19—20]

Призываю семь дочерей океана,
которые ткут нити сыновей долгой жизни...

Глагол *áiliu* сопоставлялся Ж. Вандриесом с валл. *iawl* 'молитва, мольба', с гр. ζήλος 'рвение, усердие' и возводится к и.-е. **iā-* 'делать усилие'. Теперь эта этимология не кажется безукоризненной. Этимологический анализ гнезда **iā-*/**iō-*/**iə-*, предложенный Ю. С. Степановым, приглашает сделать некоторые уточнения [Степанов 1995].

Исходя из постулируемого Ю. С. Степановым значения для и.-е. *iə-*/**iā-*/**iō-* 'давать жизненную силу', можно связать *áiliu*, с одной стороны, с греческими теонимами Ἰάσος, Ἰάσων, Ἰάσω 'дающий жизненную силу' и Ἰαμενός 'получающий жизненную силу', с другой стороны — с названием посредника в получении/сохранении жизненной силы — ἰατρος 'лекарь' — и глаголом ἰάομαι 'лечить', которые произведены от несохранившегося атематического глагола **iāμαι*. Ирландский глагол, а также существительное *á(i)l* 'просьба',

восходят к суффиксальному образованию на $*-l-$: $*i\bar{a}-l-$, к которому можно с некоторыми сомнениями привязать гр. $\dot{\iota}\alpha\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ 'погребальная песнь, ламентация'. Представляется допустимым реконструировать исходное значение 'придавать объекту жизненную силу', которое вполне может быть истолковано как «космогоническое». Разумеется, этот исходный смысл исчез задолго до появления этого текста.

Если позволить себе маленький эксперимент, то можно реконструировать первую строку заклинания Аморгена *Áiliu íath n-Érenn* на пракельтском уровне (после падения и.-е. $*r$) как $*i\bar{a}liu\ eitun\ iwerionos$; более древняя форма, до падения $*r$, могла бы иметь вид: $*i\bar{a}li\bar{o}\ reitum\ riwerionos$. Эта фраза представляет собой восьмисложный стих, состоящий из индоевропейских слов, но построенный по правилам древнеирландской аллитерации. Разумеется, такая реконструкция ни на чем не основана и не соответствует никакой реальности. Этот эксперимент наглядно показывает лишь то, что в первой строке заклинания тема плодородия представлена в каждом слове, но если это, скорее всего, случайность, то такая концентрация имен собственных и лексики определенной семантики вокруг текстовой репрезентации темы плодородия не случайна. Общий вывод, который можно сделать из приведенных выше рассуждений, состоит в том, что название острова, идентичное имени богини-эпонима, соответствует основной идее креативного мифа, а в рамках более позднего варианта — цели «доместикации» острова, состоящей в создании благоприятной для жизни человека среды, а именно теме плодородия. Эта тема многократно повторяется на протяжении истории о заселении Ирландии гойделами. Компиляторы трактата «Книга взятия Ирландии», по всей видимости, оперировали фрагментами старого, не дошедшего до нас мифа о творении. Этот креативный миф претерпел определенные модификации. По-видимому, этапы творения были заменены «волнами завоевателей», прибывавшими из-за моря, что характерно для менталитета островных народов.

История «взятия Ирландии» гойделами интересна не только как иллюстрация возможных подходов к реконструкции мифологических тем и мотивов, в ней есть указание еще на один интересный момент, касающийся космологии.

Подплыв к берегам Ирландии, гойделы с помощью своего поэта Аморгена победили враждебные, деструктивные силы, мешавшие им высадиться на сушу. После высадки гойделы двигаются к центру острова, с достижением центра и после битвы с Племенами богини Дану, предыдущими насельниками страны, происходит окончательная «космизация» острова. Победенные автохтоны получают во владение нижний, подземный мир, находящийся в холмах, — сиды. Иными словами, акт творения включает в себя разделение обитаемого универсума на две части. Подобным же образом, но по горизонтали, поверхность острова делится на два царства между двумя сыновьями. Раздел царства между сыновьями — широко распространенный мотив и, взятый сам по себе, не представлял бы собой ничего достойного особого внимания, если бы он не выстраивался в ряд с предшествующим разделом островного мира. Этот мотив наводит на мысль о дуальной космологии, о которой мы не имеем прямых свидетельств, но можно попытаться найти ее следы в языковом материале.

Исследования культурологов и этнологов показали, что двоичные системы очень устойчивы и могут принимать самые неожиданные формы. В кельтологической литературе эта тема не нашла должного освещения. Наиболее подробно описаны дуалистические модели в восприятии времени, которым посвящен раздел второй главы «Тьма и свет» в книге Алвина и Бринли Рисов «Наследие кельтов» [Rees 1961: 83—94]. Так, было установлено, что принцип дихотомии лежит в основе галльского календаря, фрагменты которого найдены в Колиньи в 1897 г.: первая половина года начинается с месяца Samon[ios], а вторая — с Giamon. Первый начинал зиму (ноябрь — апрель), а второй, соответственно, лето (май — октябрь), хотя в древнеирландском календаре Samain (ср. др.-ирл. *sam* 'лето') обозначал праздник начала зимы, а Giamon соответствует др.-ирл. *get* 'зима'. Эта странность легко объясняется, если вспомнить, что Цезарь сообщает о том, что галлы считают началом суток ночь: ...noctem dies subsequatur — (Bel. Gal. VI, 17). Галльские сутки включали темную часть, «управляемую» луной, и светлую, «управляемую» солнцем. Месяц состоял из двух частей по 14 дней каждая; первая часть соотносилась с полнолунием,

вторая — с новолунием. Календарь из Колиньи подразделяет месяцы на «благоприятные» (МАТ) и «неблагоприятные» (ANMAT). Год включал два полугодия: холодную темную зиму и теплое светлое лето. Следующее календарное подразделение — пятилетие, состоявшее из двух частей: первая, с «темной» доминантой, включала три зимы и два лета, вторая — три лета и две зимы, т. е. более «светлая». Временная дихотомия тесно переплеталась с пространственной, была в известной мере ей изоморфна.

Весьма наглядно пространственно-временной, если так можно выразиться, синкретизм проявляется в бретонском обряде паломнических шествий *troménie* букв. '(ход) вокруг монастырской ограды', описанном исследователем языческих реликтов в западном христианстве Донасьеном Лораном [Laurent 1995]. В Бретани существует несколько таких «маршрутов». Д. Лоран посвятил отдельную работу изучению паломнического шествия в местечке Локранан (деп. Финистер). Это шествие происходит каждые шесть лет и приурочено к середине июля. Двенадцатикилометровый путь включает двенадцать остановок в особо отмеченных пунктах для молитв. Схематично траектория представляет собой прямоугольник. Движение начинается от могилы св. Ронана в западном направлении и проходит по низинам и возвышенностям. В определенном месте направление меняется, и группа паломников следует на север до небольшой влажной долины, связанной с поклонением святой Анне. Далее шествие поворачивает на восток. Достигнув горы, которая в старых документах называется *menet nemet* 'гора святилища', паломники поворачивают на юг. Это плато носит название *Plas ar c'horn* 'место рога', где, согласно легенде, потерял рог мифический бык, впряженный в телегу, везшую св. Ронана. Вблизи этого места сто лет назад была найдена бронзовая табличка с изображением языческого рогатого бога-музыканта, окруженного фавнами. После *Plas ar c'horn* дорога сворачивает на запад и возвращается к могиле св. Ронана. Путь, по которому движется процессия, соответственно характеру местности, то поднимается в гору, то спускается в низины, и эти спуски и подъемы символически сопрягаются с годовым ходом солнца. Места остановок расположены

не хаотично, а в соответствии с календарем. С точки зрения нахождения этих тождеств у нас женские календарные термины, связанные с календарем года не имеют к «низинным» маршрутам никакого отношения. Языческие обозначения *goañ* и *menet nemet* и т. д. — это не первое время.

В древности тождество «низина» и «лето» связано с календарем. 1 мая — это время совершения ритуала, связанного с правилами, в этом смысле. Представление о белом, группа, лот, уб, *at-bail* 'ма', а также за пределами ни *Gilti* 'смерть' *βάλλω* 'чае мож' му **belto*

не хаотично, но приурочены к определенным моментам календаря. Особо отмеченными оказываются две остановки: та, что находится в низине и посвящена св. Анне, и та, что находится на горе и посвящена св. Ронану. Противопоставленность этих точек значима: шествие символически соединяет две части универсума — низ и верх, землю и небо, воду и огонь, женское начало и мужское — и, тем самым, является календарным обрядом, посредством которого «священное время материализуется в пространстве» [Laurent 1995, 12]. Как и в календаре из Колиньи, довольно четко просматривается деление года на две основные части: «темная» зима, приуроченная к «низу», и «светлое» лето, приуроченное к «верхней» части маршрута. Бретонский язык, кажется, лучше, чем другие кельтские языки, сохранил следы старой календарной системы: для обозначения «зимы» и «лета» используются существительные *goañ* и *hañv* соответственно, а в качестве названий для «весны» и «осени» фигурируют словосочетания *nevez-amzer* 'новое время' и *diskar-amzer* 'упадок времени'.

В древнеирландском сакральном календаре две кардинальные точки, в которых происходила смена времен года, были связаны с важнейшими праздниками. Рубежом между «темной» и «светлой» половинами года была ночь с 30 апреля на 1 мая — *Belt(a)ine*. В эту ночь зажигались священные огни и совершались очистительные ритуалы, действие которых, как правило, происходило на холмах. Существует два направления в этимологическом истолковании этого слова [LEIA: B-31]. Представители первого связывают его с и.-е. **bhel-* 'сверкать; белый' и с галльскими теонимами *Belenos*, *Belisama*. Вторая группа исследователей возводит *Belt(a)ine* к и.-е. **g^wel-* 'колоть, убивать', с которым в кельтских языках связаны др.-ирл. *at-bail* 'умирает', валл. *aballu* 'разрушение', др.-корн. *bal* 'чума', а также, по-видимому, древнеирландский теоним *Balor*; за пределами кельтских языков — имя древнепрусской богини *Giltine* 'Pestis Dea, богиня смерти', др.-прусс. *gallan* 'смерть', др.-англ. *cwellan* 'убивать', гр. βηλόνη 'острие', βᾱλλω 'бросаю' и некоторые другие. Для *Beltaine* в таком случае можно реконструировать исходную праирландскую форму **beltonjo-s*, производное со значением 'разрушительный,

смертоносный' от **beltū*, gen. sg. **belton*. Семантическая мотивировка становится понятной, если мы вспомним, что у кельтов был в ходу «обратный» счет времени, т. е. Beltaine завершал «темную» часть года. В таком случае его связь со «смертью» вполне правдоподобна. Проблематичным остается сближение *Beltaine* с именем одного из вождей последней волны мифических завоевателей Ирландии *Bile* [Vries 1964: 226; Birkhahn 1997: 792], восходящим к **beljo-*. Этот персонаж (точнее, три персонажа, родословные которых несколько отличаются друг от друга: ср. *Bile mac Nemāin mac Brige mac Bregain mac Brātha...* (CGH 115 b 44) и *Bile mac Miled Espāine* (CGH 148 b 28) фигурирует в архаической части ирландских генеалогий; в «Книге взятия Ирландии» *Bile* — один из десяти сыновей *Bregon*'а, одного из предков гойделов. Он прибыл в Ирландию вместе со своими спутниками 1 мая. Это, пожалуй, наиболее серьезный аргумент в пользу этого сближения. Начальное *b-* в кельтских языках, как известно, может отражать и.-е. **b-*, **bh-* и **g^w-*, а поскольку древнеирландские нарицательные имена, которые можно было бы сопоставить с *Bile*, плохо засвидетельствованы, а разброс значений очень велик, следовало бы воздержаться от окончательного решения.

В ночь на 1 ноября в языческой Ирландии отмечался праздник, завершавший год, — *Samain*. С этим праздником связаны сюжеты многих саг, поскольку в эту ночь исчезала граница между миром людей и потусторонним миром, обитатели сидов вступали в отношения с людьми. Нечто подобное было известно в Риме, где в определенные дни (24 августа, 5 октября и 8 ноября) налагался запрет на некоторые виды деятельности (военные дела, мореплавание, свадьбы), поскольку считалось, что в эти дни вход в иной мир был открыт (*mundus patet*). В современном ирландском фольклоре сохранилось множество поверий и ритуалов, связанных с Самайном [Rees 1961: 89 sqq.]. В древней Ирландии к этому празднику, по свидетельству ряда источников, было приурочено поклонение божеству *Cromm Crúach* 'Кровавый Кривой' или *Cenn Crúach* 'Кровавая Голова'. Об этом божестве практически не сохранилось сколько-нибудь достоверных сведений, кроме того, что он был «главным идолом Ирландии» (*rí[g]idol Erenn*) и ему

была посвящена ночь накануне последнего воскресенья лета (*aídhche domhnaigh Cromm Duibh*) [Birkhahn 1997: 562]. Имя этого божества *Cromm Crúach*, по всей видимости, позднего происхождения (*Cromm* заимствовано из англосаксонского *crumb* 'изогнутый, кривой') и замещает какое-то другое имя. Можно упомянуть имя *Samon/Samain* в списке персонажей из саги «Разрушение Дома Да Дерга» [TBDD 1975: 17], о котором совсем нет никаких сведений.

Оба этих праздника принадлежат к числу древнейших, тогда как праздники 1 марта (*Imbolc*) и 1 августа (*Lugnasad*) явно более позднего происхождения и связаны с аграрным циклом. Таким образом, дуалистический принцип, на котором был построен кельтский календарь, просматривается вполне отчетливо.

Обратимся к членению пространства.

В древнеирландском языке классической поры понятие «мир» выражается двумя лексемами — *domun* и *bith*. Оба слова глоссируются одним и тем же латинским словом: *domun .i. mundus* — (Ml 145 c 4); *isin m-bith-sa .i. in hunc mundo* — Wb 29b14, и часто встречаются в христианской литературе, где они обозначают материальный, тварный мир в различных его аспектах. Оба имеют значение 'земля, страна'. *Bith*, в отличие от *domun*, обозначает также временную протяженность — 'жизнь, бытие' и 'век, период'. В композитах *bith* может иметь значение 'вечный', а в ряде случаев выступать как усилительная частица, часто играя декоративную роль, как, например, в «Гимне св. Бригите»:

Brigit bé bith maith...

Бригита, добрая женщина...

donfé don bithflaith...

приведи нас к вечному царству...

[Thes. Pal. II: 325]

В первом случае *bith* — чисто декоративный элемент, служащий для поддержания аллитерации с предшествующим словом. В древнеирландских текстах эти два слова функционируют как синонимы без видимых концептуальных различий и относятся к одному денотату — (тварному) миру людей. Примерно так же обстоит дело в современном русском языке со словами *свет* и *мир*.

Сходная ситуация наблюдается в (средне)валлийском, где фигурируют *bud*, этимологически родственное др.-ирл. *bith* < **bitu-* < **g^witu-* от и.-е. *g^wei-* 'жить', и *elfydd* < *albijo-* от и.-е. **albh-* 'белый', архаическое слово, встречающееся в поэзии. И в том, и в другом языке «мир людей» противостоит «иному миру»: др.-ирл. *síd* и ср.-валл. *apnwf(y)n*. Обращение к этимологии этих слов и анализ семантических мотивировок показывает, что в предшествующие эпохи состав и взаимоотношения терминов, обозначающих «мир», имели иной вид.

Др.-ирл. *domin* 'мир' является закономерным продолжением **domn-* < **domno-s* < **dubno-* (ср.-валл. *dwfn*, брет. *doun* 'глубокий') и связан в ирландском с *domain* 'глубокий; дно, глубина' < **dubni-* и **dobur* 'темный; вода' < **dubro-* (ср.-валл. *dwfr* 'вода', *dyffryn* 'долина' < **dubro-senton* 'водный путь').

Эта основа широко представлена в ономастике:

др.-ирл. *Domongen*, огам. DOMNGEN, гал. *Dumno-gení* (gen. sg.) < **dubno-gepo-s*, которое обычно трактуется как 'рожденный землей' или 'сын земли' [Королев 1984: 147];

др.-ирл. *Doborgen* < **dubro-gepo-s* 'рожденный водой';

др.-ирл. *Domnall* < **dubno-walo-s* 'властелин мира';

др.-валл. *Dumnguallaun*, галло-брит. *Dumnovellaunos*, *Dubnovellaunos* < **dubno-velsauno-s* (о втором компоненте см. ниже);

др.-корнск. *Doniert(h)*, др.-ирл. *Domongart* < **dunno-garto-s* 'голова / начало мира' (если здесь то же *gart*, что и в глоссовом др.-ирл. *gart .i. cend*, имеющем соответствие в валл. *garth* 'холм, выступ');

гал. *Dumnor(e)ix* < **dubno-rig-s* (второй компонент соответствует др.-инд. *gāja-*;

гальские односоставные имена *Dumponius*, *Dubna*, *Dubnia*;

гальские гидронимы *Uerno-dubrum* 'ольховая вода' и *Dub-ra*, *Dumna*.

Последнее, равно как и др.-ирл. *dobur* и валл. *dwfr*, свидетельствуют о старой гетероклизе *r/n*, подобно слав. **dъbno* и **dъbrъ* [ЭССЯ 5, 174 сл.].

Птол
ет в Кор
отмечает
о. Льюи
связыва
tra Dom
[суть] и
Можно
залив в
Mag Do
ponia (л

За э
стоит те
Во «Вто
фоморо
Бога До
нана, со
мации о
94]). О
кий, ни
лось мн
174 сл.]
тельств
культур
ставлен
отсутст
означает
**dubno-*
dwfn и с
лина' <
'потусто

Обра
о локали
традици
вопроса.
тельств
самостоя
го универ

Птолемей в своей «Географии» (сер. II в. н. э.) отмечает в Корнуолле и Девоне племя Δουμνονοι; племя Damnonii отмечается к югу от Каледонии, а также остров Dumna (совр. о. Льюис). Этнос Domnainn известен и в Ирландии, где он связывается с восточной частью острова, с Лейнстером: *Galion tra Domnaind anmand sin do Laignib* — 'Галион же и Домнан [суть] имена Лагина (т. е. Лейнстера. — В. К.)' [CGH: 334]. Можно также назвать ирландские топонимы *Inber Domnann*, залив в районе Дублина, *Tulcha Domnann* 'Холмы думнонов', *Mag Domnann* 'Campus Domnon'; в Бретани V в. — *Domponia* (латинизированное название).

За этнотопонимом *Domnann* < **Dubnonī* или **Dubnones* стоит теоним **Dubnū* (masc. п-осн.) или **Dubnonā* (fem.). Во «Второй битве при Маг Туред» [CMT I, 62] среди царей фоморов упоминается *Indech mac Dei Domnaind* 'Индекс, сын Бога Домнана'. Такая генеалогия может говорить о его, Домнана, соотнесенности с иным миром. Никакой другой информации об этом персонаже как будто нет (ср. [O'Rahilly 1946: 94]). О том, что в основе номинации лежит значение 'глубокий, нижний, донный, связанный с водной стихией', говорилось многократно [Vendryes 1913; Топоров 1972; ЭССЯ 5: 174 сл.]. Реконструируемое первоначальное значение свидетельствует об изменениях, осуществленных кельтской лингвокультурной традицией в семантике, и соответственно, в представлениях об устройстве мира. Указание на некий нижний мир отсутствует в др.-ирл. *domin*. Напротив, последнее всюду означает 'мир людей'. В валлийском среди производных от **dubno-*/**dubro-* представлены, кроме приведенных выше *dwfn* и *dwfr*, *anoddyn* 'бездна' < **an-wo-dubno-*, *dyffryn* 'долина' < **dubro-senton* букв. 'воды путь' и *Annwfn*/*Annwfun* 'потусторонний мир'.

Обратимся теперь к источникам, содержащим информацию о локализации и/или о стратификации «миров» в кельтских традициях, чтобы затем вернуться к семантической стороне вопроса. Прежде всего, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в ирландской традиции небо не фигурирует как самостоятельный, населенный богами уровень мифопоэтического универсума, во всяком случае терминологически. События,

о которых повествуют сказания (и иные источники), разворачиваются на земле или на воде либо под землей или под водой. Отдельные эпизоды, как правило вторичного характера, не меняют картину по существу (так, по одной из версий, Племена богини Дану прибывают в Ирландию на облаках, но по другой версии, они приплывают на кораблях). Возможно, этим в какой-то мере объясняется поздний характер астрономической терминологии в ирландском и валлийском языках [Sims-Williams 1990: 75].

В валлийском языке (древнего и среднего периодов) есть вполне ясные указания о локализации сферы, обозначаемой *elfydd* (в древневаллийском произношении /elβið/). В поэме из «Книги Талиесина» (ВТ, 20. 8—9) говорится: *yn Annwfn is eluud, yn awyr uch eluud* — ‘в Ином мире [что] ниже *elfydd*, в воздухе [что] выше *elfydd*’.

В другом месте, в «Черной книге» (ВВС, 5. 109—110), находим такие строки: *oetun blodev guit / at viner eluit* — ‘я был лесными цветами на лике *elfydd*’.

Таким образом, *elfydd* ‘мир’ помещается между ‘воздухом’ (*awyr* из лат. *āēr*) и неким потусторонним миром *Annwfn*. Он, собственно говоря, является миром людей, *terra firma*. (ср. у Талиесина: *y dynyon elfyd* ‘людям мира’ [Williams 1987, III, 2]). В гойдельских языках засвидетельствован лишь топоним *Albi*, восходящий к **albijū* (nom. sg. *n*-осн.) и первоначально относившийся ко всей Британии, а затем ставший названием Шотландии [O’Rahilly 1946: 385—387], а также личное имя одного из полумифических предков лейнстерских королей *Alb* [CGH: 20—21]. В античных источниках жители Британии называются *Albiones* (ср. также архаический топоним из бретонского текста XI в., написанного на латыни *Livre de faits d’Arthur* [Koch 1986: 51], заимствованный скорее всего у континентальных кельтов — *Albidia*).

Ни в валлийском, ни в корнском **albijū* не засвидетельствовано в качестве топонима. Мнение, высказанное Дж. Куком [Koch 1986: 4—6; Koch 1991], выглядит вполне правдоподобно: *Albiones* — самоназвание жителей Британии, которое было вытеснено впоследствии другими этнонимами (resp. топонимами) — *Pridain*, *Brython* и, частично, *Cymry*.

В галл
albio-:
тавший
Pagus
Albioni
то-цар
и гидр
Тем
обитае
*albijo
ется ка
зован
(‘Алб
Осн
ходным
соответ
109]. А
и в ирл
Ériu, В
В п
Талиес
Annwfn
сутству
сти ком
шинств
восходи
nardo S
Реш
ложнени
*n-dubn
тическом
приписы
вало во
как «не-
пейского
в словар
ется, в су
тремлении

В галльском зафиксированы имена собственные, содержащие *albio-*: (dat. sg.) *Marti Albio-rigi* (interpretatio romana), почитавшийся небольшим племенем *Albici* в Воклюзах, топоним *Pagus Albionensis* в Нижних Альпах и имя галатского вождя *Albiorix*, которые можно было бы интерпретировать как 'свето-царь'. Отмечены теоним *Albios* [Olmsted 1994, 384—385] и гидроним *Albis* (франц. *Aube*).

Тем самым, можно заключить, что **albijū* означало 'мир, обитаемая поверхность суши', а его пракельтский прототип **albiyo(n)-* имел значение, которое по-русски хорошо передается как 'свет'. От последнего, в конечном счете, был образован этноним *Albiones* и название территории — *Albion* ('Αλβιον).

Основа на *-io(n)-* женского рода указывает на то, что исходным могло быть имя богини, персонифицирующей страну / соответствующую часть космоса [Meid 1991: 47; Hamp 1989: 109]. Аналогичный способ наименования засвидетельствован и в ирландском: название страны идентично именам богинь *Ériu*, *Banba*, *Fotla*.

В приведенном выше поэтическом фрагменте из «Книги Талиесина» *elfydd* противопоставляется другому миру — *Annwfn*. По поводу этимологии последнего единодушие отсутствует. Разногласия возникают в основном из-за первой части композита, а именно, что стоит за *an-*, поскольку большинство исследователей сходятся в том, что второй компонент восходит к **dubno-* < и.-е. **dheu-* 'темный' (обзор см. [de Bernardo Stempel 1989; Lambert 1990]).

Решение, предполагающее минимальные фонетические осложнения, приглашает видеть в *an-* отрицательный префикс **n̥-*: **n̥-dubno-* 'не-мир'. Такая реконструкция сомнительна в семантическом плане прежде всего потому, что по умолчанию **dubno-* приписывается значение 'мир людей', которое якобы существовало во все времена. Далее, обозначение потустороннего мира как «не-мира» не характерно, по меньшей мере, для индоевропейского ареала. Если исходить из реконструкции, данной в словаре Ю. Покорного, т. е. 'глубокий, темный', то получается, в сущности, нечто противоположное первоначальным устремлениям сторонников этой гипотезы.

Более привлекательным выглядит сближение *an-* с усиленной приставкой, представленной в ирл. *and-*, валл. *an-/en-*, галл. *ande-* [de Bernardo Stempel 1987: 74—75 с литературой]. В этом случае возникают некоторые фонетические осложнения.

Фонетически *ande-* допускает несколько реконструкций. Так, *ande-* можно возводить к усилительному префиксу, представленному в др.-ирл. *and-* (*andlocht* 'большая ошибка'), валл. *an-* и галл. *ande-* (антропоним *Anderoudos* < **ndhi-* + **roudho-* 'очень красный'). В пользу привативного префикса со значением, близким к 'без' (др.-ирл. *ind-/and-*, валл. *an(ne)-*), могут говорить семантические параллели с русск. *бездна*, нем. *Abgrund*, валл. *anoddyn* < **an-wo-dubno-*, где *an-* — упомянутый усилительный префикс, а *wo-* означает 'под' (ср. др.-ирл. *fu-dumain* 'глубокий, относящийся к нижней части' < **wo-dubno-*, которое появляется уже после того, как за *domin* закрепилось значение 'мир людей').

Для интересующего нас кельт. **ande-* не исключена связь с др.-инд. *adhara* 'нижний, низ', *adhas* 'внизу, под'. Иными словами, открывается возможность увязать **ande-* со ставшими недавно известным галльским материалом. В надписи из Шамальер читается *brixtia anderon*, которое интерпретируется как 'заклинание (для?) нижних (богов)'. Согласно М. Лежену [Lejeune 1985], *anderon* (gen. pl.) соответствует лат. *dii inferi* 'подземные боги'; ср. упоминавшееся др.-инд. *adhara-* < **ndhero-*. В. Майд и Л. Флерио видят в *anderon* форму родительного падежа множественного числа гипотетического галльского соответствия древнеирландскому *ainder* 'девушка', т. е. «заклинания женщин». Фонетически трудно обосновать то или иное решение в данном случае [de Bernardo Stempel 1987: 73 sq., 161; Meid 1987: 49; Lambert 1996 (с библиографией)].

Тем не менее эти осложнения, как ни странно, не опровергают, но скорее поддерживают обе возможные семантические реконструкции. Дело в том, что обе возможные праформы первого компонента «усиливают» семантику второго, основного компонента композита **dubno-* 'темный/нижний', т. е. либо 'очень низкий/темный', либо 'нижне-нижний / темный'. Такого рода семантическая регенерация отмечается в валлийском (народноэтимологическом) названии волшебной страны

Plant
ddwfn
царя
ст.), а
**Is*
wfn 'и
у поэ
мир из
hud is
ниже
William
Пр
тельст
**albijo*
ту же
bio- —
ских ф
196, 3
архаич
нитель
только
сать э
анализ
'жить'
turiges
Evans
ветству
ствова
скажем
рядка
осторо
общеке
bio-, **d*
**Alb*
фикаци
зией
Хотя на
зрачны,

Plant Rhys Ddwfn '(страна) детей Рис Дун' < **Plant yr Is-ddwfn* 'дети нижнего мира' или **Plant Rhi Is-Ddwfn* 'дети царя нижнего мира' [Rees 1961: 179], где *is* 'нижний' (сравн. ст.), а *dwfn* < **dubno-*.

**Is-ddwfn*, таким образом, оказывается синонимом *Annwfn* 'иной мир', а оба эти термина противопоставлены *dwfn* у поэта Давида ап Гвилима: *I Annwfn o ddwfn yd af* — 'в Иной мир из мира (?) иду я' (ср. также: *pendefig, guledig gwlad yr hud is dwfn* — 'князь, владыка страны волшебного, которая ниже мира' (?); о возможных интерпретациях см.: [Sims-Williams 1990: 62]).

Приведенные валлийские контексты как будто свидетельствуют о том, что исходной бриттской оппозицией была **albijo-* — **dubno-*. Таким образом, в бриттском мы имеем ту же картину, что и в галльском, т. е. *dwfn* — *elfydd* и *albijo-* — *dubno-* (подробнее о засвидетельствованных галльских формах см.: [Schmidt 1957: 120, 199ff.; Ellis Evans 1967: 196, 301]). Валлийские *dwfn* и *elfydd* в письменных текстах архаичны, и говорить о прозрачности их мотивировок затруднительно. В галльском *dubno-* и *albijo-* засвидетельствованы только в ономастике и, строго говоря, мы можем им приписать значение 'мир' лишь на основании этимологического анализа. Это относится в равной мере и к *bitu-* < **g^wei-* 'жить' (ср. controversы вокруг интерпретации этнонима *Bituriges* 'цари мира', 'вечные цари' или 'люди царя мира' [Ellis Evans 1967: 218, 369; 1994: 311—312]). Поскольку соответствующие галльские нарицательные имена не засвидетельствованы, мы не можем утверждать, что они существовали, скажем, во времена Цезаря, хотя соображения общего порядка как будто не отвергают такую возможность. Более осторожным, на наш взгляд, было бы постулировать для общекельтского три лексемы с общим значением 'мир': **albijo-*, **dubno-* и **bitu-*.

**Albijo-* и **dubno-*, очевидно, относятся к одной классификационной системе, но я не уверен, что эта связь с оппозицией «верх» — «низ» здесь примитивно прямолинейна. Хотя на пракельтском уровне оба слова семантически прозрачны, их «концептуальное обоснование» лежит глубже.

Обращает на себя внимание то, что значение 'светлый' в обозначениях «мира» представлено и в других индоевропейских языках. Разумеется, это слав. *světъ* (в оппозиции к *тъма* *кромеиная*). Подобная мотивировка отмечена у др.-инд. *loká-* 'мир' < и.-е. **leuk-* 'светить' (ср. др.-инд. *rócate* 'светит, сверкает', *roka-* 'свет', а также упоминавшийся эпитет галльского *Марса Loucetius*). Эти «схождения» можно объяснить как синонимические замены в пределах одной «концептуализированной области» [Степанов, Проскурин 1993], т. е. языковой манифестации концепта, вычленяющего «темный» и «светлый» миры. В равной мере можно говорить о семантической регенерации культурно-религиозного концепта «мир» в виде передачи смыслового содержания как синонимичной лексемой, так и перифрастически. В данном случае представляется, что термин *семантическая регенерация* предпочтительнее, поскольку он более обращен в диахронию и покрывает феноменологическую область более широкую, нежели синонимизация. Действительно, **ande-dubno-* или **is ddwfn*, строго говоря, не являются синонимами **dubno-* хотя бы хронологически.

Космологическим терминам **albio-* и **dubno-* соответствуют теонимы, упомянутые выше в другой связи. Это — галльское божество *Albiorix* (*Albios*, по-видимому, не самостоятельный бог, а вариант имени предыдущего персонажа) и богиня-эпоним Альбиона **Albion-* (см. выше), с одной стороны, и **Dubno(no)-s* и соответствующий женский персонаж **Dubnonā*, с другой. К обеим группам богов привязаны этнонимы и топонимы:

космоним	<i>*albio-</i> 'светлый мир'	<i>*dubno-</i> 'темный мир'
теоним	<i>*albio-(rix)/*albion-</i>	<i>*dubno-(rix)/*dubnonā</i>
этноним	<i>Albiones</i>	<i>Dumnonii, Fir Domnann</i>
топоним	<i>Albion</i>	<i>Dumnonia, Domna(i)nn</i>

Первичными в этой схеме представляются «космонимы» **albio-* и **dubno-*, затем следуют теонимы, которые в морфологическом и деривационном отношениях являются производными от первых. Этноним образуется от имени бога (в виде множественного числа) и, вероятно, в семантическом плане эквивалентен славянским образованиям с суффиксом *-(в)ич*.

Названием территории обычно служит этноним, допускающий модификации (под латинским влиянием). Таким образом, можно констатировать, что космологические представления отразились в различных фрагментах лингвокультурной традиции кельтов.

Кельтские космогонические мифы о возникновении двучастной вселенной до нас не дошли. Бинарные космологические системы широко распространены, и не только в индоевропейском мире, о них существует обширная литература. Для нас сейчас важно то, что по своей типологии бинарные космологии архаичны. В Ригведе отмечен термин *ródasi*, который обозначает небо и землю как две части мироздания; этому понятию соответствует дуальное божество *Dyavarṣthiví* «Небо-Земля». Однако трехчастная система, включающая *rajas* — 'воздушное пространство', противостоящее *gocana* — как 'темное пространство' 'светлому пространству', в гимнах Ригведы встречается чаще [Елизаренкова 1993: 16; 1995: 473; Gonda 1974]. Концепция трехчленного пространства существовала и в Уэльсе: *yn Annwfn is elfyd, yn awyr uch eluyd* (BT 20. 8—9) — 'в Потустороннем мире [что] ниже светлого мира, в воздухе [что] выше светлого мира'.

В этом поэтическом фрагменте «воздушное пространство» обозначено словом *awyr*, заимствованным из лат. *aer* 'воздух'. Трудно сказать, когда возникла эта валлийская концепция и существовал ли автохтонный термин, эквивалентный *aer*. Троичные системы встречаются часто (и сосуществуют с дуальными), но членение вертикали на «миры» оказывается различным. Так, у Гомера (Ил. XV, 187 сл.) фигурируют небо (Зевс), море (Посейдон) и преисподняя (Аид), причем царство Зевса в определенной степени соответствует тому, что можно назвать «белый свет».

Дуальная космологическая система представлена в славянской традиции, где она, подобно кельтской, широко охватывала ономастику и мифологические мотивы [Иванов, Топоров 1983: 157—158, 164]: **bělъ bogъ* — *сьтъ bogъ*, **bēla lebedъ* — **сьтъ vогъ*, Белая Русь — Черная Русь, Белое море — Черное море и, наконец, белый свет — термин, тавтологичный по своей сути, объяснение которому было предложено выше. Хотя,

как об этом говорят процитированные авторы, славянский материал не однороден в пространственном и временном отношениях, он свидетельствует о действии тенденций, истоки которых лежат за пределами общеславянского.

По поводу этого материала напрашиваются два замечания. Во-первых, нельзя не обратить внимания на то, что славянские теонимы *Белобог* и *Чернобог* вполне подходят в качестве переводов для соответствующих кельтских реконструктов **Albio-* и **Dubno-*. Иными словами, мы вправе говорить о действии уже упомянутой тенденции — семантической регенерации, т. е. о том, что оба «промежуточные» праязыка — пракельтский и праславянский — произвели синонимическую замену двух важных космологических и теологических терминов в рамках унаследованной дуальной схемы «светлый мир / бог — темный мир / бог». Думается, нет нужды еще раз обосновывать справедливость проецирования на индоевропейский уровень практически универсальной оппозиции, изученной с разных сторон [Иванов, Топоров 1974; Дьяконов 1990].

Итак, мы можем постулировать для индоевропейского времени космологическую оппозицию «светлый» — «темный». **Albho-* в качестве лексического наполнения первой части оппозиции может вызывать сомнения, поскольку лишь в германском представлены имена, имеющие очевидные мифологические коннотации: др.-сев. *alfr*, англ. *elf* 'эльф; злой дух'; в остальном же, помимо цветковых прилагательных типа лат. *albus* 'белый', гр. (Hes.) ἄλφους · λευκός и топонимов Ἄλφεος, *Elbe*, *Alpes* (?), сюда относятся названия животных и растений [IEW: 30—31], роль которых в мифологии, по меньшей мере, требует отдельного исследования (ср., впрочем, **bēla lebedь* и различные мифологические сюжеты, связанные с лебедями, в индоевропейских традициях). На востоке индоевропейской языковой области **albho-* не засвидетельствовано³. Но практически всюду представлен корень **dei(H)-* 'светить, светлый' (др.-инд. *dideti* 'светит, сверкает' и его многочисленные

³ Отметим, между тем, синоним: у Птолемея (VIII, 1—8) отмечается гора Οὐινδίου ὄρος, а в Махабхарате (III, 8782) засвидетельствован ороним в Гуджарате *Vindhyaḥ*.

имен
Zeú
déva
[IEW
дова
ми *
ареа
ходн
нове
Неб
с по
gen.
'бог'
гим
мом
обра
К
не з
ногр
вост
collu
подо
ния
(сев
тифи
172-
В
тран
уса я
да (I
изоб
мо ур
ной д
гим в
Равн
бог и
*bow
ней о

именные производные: вед. *dyāuḥ* 'обожествленное) небо'; гр. *Zeús*, лат. *Iu(p)iter*, лат. *dies*, др.-ирл. *dée* 'день', др.-инд. *dévaḥ*, лат. *deus*, др.-ирл. *día* 'бог', галл. теоним *Devona* и др. [IEW: 183 ff.]. Разумеется, полного подобия нет, да его и не следовало ожидать, так как концепция, оперировавшая терминами **albio-*/**dubno-*, ограничена, по всей видимости, не только ареально, но и хронологически. В семантическом отношении исходным скорее всего было значение 'светлый', лежащее в основе обозначения как «повелителя светлого мира» **Dieus* 'Бог-Небо', так и «светлой части суток» **d(e)in-*. Производное с полной огласовкой корня **deiuos* (арх. лат. *deiuos*, ирл. *día*, ген. sg. *dé*, др.-инд. *dévaḥ*) получило обобщающее значение 'бог', приложимое не только к верховному божеству, но и к другим существам того же класса, т. е. **deiuos* не является теонимом. В ряде языков оно, как известно, было вытеснено новообразованиями: иран. *baga*, слав. *bogъ*, греч. *θεός*.

Кельтский теоним, непосредственно восходящий к **diēus*, не зафиксирован в текстах (надписях). Сохранившаяся иконография, особенно на так называемых колоннах Юпитера из восточной Галлии и Рейнланда [Green 1992: s. v. Jupiter-Giant column], изображает всадника с перуном, повергающего змееподобного великана. В *interpretatio romana* известны посвящения *Jupiter Taranis*, *Jupiter Uxellinus* (Австрия), *Jupiter Ladicus* (северо-запад Испании) и др. Не исключены и другие идентификации, учитывающие локальные варианты [Ross 1967: 172—220].

В Ирландии известный материал саг позволяет считать, что трансформированным продолжением индоевропейского Дьеуса является один из предводителей Племен богини Дану Дагда (*Dagdae* 'хороший бог' < **dago-deiwo-*), олицетворявший изобилие (вечно полный котел Дагды) и обладавший, помимо уродливой внешности и фантастического аппетита, волшебной дубиной, одним концом которой он убивал живых, а другим воскрешал умерших; с помощью этой дубины он очищает Равнину Муртемне (*Mag Muirthemne*). С одной стороны, как бог изобилия и плодородия он связан с Боанн (*Boand* < **bowo-windā* 'белая корова' < **g^wowo-* + **wi-n-d-ā*), богиней одноименной реки (совр. *Boyne*), а с другой, с богиней

войны Морриган (*Mórrígain*), не только носительницей разрушительного начала, но и защитницы. Как чародей-друид, он известен также под именем *Rúad Rofhessa* 'Красный / Могучий Великого Знания' (о значении *rúad* см. [Калыгин 1986: 92]). Он фигурирует также под именем *Eochaid Ollathair*: первое восходит к **Ekwodeks* 'любимый, достойный бога Коня' [Королев 1984: 153] (ср. выше иконографию этого бога в Галлии), второе означает 'Всеотец', и в этом качестве его сопоставляют с галльским *Dis Pater*, о котором Цезарь писал, что *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant...* — 'Все галлы считают, что происходят от Отца Дита' (*Bel. Gal. VI, 18*) [O'hOgain: 145—147].

Interpretatio romana, с которой мы сталкиваемся и у античных авторов, и часто в эпиграфике, есть не что иное, как попытка подогнать чужих богов под своих, иначе говоря, метаязык описания оставлял желать много лучшего. Так что, даже допустив предельную добросовестность интерпретаторов, нельзя принимать на веру их «членение» галльского пантеона. Один и тот же галльский бог в различных его ипостасях мог идентифицироваться с разными римскими богами и *vice versa*. К сказанному следует, разумеется, добавить замечание о хорошо известной территориально-племенной вариативности галльского пантеона [Ross 1967: 172—200]. Так, упомянутый *Dispater* (или *Dis Pater*) в качестве бога-предка (*resp.* обожествленного Предка) трактуется как бог царства мертвых и на этом основании связывается с ирландским архаическим божеством Донном (*Donn* 'темный, коричневый') [Green 1992: s. v. *Dispater*], что противоречит его отождествлению с Юпитером. В бернских комментариях IX в. к «Фарсалиям» Лукана Диспатер в одном месте именуется *Taranis Ditis* (*Taranis Ditis pater hoc modo apud eos placatur: in alveo ligneo aliquod homines cremantur*), но Таранис в другом месте оказывается связанным с Юпитером (*Praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranin Iovem, adsuetum olim humanis placari caputibus, nunc vero gaudere pecorum*) [Olmsted 1994: 298]. Получается практически бесконечная цепочка идентификаций.

Галльский бог *Taranis* (вариант с метатезой *TANAROS* в *CIL III, 10418*; (*IOVI*) *TARANUCO* в *CIL III, 2804*)

изв
с гр
род
'шу
don
102
одн
при
пан
сам
с бо
гов,
ным
лин
неи
вос
чан
но с
Нап
ляет
свет
доев
дра
ним
В
шие
вова
цепц
косм
хаоти
мифа
с хто
ская
мифа
ких за
ный м
замена

известен как бог-громовик. Его имя несомненно связано с громом, но может этимологизироваться по-разному: либо как родственное др.-ирл. *toran(d)* 'гром; шум битвы' < и.-е. < **tor-* 'шум' [IEW: 1088—1089], либо как родственное др.-в.-нем. *donar* 'гром', если признавать первичной форму *Tanaros* [IEW: 1021]. По-видимому, Таранис возник в результате обособления одной из ипостасей бога Неба — функции громовержца, и его привязка к Юпитеру является *interpretatio celtica*.

Итак, индоевропейский Дьеус не оставил в кельтском пантеоне прямого наследника, некоторые его ипостаси обрели самостоятельное существование, появились новые божества с более узкими функциями. Пути формирования отдельных богов, их взаимодействие с другими богами, обладавшими сходными или во всяком случае сопоставимыми (в рамках данной лингвокультурной традиции) функциями, останутся для нас неизвестными. По-видимому, в лучшем случае мы сможем восстановить лишь общие контуры этих процессов. Эти замечания приложимы не только к кельтам, нечто подобное можно обнаружить и в других областях индоевропейского мира. Например, в Греции практически в историческое время появляется Феб-Аполлон, приобретающий некоторые функции светового божества при сохранении прямого продолжения индоевропейского **Dieus*. В Индии с Дагдой коррелирует Индра [Olmsted 1994: 41]. Славянская традиция утратила теоним **Dieus*: во главе пантеона стоит бог-громовик Перун.

Все эти языковые и мифологические трансформации, имевшие место между индоевропейским праязыком и засвидетельствованными дочерними традициями, происходили в рамках концепции противостояния двух начал — светлого, небесного и космизирующего, с одной стороны, и темного, хтонического и хаотического, с другой. Иными словами — в рамках основного мифа, содержание которого сводится к поединку небесного бога с хтоническим противником [Иванов, Топоров 1974]. Кельтская оппозиция **albios* : **dubnos* находится в рамках того же мифа. Разница (доступная реконструкции) состоит в лексических заменах. Вторая часть оппозиции — «темное начало», «темный мир» — по понятным причинам подвержена разного рода заменам, прежде всего табу.

Табуирование может проявляться по-разному. В данном случае нас интересует табуирование посредством субституции слов. Существующая литература по этому вопросу [Havers 1946] дает основания заключить, что замена теонима или иного сакрального термина происходит не произвольно, но в рамках определенных ассоциативных рядов и при этом слово-замени-тель выражает определенную характеристику табуируемого имени. В. Хаверс называет это *Tabu-Umschreibungen* [Havers 1946: 112] и приводит в качестве примера субституты имени черта в восточнославянских языках — черный, темный, куд-латый, косматый, рогатик, корнохвостик, корноухий, рябой, неумытый, нечистый, беспятый. По сути дела, приведенный ряд слов является набором эпитетов, описывающих функцио-нальные и качественные характеристики объекта, и может слу-жить базой для дальнейших изменений в названиях нечистой силы, т. е. теоретически возможно, что каждый из названных эпитетов может превратиться в имя отдельного бога.

Именно с подобными процессами мы сталкиваемся при реконструкции праязыковой и вообще дописьменной теоними-ки. Обилие эпитетов, во всяком случае для основных богов, известно, пожалуй, любой религиозной традиции и может от-ражать как конвергенцию нескольких старых богов, так и по-тенциальную дивергенцию, превращение одного бога в не-скольких, за которыми закрепляются эпитеты «протобога».

Сонм кельтских богов не структурирован по иерархичес-кому принципу, как, например, греческий пантеон, где Зевс управляет всеми богами и является всемогущим. В кельтском пантеоне нет «монарха». Тем не менее противостояние двух начал, в частности в ирландской мифологии, легко просле-живается в серии поединков. Начать можно с главной ирлан-дской саги «Похищение быка из Куальнге», в которой по-вествуется о бое двух быков, один из них носит имя *Findbennach* 'белорогий', другой — *Donn* (*Cúailnge*) 'коричневый, бу-рый', который иногда называется *Dub* 'черный' (подробнее см. [De chorchur 1979: 102]).

Неоднократно высказывалось мнение [O'hOgain 1994: 167; De chorchur 1979: 62 ff.], что в основе этого сюжета ле-жит битва двух архаических божественных персонажей Финда

(Find)
конфли
невый,
тории
(Coll 'o
мый из
Луга и
жает „
на язык
ными с
читель
ных яз
Ю. По
ресмот
Им
(ср. га
*dhwo
'цвета
ландии
'Дом Д
Лисовс
и An To
ного то
В народ
сбора ду
Тех Ду
(ср. Ма
ние в со
цирует
нашло о
Don'taur
В за
протоке
«темный
Подобн
обуслов
ставлени
ния», на

(Find) и Донна (Donn), воспроизводящая первоначальный конфликт «светлого» (*find* 'белый') и «темного» (*donn* 'коричневый, темный') начал. Этот сюжет «регенерируется» в истории Финна мак Кумала и его противника Голла мак Морна (*Goll* 'одноглазый'). Сюда же следует добавить, пожалуй, самый известный поединок в ирландской мифологии — битву Луга и Балора. Архетипическая схема «„светлый” бог поражает „темного” бога» сохраняется в ирландской традиции и на языковом уровне. «Темное» начало кодируется производными от и.-е. **dheu-* 'темный, черный', корня, давшего значительное количество космологических терминов в родственных языках; подача относящегося сюда материала в словаре Ю. Покорного [IEW: 259 ff.] подлежит, по-видимому, пересмотру.

Имя быка из «Похищения» и архаического божества *Donn* (ср. галл. антропоним *Donnos*) восходит к нулевой ступени **dhwosno-* (ср. ср.-валл. *dwinn* 'subfuscus', др.-инд. *dhusara-* 'цвета пыли, серый', лат. *fuscus* 'темный'). К юго-западу от Ирландии есть остров, который имеет два названия: *Tech Duinn* 'Дом Донна' и *An Tarbh* 'Бык'. Согласно версии К. Мюллер-Лисовски, принимаемой многими исследователями, *Tech Duinn* и *An Tarbh* являются результатом распада первоначально единого топонима **Tech Duinn Tairb* [Müller-Lisowsky 1952, 29]. В народных представлениях этот остров фигурирует как место сбора душ умерших перед их отправкой на далекие острова, т. е. Тех Дунн — кельтский Аид на пути к Островам блаженства (ср. *Mag Mell*, *Tír na n-Óg* и гр. Μακάριον νῆσοι). Появление в составе топонима «быка» объясняется тем, что бык ассоциируется с Донном как атрибут последнего. Это обстоятельство нашло отражение в галльской антропонимике — *Domno-taurus*, *Dontaurios* [Schmidt 1957: 196, 275—276].

В заключение отметим, что предлагаемая реконструкция протокельтской космологической оппозиции «светлый мир» — «темный мир» не представляет собой чего-то экзотического. Подобные космологии имеют широкое распространение, чем обусловлены трудности проецирования кельтского противопоставления **albios* : **dubnos*, особенно его языкового «наполнения», на индоевропейский уровень.

Космология и «эпистемология» кельтов

Дуалистические представления о мироустройстве можно найти в такой неожиданной области, как «гносеологические» представления архаической кельтской культуры.

В 1932 г. Ж. Вандриес опубликовал статью «О глаголах, выражающих идею 'видеть'» [Vendryes 1962: 115—126], в которой были блестяще проанализированы семантические связи глаголов 'видеть' и 'знать' в древних индоевропейских языках. Интересные наблюдения Вандриеса об «активном» и «пассивном» видении и об отражении этой семантики в индоевропейских глагольных корнях⁴ могут быть использованы для реконструкции архаических представлений о знании и о способах его получения.

Обратимся сначала к кельтскому, преимущественно к ирландскому, материалу. Основные функции поэтов-филидов, как, по-видимому, и их предшественников друидов, выводятся из того, что филиды были носителями сокровенного Знания, которое позволяло им постигать Истину (*fír*). Знание давало возможность проникать в прошлое и предсказывать будущее с помощью ряда процедур. Вербальной формой этого Знания была по преимуществу поэзия. Для дальнейших рассуждений можно выделить два типа знания, о которых так или иначе свидетельствуют древнеирландские источники:

— знание как нечто услышанное; поэтические фрагменты, которые могут быть соотнесены с таким «жанром», называются по-древнеирландски *roscada* или *retoiric* (последнее заимствовано из латыни); они, как правило, архаичны по

⁴ Согласно Ж. Вандриесу, «видение» как пассивное восприятие выражается и.-е. **weid-* ('увиденное' > 'известное'), от которого образуется аорист **weid-/wid-* и перфект **woid-/wid-*, презенс же образуется с помощью инфиксации — **win-ne/n-d-* [LIV: 606]. От этого корня не образуются имена, обозначающие орган зрения. «Активное» видение передается корнями **spek'-* и **derk'-*, образующими в санскрите супплетивную парадигму: pres. *páśyati*, aor. *adarśat*, perf. *dadárśa*. Кроме того, от этих корней образуются имена со значением 'глаз', 'облик': др.-ирл. *derc* 'глаз', *drech* 'вид, облик', гр. *δράκων* 'дракон'.

языку и туманны по содержанию, вводятся с помощью клише *so-cloth ní* 'нечто было услышано', *so cúalae ní* 'он(а) услышал(а) нечто' [Mac Cana 1966]. А. А. Королев сопоставил этот тип знания с древнеиндийской традицией *smṛti* [Korolev 1994];

— знание как нечто увиденное; вводятся соответствующие тексты формулой *son assae ní* 'он увидел нечто'; о визуальном характере знания и пойдет речь ниже.

В ирландских сагах пророк часто видит грядущие или прошедшие события. Так, в саге «Похищение быка из Куальнге» есть такой диалог:

"Can dothéig?" — or Medb. "A hAlbain iar foglaim filidechta" — or ind ingen. "In fil imbas forosnai lat?" — or Medb. "Fil écin", — or ind ingen. "Décai dam-sa didiu co bbia mo fechtas". Dosnécce ind ingen iarum. Is and asbert Medb: "A Fedelm ban-fáith, co acci in slúag?" Frisgart Fedelm co n-epert: "Atchíu forderg, atchíu rúad" [TBC: 42—50].

«Откуда ты идешь?» — спросила Медб. «Из Альбиона. Там я обучалась поэтическому искусству», — ответила дева. «Владеешь ли ты искусством прорицания imbas forosnai?» — спросила Медб. «Да, конечно», — сказала дева. «Взгляни же, что случится с моим походом». Посмотрела тогда дева. Медб произнесла: «Феделм-вещунья, каким ты видишь войско?» Ответила Феделм, говоря: «Вижу алое, вижу красное».

Этот фрагмент, далеко не единственный в своем роде, показателен в отношении лексики, связанной с прорицательской практикой. Для обозначения процесса провидения используется вполне нейтральный и распространенный древнеирландский глагол *ad-cí* 'видеть, смотреть'⁵, что выглядит вполне

⁵ Глагол *ad-cí* восходит к **-k^wis-e-t* (от и.-е. **k^weis-* 'наблюдать'); в ирландском сохранились только производные, в частности с префиксом *in-*: *éicse* 'гадание, мудрость', *éices* 'ученый, мудрец, поэт' (первоначально, вероятно, 'провидец'). Связь с мифологическими представлениями о знании просматривается в ряде родственных лексем: др.-ирл. *ciall* 'понимание, смысл', ср.-валл. *rwyll* и брет. *roel* 'то же' < **k^weislo-*; следует особо отметить, что один из главных героев валлийских *Мабиноги* носит имя *Rwyll Penn Annwfn* «Пуил, Глава Юного мира».

естественным и психологически понятным при отсутствии в языке специального термина.

Термин *imbas forosnai* относится к техническому словарю ирландских прорицателей и описывает процедуру получения информации о прошлом и/или будущем. Эта процедура несколько раз упоминается в древнеирландских источниках [O'Rahilly 1946: 323 sqq.]. *Imbas* (< *imb-fius(s) < *mbhi-wid-tu-, от корня *weid- 'видеть, знать') *forosnai* (< *for-od-ess-and-) можно передать как 'полное знание, которое освещает'.

Кормак († 908 г.) в своем «Глоссарии» описывает этот ритуал следующим образом [Stokes 1891—1892: 156]:

*Imbas forosnai .i. dofuarascaib sechi[p]ret bas maith lasin filid ocus adlacc dó dofaillsigud. Is amlaid ón didiu dogníther ón .i. concná in fili mír docharnu dirg muice nó chon no chaith, ocus dabir iarum forlicc iarcul nacomlad, ocus dichain dichetal fair, ocus ato[d]pair do deib idol, ocus cotagair do, ocus nifairgaib iarum arnabarach, ocus dicain iarum foradabais, ocus congair deo idol chuici arna tarmascat[h]ar acoholuth, ocus dobeir adabois imadaleccoin ocus contuili, ocus bithir oca[f]horrairi amach niprá ocus connach tarmesca nech, ocus do adbenar do iarum aní aridmbóí cocend nomaithe nó adó nó atrí fut gardi cotmeissed occond audbairt. Et ideo imbas dicitur .i. bus disiu ocus bass anall imacenn. — 'Знание, которое освещает, т. е. оно открывает то, что поэту нравится и что он желает сделать явным. Делается это так: поэт жует кусок сырого мяса свиньи, собаки или кошки, и кладет его [кусок. — В. К.] на камень за порогом, и произносит над ним заклинание, и посвящает его богам-идолам, и призывает их к нему, и не оставляет его до утра, и поет над своими ладонями, и вновь призывает богов-идолов к нему, чтобы его сон не был потревожен. И он кладет свои ладони вокруг щек и засыпает, оставаясь под наблюдением, чтобы он не мог перевернуться и чтобы никто его не разбудил. И то, что будет ему открыто после того до конца третьих суток, или шестых, или девятых..., об этом он судит сам при (жертво)приношении. И это называется *imbas*, т. е. ладонь с одной стороны и ладонь с другой стороны вокруг его головы'.*

Для Кормака эта процедура была уже архаикой, с которой он лично скорее всего не сталкивался, во всяком случае

его попытка объяснить *imbas* как сложение *imt* 'вокруг' и *bas* 'ладонь' показывает непонимание сути этой процедуры. Сходные процедуры описаны в сагах «Болезнь Кухулина» (§22—23) [Dillon 1975] и «Разрушение дома Да Дерга» (§ 11) [TBDD 1975].

Во время ритуального праздника быка (*tarbfhes*), который устраивался во время *interregnum*, филид выпивал похлебку, сваренную на мясе белого быка, заворачивался в бычью шкуру и ложился спать. Над ним произносилось заклинание правды (*fir firindi*), которое исключало ложь: приснившийся ему человек становился царем. Появление быка в этом ритуале объясняется важной ролью этого животного в кельтской космогонии⁶. Поедание сакрального животного в ритуальной практике различных народов хорошо известно и означает мистическое соединение с соответствующим божеством и приобретение адептом искомых свойств, в том числе знаний. В этом смысле поедание Финном Лосося Знания (*Éo fis*) [Meyer 1882: 201] эквивалентно поеданию быка. Получаемое в результате таких «гастрономических» процедур знание-*imbas* имеет визуальную форму, что вполне определено следует из цитированных текстов и из языковых данных. Представления о визуализированной форме знания возникли задолго до того, как были записаны тексты саг. Это можно показать на следующих примерах.

Как было сказано, *imbas* восходит к сложению префикса *imb-* (позднее *imt-*) 'вокруг', усиливающего значение следу-

⁶ В «Энеиде», на которую ссылается Т. О'Рахилли [O'Rahilly 1946: 325], описана сцена, которая свидетельствует о существовании сходного провидческого обряда в архаическом Риме: *Huc dona sacerdos / cum tulit, et caesarum ovium sub nocte silenti / pellibus incubuit stratis somnosque petivit, / multa modis simulacra videt volitantia miris, / et varias audit voces fruiturque deorum / conloquio...* (Aen. VII, 86 sqq.) — 'Когда священник принес дары и в ночной тишине лег на расстеленные шкуры заколотых овец и заснул, видит многочисленные летающие страшные привидения, и слышит различные голоса, и пользуется расположением богов, и разговаривает [с ними]...'.

Добавим к этому, что действие происходит возле источника *Albunea*, находившегося вблизи Тибра, старое название которого — *Albula*.

ющего за ним второго элемента композита *-fi(u)s(s)* 'знание'. Последнее является производным с суффиксом **-tu-* от и.-е. **weid-* 'видеть, знать' — **wid-tu-*. Этот корень сохранился также в некоторых ирландских глагольных формах: основа *fess-* дает субъюнктив, футурум, пассивный претерит и герундий; от основы *fet-/fit-* образуются презентно-претеритные депонентные формы, восходящие к индоевропейскому нередуплицированному перфекту (гот. *wait*, гр. οἶδα, др.-инд. *veda*): перфект *go-fetar* 'я знаю, известно'; с назальным инфиксом имеется основа *finn-/find-* 'узнавать, cognoscere', которая, помимо императива, презенса и имперфекта (ср. [LIV: 606]), дает общекельтскую именную основу **vindo-* 'белый'. Эта лексема играет заметную роль в кельтском мифологическом словаре.

В Галлии (совр. департ. Côte d' Or) засвидетельствовано имя божества *Vindonnos*, связанного с источниками — DEO APOLLINI VINDON[NO] (CIL XII, 5645). По всей видимости, *Vindonnos* является ипостасью бога, известного в *interpretatio romana* как *Apollo* и носящего, среди прочих, имя *Albios* 'белый'. В галльской ономастике отмечено большое количество теофорных в своей основе имен, содержащих *vind-*: *Vindos*, *Vindius*, *Vindona*, *Vindonissa* и др. [Ellis Evans 1967: 387; Billy 1993: 159]. В Ирландии, где общекельт. **alb(i)o-* 'белый, светлый' не сохранилось, выступает *find*, который, впрочем, представлен и в бриттских языках: валл. *gwyn* 'белый', *gwyn-fyd* 'счастье' < **vindo-bito-* 'белый мир' (ср. русск. *белый свет*). В ирландской мифологии *Find* является архаическим божеством, обладающим и дающим сокровенное знание. Его ипостасью является *Find File*, первопоэт, персонификация Знания, даваемого рекой Бойне (*Boand* < **g^wowo-windā* 'белая корова' (ср. в галльских надписях: DEO APOLLINI BORVONI ET DAMONAE [Olmsted 1994: 356], где *damona* 'корова'). Его местопребывание — холм *Ailenn* < **ail-findo-* < **p^ls* 'скала' + *vindo-* 'белый'. Одной из его многочисленных ипостасей и поздних трансформаций является *Fintan* < **vindo-seno-* 'бело-старый' (валл. *Gwyn hen*, *Hen-wen*), супруг *Cessair*, которая, согласно канонической версии этиологического мифа, первой прибыла в Ирландию; Финтан оказался единственным из первопоселенцев, который пережил

Потоп, превратившись в лосося. Позднее он поведаёт виденную им историю заселения острова.

Другой трансформацией Финда является *Finn mac Cumail*, центральный герой финновского цикла саг. В юности Финн (*Finn*, поздняя форма *Find* с проведенной ассимиляцией *-nd-* > *-nn-*) приходит к Финну Мудрецу (*Finn Éices*), много лет ожидающему на берегу Бойне Лосося Знания (*Éo fiss*), для обучения поэтическому ремеслу. При варке пойманного Лосося Знания Финн-ученик обжигает палец и кладет его в рот. Тем самым он приобретает Сокровенное Знание, которое ожидал его учитель Финн Мудрец, а жевание пальца стало технической процедурой получения поэтико-провидческого вдохновения, о которой неоднократно упоминается в сагах и которая изображена на плите из Донегола [O'hOgain 1991: 215]. Именно с именем Финна в ирландской традиции связаны процедуры *imbas forosnai*, *teinnt laéda* и *díchetal dí chennaib na túathe*, владение которыми является свидетельством квалификации поэта⁷.

Трудно сказать с уверенностью, относились ли галльские теонимы *Vindonnos* и *Albios* к одному божеству или были именами двух разных богов, о функциях которых можно судить лишь по косвенным данным, но вполне очевидно, что в островных кельтских традициях божество, имя которого означало «белый», было связано, с одной стороны, со светлой частью универсума [Калыгин 1997: 11 сл.], с другой стороны, с сокровенным знанием. Получение этого знания «Белым богом» происходит при контакте с водной стихией.

Поэтическое вдохновение и продукт этого вдохновения устойчиво ассоциируются в ирландской мифопоэтической традиции с семантикой 'светлый, блестящий' и 'видимый'. Можно упомянуть такие термины, как *fursundud* 'генеалогическая поэма' (букв. 'освещение') или *andud* '(поэтическое) озарение', родственные упоминавшемуся *forosnai*. С упоминавшимся

⁷ Сведения о последних двух процедурах весьма скудны и требуют отдельного рассмотрения. *Teinnt* в первом из двух терминов является глагольным именем от *teinnid* 'сиять, жечь' / 'рассказывать'; *laíd* не имеет надежной этимологии, возможна связь с др.-исл. *ljóðr*, нем. *Lied* 'песня'.

глаголом *-éicci* 'видеть' < **-ip-si-* связаны не только лексемы *éices* 'мудрец' (с дальнейшим развитием 'ученый, мудрец'), *éicse* 'гадание, способность предсказывать, мудрость', но и *éicside*, значение которого можно истолковать как 'блестящий, светлый' [DIL: s. v.]. В своей последней монографии К. Уоткинс пересмотрел некоторые предложенные им ранее прежние этимологии ирландских слов, в частности *aí* 'поэтическое вдохновение' он предлагает возводить к **aw-e-t-*, от корня **aw-* 'видеть' (хет. *au(š)-* 'видеть', сюда же вал. *awen* 'поэтическое вдохновение') и *fáith* 'пророк' и соотв. гал. *ouateis* (заимствованное римлянами как *vātēs*) < *wōt-i-* (resp. **wōto-* в новой интерпретации К. Уоткинса получает значение 'знание, шаманская мудрость' (ср. герм. **wōra-*: др.-англ. *wōr* 'песня', др.-исл. *ōdr* 'одержимый' = др.-ирл. *fáth*, ср.-валл. *gwawd* 'поэзия, пророчество' [Watkins 1995, 117]. В этой связи нельзя обойти молчанием название кельтских жрецов: др.-ирл. *druí* < **dru-wid-* содержит корень **weid-*, как бы ни толковать первый компонент — 'древовед' или 'очень знающий'. На этом фоне более понятной становится мотивировка др.-ирл. *file* < **welēts* от и.-е. **wel-* 'видеть'.

О корне **wel-* следует сказать несколько слов особо, хотя за последние два десятка лет о нем было написано довольно много. С этим корнем связана обширная группа лексики, обозначающей различные аспекты нижнего, потустороннего мира, царства смерти [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 824]. Древнеирландское название поэта *file* (gen. sg. *filed*) обычно сопоставляется с валл. *gweled* 'видит' и др.-ирл. *fil* '(вот) есть' (< **'смотри'*). Такая семантическая эволюция может быть объяснена, если допустить, что нижний мир, кодируемый корнем **wel-*, также служил источником знания, который становился доступным для посвященных, т. е. поэтов-прорицателей. От **wel-* в индоевропейском праязыке реконструируется лишь презенс **wel-e-* [LIV 616] и зафиксированы, как и от **weid-*, производные со значением 'внешний вид, облик' — лат. *vultus*, брет. *gwelet*. Оба глагола предполагают созерцание, рассмотрение того, что предстает перед взором субъекта.

Количество примеров можно было бы увеличить, но и приведенного материала вполне достаточно, чтобы постулировать

существование в древнеирландском и общекельтском концепта «знание», понимаемого как нечто видимое. Источником сакрального знания мог быть как верхний/светлый мир (в данном случае **weid-*), так и темный/нижний (**wel-*).

Земля обетованная *Síd*, Царство смерти *Tech Duinn* и Хаос

«Иной мир» ирландской мифологии — это прежде всего *síd*. Смертные попадают туда лишь в порядке исключения, как правило, в результате контакта с обитателем сида (часто, но не исключительно это женщина) — *aes sída*. Проникновение в сид возможно не всюду, но в определенных сакрально отмеченных местах (лиминальных зонах), и в сакральное время, часто совпадающее с одним из главных календарных праздников — *samain*, *belteine*. Отмечалось, что приглашение смертного женщиной из сида напоминает инициацию шамана духом: сида появляется во время критического состояния своего избранника (болезнь, транс, сон), после свадебного обряда женщина берет смертного мужа в путешествие по небесам и по дороге открывает различные тайны [Mac Mahuna 1985, 260]. Время при этом может останавливаться или замедляться.

В ранних источниках («Болезнь Кухулина», «Видение Кон-лы») описываются скорее пути достижения сида, нежели его топография. Обычная локализация сида — под холмом или за/под морем. В отличие от Уэльса⁸, сид в Ирландии не был единым пространством. Каждый сид имел своего хозяина.

Появление сидов связано с разделом мира/острова после вторжения Сыновей Миледа и их победы над Племенами богини Дану (*Túatha Dé Danann*; далее — TDD). Согласно одной версии, страна была поделена на две части Аморгеном,

⁸ Как было указано выше, валлийский Иной мир назывался *Annw(f)yn*. Встречающееся в этом значении *gorsedd*, букв. 'престол, седалище' (*Gorsedd Arbuth*, например), является независимым валлийским образованием, восходящим к **wor-uks-sed-* [Sims-Williams 1991: 64]. Другое название валлийского Иного мира *Caer Sidi* считается ученым заимствованием из ирл. *síd* [Hacock 1983—1984].

поэтом и мудрецом гойделов, таким образом, что Племенам богини Дану досталась нижняя, подземная часть. В саге «О взятии сидов» [Hull 1930: 57; Thurneysen 1980: 604] говорится о том, что по окончании конфликта между гойделами и TDD была установлена дружба между Дагдой, предводителем TDD, и Сыновьями Миледа и что Дагда разделил волшебные жилища под холмами между Лугом, Огмой и им самим. В более поздней версии предводителями TDD оказываются Бодб и Мананнан, которые распределяют десять сидов среди самых прославленных вождей TDD; сам же Мананнан поселяется за морем, в Эмайн Аблах (*Emain Ablach* 'Яблонева Эмайн'). Очевидно, перед нами поздний «извод» мифа о сотворении двучастного мира.

Трудно понять, в какой плоскости лежит сид — в горизонтальной или вертикальной, т. е. как понимать «под холмами» — как локализацию под землей? Стратификация «по вертикали» не столь характерна для древнеирландской космологии, в этом смысле можно говорить лишь о пережитках более древних представлений. «По горизонтали» же древнеирландская космология располагает множество «стран»/«миров»: *Tír na n-óg* 'Страна/Земля молодости', *Tír sorcha* 'Страна/Земля светлая', *Tír na mban* 'Страна/Земля женщин', *Tír tairngire* 'Страна/Земля обетованная', *Tír na mBeo* 'Страна/Земля живых' и т. п., которые являются разновидностями сида. Перечисленные объекты мифологической топографии относятся к «миру нелюдей». В то же время нельзя сказать, что все эти «миры» были населены покойниками, это не мир теней, нематериальных душ усопших. Мир мертвых предстает как особый объект в поэтическом фрагменте из генеалогических поэм, изданных Куно Майером в *ÄID* II, 6:

Mál adrúalaid íatha marb,
mac soír Sétnai,
selaig srathu Fomóire
fo(r) doíne domnaib.
Dí óchtur Alinne
oirt tríunu talman,
trebunn trén túathmar,
Mess Delmann Domnan(n).

Князь вошел в страны мертвых,
сын благородный Сетны,
разгромил долины фоморов
под мирами людей.
С высот Аленн
разбил сильных земли,
вождь сильный, великонародный
Месс Делманн Думнонский

Эта поэма не содержит следов обычной христианской правки и по своему содержанию является целиком языческой. Ее герой — Арт Мес-Делманн, о котором генеалогии сообщают, что у него не было потомства и что он воздвиг стены вокруг холма Аленн “*antea ciuitas regalis fuit*”. Этот холм фигурирует в мифах, связанных с Финном мак Кумалом, как место битвы Финна и летающего чудовища Айленна, усыпляющего магической музыкой людей и сжигающего затем окрестности⁹. *Aillén* может быть истолковано как (позднее?) сложение *all* ‘камень’ < **also-* < **palso-* < **p̥ls-* + *én* < *(*p*)*etno-* ‘птица’. Название холма *Ailenn*, бывшего, согласно мифам, резиденцией Финда Поэта, а по археологическим данным культовым центром, этимологизируется как **alsi-vindo-* < **p̥lsi-* + **windo-* ‘белая скала’. Герой с вершины холма Белая Скала поражает противников-фоморов, находящихся в долине (на лугах), последние же явно расположены в стране мертвых, которая ниже мира людей.

Эта поэма представляет интерес с точки зрения мифологии, поскольку указывает на локализацию мира мертвых и фоморов — «под миром людей».

О фоморах, вечных противниках всех «народов», заселявших Ирландию, следует сказать особо. В этимологическом отношении это слово вызывает серьезные сложности. Засвидетельствованы следующие формы: ном. sg. *fomaire* (рифм. с *Conaire*), *fomoire*; ген. sg. *fomra*; ср. *Duib mac Fomuir* / *Fomoir*; ген. pl. *fomoire*, *fomaire*. В среднеирландском обычной становится форма *fomoir* и *fomorach*. Соответственно, возможные варианты реконструкции таковы: *fomaire* < **иро-тар-йо-* или *fomoire* < **иро-тор-йо-*. Р. Турнайзен и У. Стоукс сближали это слово с англосакс. *tara*, нем. *Nachtmahr* ‘призрак’ [Thurneysen 1980: 64]. Корень *tor-* в таком случае связан с и.-е. **torā* ‘эльф, сверхъестественное существо’ и **toro-s* ‘смерть’ [IEW: 735—736]. В ирландском подвергалось

⁹ По другой версии, (трехглавый) змей называется *Elén*, а его противник *Amorgen*, поэт при царе Конхобаре мак Неса. Аморген, предположительно, генетически связан с Аморгеном Белоколенным, играющим роль демиурга в мифе о захвате Ирландии гойделами.

влиянию *tuir* 'море' и *tór* 'большой' (более ранняя форма *már*) в рамках паронимической аттракции и ученого этимологизирования, с чем, возможно, связана их локализация, особенно в фольклоре, где они иногда фигурируют как пираты и гиганты за морем. Христианские авторы возводят их к Хаму вместе с *luchrúrain*, *gaborchind*, т. е. карликами и козлоголовыми (LU, 124). Если же долгота второго *ó* исконна, а это нельзя установить однозначно, то следует принять толкование 'очень большие, гиганты' [Campanile 1988: 48]¹⁰.

Впервые фоморы появляются как противники Партолона, поселившегося в Ирландии вместе со своими спутниками после Всемирного потопа¹¹. Вождь фоморов Cichol Gríchenchos(ach) mac Goill и его уродливая мать Lot Lúaimnesh возглавляют войско. Partholon побеждает. Фоморы же воюют со всеми. Их «батальную» историю можно представить табулярно:

завоеватель	противник	место битвы/ сага
Cessair	—	—
1 Partholon	п о т о п Fomoiré	битва при Muige Itha
2 Nemed	ч у м а Fomoiré	битва при Ruis Fraechain
он же	они же	Togail Tuir Conaind
3 Fir Bolg	—	—
4 Túatha Dé Danann	Fir Bolg	1-я битва при Mag Tured

¹⁰ Наиболее надежной нужно, по-видимому, признать этимологию слова *Fomoiré*, предложенную У. Стоуксом и Р. Турнайзеном: **иро-* 'под' + *mor-*, соответствующее нем. *Mahr*, др.-англ. *mara* 'призрак' и, добавим, славянским *мара*, *мора*, т. е. 'призраки, живущие внизу'; сводку см. [DIL 1990: s. v. fomoir]

¹¹ Партолон — один из первых «демиургов» острова: он расчищает равнины и создает озера. Это же делают и все другие завоеватели, и с каждым разом число озер и равнин увеличивается.

(продолжение)

	завоеватель	противник	место битвы/ сага
5	Túatha Dé Danann	Fomoiré	2-я битва при Mag Туред
6	Maic Miled (сыны Миледа)	демоны (TDD?)	битва при Слиаб Мис
7	они же	Fomoiré	битва при Теннмаге

В битве фоморы появляются как однорукие, одноногие и одноглазые (*oínchosach*, *oínlamach*, *oínsúil*) (LGE I, 260). Совершают набег на Ирландию на 4-х кораблях (50 мужчин и 150 женщин). Мать Кихела имеет вид чудовища (огромные губы, свисающие на грудь, глаза на затылке); по силе она равна всему остальному войску. По одной версии, они были разбиты Партолоном, по другой — они бились неделю и не было ни одного убитого, в чем проявляется чудесный характер битвы.

Немед («священный») несколько раз побеждал фоморов, но после его смерти его потомки попали под власть царей фоморов Morg'a и Conand'a и только один корабль с третьей экипажа спасся.

Все «народы» из левого списка что-то делали для обустройства острова. Фоморы же построили лишь одно укрепленное жилище (типа хутора-поместья) за один день вдвоем.

Так как в первой битве при Mag Туред верховный царь Níadu потерял руку, вместо него по требованию женщин TDD преемником был избран Bress mac Elatha. Его отец Elatha был царем фоморов, а мать Eriu (эпоним Ирландии) принадлежала к TDD. До прихода в Ирландию TDD заключили с фоморами союз и отдали в жены Киану (*Cían mac Déin Cecht*) дочь Балора (он характеризуется как *trénfher in tSído* 'богатырь Сиды') Этниу (*Ethniu*), которая родила Луга, убившего Балора камнем из пращи. Бресс нарушает договоренность, облагает всех непосильной данью, заставляет работать без вознаграждения богов Dagda, Goibniu и др. На Бресса филид, плохо им принятый, сочиняет проклятие, за которым следует детронизация. Бресс призывает из-за моря вождей фоморов (*Indech mac*

Domnann, Elatha и Balor). Далее следует битва TDD и фоморов, в которой Луг убивает Балора. Затем TDD приступают к обустройству Ирландии. Сыновья Миледа навсегда изгоняют фоморов, а TDD поселяются в холмах-сидах.

Из сказанного можно сделать вывод, что Племена богини Дану и их местопребывание — сиды — нельзя безоговорочно относить в мрачному миру смерти. Они скорее «светлые» боги. Об этом свидетельствует, на наш взгляд, приводимый ниже анализ фигуры Балора.

Балор является одним из самых колоритных персонажей ирландской мифологии. Он выступает противником бога Луга (*Lug*) в основной саге мифологического цикла «Вторая битва при Маг Туиред» (*Cath Maige Tuired*; далее — СМТ). Поединок Балора со своим внуком Лугом воспроизводит кульминационный момент основного мифа в его кельтском изводе. Балор изображен как хтоническое существо, каковым он, впрочем, является уже в силу своей принадлежности к фоморам¹².

Наиболее характерной чертой Балора является его обладающий губительными свойствами глаз, который в обычном состоянии закрыт. Впрочем, одноглазость свойственна не только фоморам. Она является характерным признаком потусторонних и/или особо отмеченных существ. Перед схваткой с Балором Луг проделывает следующую операцию: *Conid and rocan Lug an cetul so sios for lethcois 7 lethsuil timchell fer nErenn*. — 'Тогда пропел Луг такую песнь, обходя на одной ноге и закрыв один глаз вокруг мужей Ирландии' [СМТ 1: 98].

Следует обратить внимание на то, что одноглазие «по природе» и одноглазие «разовое», используемое в ритуально-магических целях как способ достижения особого, лиминального состояния, выражаются различными лексическими средствами:

¹² Помимо издания У. Стоукса [СМТ 1] по рукописи XV в., есть поздняя, сильно модернизированная версия [СМТ 3], а также издание Э. Грей [СМТ 2]. Некоторая информация о Балоре содержится в «Книге взятия Ирландии», в топонимических легендах и генеалогических трактатах [СМТ 2: 133]; фольклорные материалы представляют для настоящего исследования второстепенный интерес (ср., впрочем [Krappe 1927]).

первое при помощи числительного *oín* 'один, единственный (непарный)', второе — *leth* 'один из двух' (букв. 'половина').

О Балоре сага сообщает следующее: *Suil milldagach le suide. Ni horscailtie inn soul acht ir-roí cathe namma. Cetrar turchbaud a malaig die sol conu drolum omlithi triena malaig. Sluocach doneceud darsan súl nin-geptis fri hocco cie pedis lir ilmili.* — 'Губительный глаз был у него. Этот глаз открывался только лишь на поле битвы. Четыре человека были нужны для того, чтобы поднять веко его глаза четырьмя полированными (?) палками, пропущенными через веки. Войско, которое взглянет в этот глаз, не смогло бы устоять, даже если бы было числом во много тысяч' [СМТ 1: 100].

Далее рассказывается, что однажды в детстве Балор подсматривал, как друиды готовили некое зелье. Испарения, поднимавшиеся от этого зелья в окно, в которое подглядывал Балор, поразили его глаз, придав ему, глазу, свойство убивать. В этом существенное отличие Балора от одноглазых существ типа циклопов. Важно и то, что нигде в саге не говорится, что у Балора был лишь один глаз. На предыдущей странице саги рассказывается, что Балор участвовал в битве и поразил Ну-аду Среброрукого и Маху (одна из ипостасей богини войны), по всей видимости, не прибегая к губительной силе глаза, а, так сказать, традиционным способом.

В саге "Togail bruidne Da Derga" («Разрушение дома Да Дерга») фигурирует персонаж *Nár Thúathchaech*, свинопас Бодб из сида на равнине Фемен [Togail 1975: 42; русский перевод: Шкунаев 1989: 188], который чрезвычайно интересен в мифологическом плане.

Во-первых, в Ирландии свинья — хтоническое животное (о свинье Балора в более поздних текстах см. [O'Rahilly 1946: 122]), связанное с различными потусторонними существами; свинопасы имели высокий социальный статус — следовали сразу за жрецами-поэтами [De chorphur 1979: 79].

Во-вторых, этот свинопас имеет сходные черты с Балором: *túathcaech so súil milledaig* 'косой [на левый глаз] с губительным глазом'. Первая часть композита *túath-* (*túaid*) отсылает нас к неблагоприятной сфере — 'левый, злой, северный', вторая — *caech* 'одноглазый' родственна др.-корнск. *ciic* 'luscus

vel monophthalmus', лат. *caecus* 'слепой, темный', гот. *haihs* 'одноглазый' < и.-е. **kai-ko-* 'одноглазый, косой' [IEW: 519].

Нельзя не заметить, что в СМТ Балор не характеризуется терминами, означающими отклонения от нормы в отношении глаз — *caech*, *oínšúil* или *lethšúil*. Его (особый) глаз имеет свойство уничтожать все живое. Этим свойством не обладают, во всяком случае об этом ничего не говорится, другие, довольно многочисленные существа, включая дериваты Балора в ирландском фольклоре (разбойник с одним глазом на лбу и вторым — на затылке [Krappe 1927: 2]¹³.

Без одноглазых монстров не обходится, наверное, ни одна мифологическая традиция, но существа со смертоносным взглядом встречаются все-таки редко, что, впрочем, не облегчает выяснение вопроса, с чем мы имеем дело — с генетическим родством, типологическим сходством, заимствованием или случайным совпадением образов (мотивов). Еще раз отметим, что главной отличительной чертой Балора, его «дифференциальным» признаком является не одноглазие, а смертоносность взгляда его глаза.

Персонажи такого типа отмечены в славянской традиции (широко известный Вий), в греческой (Медуза Горгона), Василиск, известный прежде всего из сочинения Плиния Старшего (Nat. hist. VIII, 78), а также за пределами индоевропейского мира [Иванов 1991].

Эпитеты, которые могли бы дать дополнительную информацию о Балоре, весьма малочисленны.

В фрагменте битвы Балора с Лугом Балор назван *birugderc* 'остроглазый' (букв. 'копье-глаз'), в «Книге взятия Ирландии»

¹³ Кроме упомянутого выше *Nár Túathcaech*, в саге «Разрушение дома Да Дерга» встречаются и другие одноглазые существа, в частности *Fer Caille* 'Лесной Человек': *fear maeldub co n-oen-súil oenlam, oenchois* — 'человек черноволосый с одним глазом, одной рукой и одной ногой' [TBDD 1975: 11]; *Ingcel Caech* 'Ингкел Одноглазый': *Fear ainmín húathmar. Oensúil asa étan, leithighthir damsechi, duibithir dethaig tri meic imlesan inti* — 'Человек свирепый, [внушающий] великий ужас. Один глаз у него на лбу, широкий, как бычья шкура, черный, как жук (дым?), и три зрачка в нем' [TBDD 1975: 12]. Об одноглазии Кухулина см. также [Olmsted 1994: 123].

он представлен как *bailcbéimnech* [LGE: § 107 = O'Brien 1976, 330] 'сильно бьющий', 'сильно разящий'. Если первый весьма показателен для персонажа, убивающего взглядом, то второй эпитет кажется вполне тривиальным. При всей его общности для такого рода текстов, он заставляет вспомнить галльский теоним *Sucellos*, этимологически не связанный с *Balog*, но в известной мере поучительный. Он означает 'хорошо ударяющий': *su-/so-* 'хороший' (др.-инд. *su-*, авест. *hu-* 'то же' [IEW: 1037]) + **kel-* 'колоть, ударять'. Любопытно, что среди слов, обозначающих различные острые предметы: русск. колос, др.-ирл. *cuilenn* 'остролист, чертополох', *colg* 'меч, жало' [IEW: 545], присутствуют и такие, как др.-инд. *kaṇáḥ*, греч. κέλλας · μονοφθαλμός (Hes.), сюда же др.-ирл. *goll* 'одноглазый' (ср. также *Goll mac Mórna*, противник Финна (?)). Разумеется, связи с Балором здесь нет, но это соответствие представляет интерес для характеристики галльского бога, которого изображали с молотом/топором (иногда молот обвит змеей), в паре с богиней *Nantosuelta*, и который, по некоторым гипотезам, является континентальным вариантом Балора [Olmsted 1994: 300—303].

Хтоничность Балора не вызывает сомнений: поединок с богом-предводителем новой генерации богов, царь островов (*rí innsi*), которые ассоциировались с потусторонним миром, один из предводителей фоморов и, конечно, обладатель особого глаза. В связи с этим трудно согласиться с этимологиями, возводящими теоним *Balog* к и.-е. **bhel-* как в значении 'белый', так и в значении 'набухать' [O'Rahilly 1946: 59; Le Roux, Guyonvarc'h 1990: 366; Цымбурский 1987: 132 сл.; Топорова 1994: 21—22].

Во-первых, обозначение хтонического божества как белого, светлого выглядит подозрительно, если только не предполагать радикального изменения его, божества, статуса и функций. Относящийся сюда ирландский материал свидетельствует скорее об отсутствии серьезных метаморфоз в обозримом прошлом, т. е. Балор был изначально хтоническим персонажем, *locus*'ом которого была нижняя сфера универсума, ассоциировавшаяся, по меньшей мере, у островных кельтов с темным, глубинным миром, выражавшимся производными от **dubno-*

‘темный, глубинный’ (см. выше). Приведенный материал можно истолковать таким образом, что синонимы **bhel-* ‘белый’ относятся как раз к противнику (или его эквиваленту) Балора. Ядро мифа — поединок светлого и темного начал (соотв. «день» — «ночь», «космос» — «хаос», «жизнь» — «смерть», «Громовержец» — «Змей» и т. п.) — дублируется в мифопоэтической традиции. Параллельно мифологическим вариациям мы имеем вариации языковые, которые выше были названы семантической регенерацией, прослеживающиеся на кельтском материале довольно отчетливо. Разумеется, не следует абсолютизировать те или иные тенденции. Балор вовсе не обязательно должен быть черным, но его отнесенность к неблагоприятной сфере весьма вероятна. На этом основании из двух фонетически равновероятных праформ **bhel-* и **g^wel-* первая семантически более уязвима.

Таким образом, можно реконструировать *Balor* < **balro-* < **b_l-ro-* < **g^w_l-ro-* от и.-е. **g^wel-* ‘колоть; боль, смерть’ [Рокоту: 470 — 471]. В ирландском к этому корню восходит глагол *at-bail(l)* ‘умирает, погибает’ (с инфигированным местоимением ср. р., являющимся реликтом аккузатива внутреннего объекта) < **ess-* + *g^w_l-no-*; в повествовательных временах и в перфекте он заменяется на *at-bath*; в валлийском — *aballu* ‘разрушение’ < **ad-bal-no-* < **-g^w_l-n-*. Если кельтские глаголы не дают спецификации гибели, то сравнение с гр. βάλλω ‘бросаю’, βέλλος ‘метательный снаряд (копье, дротик, стрела)’, βηλόνη ‘острие’, лит. *gėlti* ‘болеть, жалить’, русск. *жалить*, выявляет особенности исходной семантики — бросать нечто (острое) и тем причинять смерть (лит. *galas*, др.-прус. *gallan* «смерть», др.-англ. *cwellan* ‘убивать’, *cwelan* ‘умирать’)¹⁴.

¹⁴ Попытки обнаружить в *at-bail(l)* отголоски шаманизма опираются на спорные интерпретации двух-трех мест, в частности [TBDD 1975: 4]: *at-baildis a béol in tan ad-beiread gaí* — ‘помертвели бы его уста, когда бы он сказал ложь’ (речь идет о жреце, выбирающем царя) и в довольно позднем тексте: *golonnaiged immi o feirg adbail* — ‘испуган был он [и] умер от страха’. Сравнение с лат. *efflare animam* ‘выдохнуть душу’ кажется надуманным, по меньшей мере, для древнеирландского периода; ср., впрочем, [De chorhug 1979: 92—93, особенно о *baile, buile* ‘экстаз’].

Некоторые производные от **g^wel-* обозначают 'чуму': др.-корн. *bal* 'чума', ср.-вал. *ball* 'чума, смерть' < **g^wl^{nā}*, др.-англ. *swealm* 'чума'. Трудно сказать, действительно ли для германо-кельтского ареала можно реконструировать значение 'чума', но сходные представления о способах возникновения и распространения эпидемических заболеваний известны грекам времен Гомера: βέλος ἐχέλευκὲς ἐφίεις βάλλ'... (II. I, 51—52) '— [Аполлон] снаряд (стрелу) уязвляющую мечет...'» В древнеирландском 'чума' (или аналогичные эпидемии) выражаются прозрачным (соотв. поздним) композитом *duine-bath* 'человек-смерть', этимологически темным *teidm* и латинскими заимствованиями *peist*, *plág*. Среди языческих балтийских богов засвидетельствована богиня Giltine, которая определена как Götting des Todtes der alten Preussen и как Pestis Dea [Топоров 1979: 143—145]. Совпадение, хотя и неполное, названий метательных снарядов и смерти/болезни, насылаемой богами, может указывать на тот круг мифологических представлений, которые формировались вокруг **g^wel-*.

Имя *Balor*, таким образом, может быть понято как 'бросающий губительный взгляд', что вполне соответствует наиболее характерной особенности этого персонажа (ср. др.-ирл. *béim^t súil(a)* 'дурной глаз', букв. 'удар глаза'). Не совсем понятны топонимические формы, приводимые Птолемеем и Диодором, *Belерion*, *Волерion*, относящиеся к юго-западной оконечности Британии (совр. Land's End, вероятно, калькирует бриттский топоним; ср. название мыса возле Бреста в Бретани — *Penn ar bed* 'голова/край мира', воспроизведенное в лат. *Finis terrae*, откуда совр. фр. *Finistère*). В галло-бриттском ожидалось бы **Balros* (ср. гал. *Maldua* < **m^ldwā* 'мягкая' (личное имя)). Разнобой в вокализме у греческих географов требует особого исследования. Соблазнительно было бы видеть в них приуроченность топонимов к культу Балора и переключку с ирландской мифологической топонимикой, в которой юго-западная оконечность Ирландии носит название *Cairn Uí Néit: carn* — сооруженный из камней холм, по всей видимости, в ритуальных целях, *Uí Néit* — патроним Балора; в соответствии с одной из версий мифа, убегая от Луга, Балор достиг этого мыса и был там

убит. Но, имея в виду неразработанность галльского словообразования и возможные неточности в передаче у античных авторов, предпочтительнее было бы воздержаться от окончательных суждений.

Не следует забывать и о тех трудностях, которые протекают от амбивалентности кельтского (и не только кельтского) *b*- и обуславливают притягивание к рассмотренному этимологическому гнезду фонетически близких слов, среди которых часть, вне всякого сомнения, сюда не относится, а часть подлежит еще скрупулезному исследованию, и не исключено, что не весь «проходящий» материал может быть сведен к одному гнезду. Я имею в виду прежде всего обширный и интересный балканский материал, включая Беллерофонта.

Фоморы противостоят всем «конструктивным» завоевателям Ирландии, включая Сыновей Миледа, т. е. можно при известных допущениях реконструировать схему сюжета: «светлые» боги противостоят «темным» богам-фоморам. Фоморы, по-видимому, являются реликтом древнего класса демонических хтонических существ, связанных со смертью и разрушением. Этот тезис находит поддержку в этимологии этого слова и в характере персонажей. В том, что Донн, первый из Сыновей Миледа умерший в Ирландии, фигурирует в качестве царя мира мертвых, нет противоречия с только что сказанным. Он имеет некоторые сходства с индийским Яма и ассоциируется скорее с культом обожествленных предков типа ведийских питаров, нежели с разрушительными силами хаоса, каковыми являются фоморы.

Возвращаясь к вопросу о сйдах, можно отметить, что фоморы, во всяком случае в наиболее архаических текстах, не входят в число обитателей сидов. Наиболее характерными чертами последних является изобилие жизненных благ, «конструктивность» деяний жителей. Особо важным представляется то, что сиды изображаются, как правило, *царством света*. В этом смысле кажется перспективной гипотеза Э. Хемпа, согласно которой *síd* восходит к и.-е. **sweid-* 'блестеть', содержащему *s-mobile* [Hamp 1979].

Литература

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы: В 2 кн. Тбилиси, 1984.

Дьяконов 1990 — Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

Елизаренкова 1993 — Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.

Елизаренкова 1995 — Елизаренкова Т. Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V—VIII. М., 1995. С. 452—486.

Елизаренкова, Топоров 1995 — Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V—VIII. М., 1995. С. 487—525.

Иванов, Топоров 1974 — Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иванов, Топоров 1983 — Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Лингвистические вопросы славянского этногенеза (в связи с реконструкцией праславянских текстов) // Славянское языкознание. IX Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1983. С. 152—169.

Иванов 1991 — Иванов Вяч. Вс. Глаз // Мифы народов мира. Т. 1. 2-е изд. М., 1991. С. 306—307.

Калыгин 1995 — Калыгин В. П. Кельтский концепт «мир» в сравнительно-исторической перспективе // Реферативный журнал. Сер. 6. Языкознание. 1995. № 4. С. 17—30.

Калыгин 1996 — Калыгин В. П. Выражение понятия «мир» в древних кельтских языках // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. Т. 55. 1996. № 2.

Калыгин 1997 — Калыгин В. П. Истоки древнеирландской мифопоэтической традиции: Научный доклад... на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1997.

Королев 1984 — Королев А. А. Древнейшие памятники ирландского языка. М., 1984.

Степанов 1995 — Степанов Ю. С. Баба-Яга, Янус, Ясон и др. К вопросу о «нестрогом» сравнительно-историческом методе // Вопр. языкознания. 1995. № 5. С. 3—16.

Степанов, Проскурин 1993 — Степанов Ю. С., Проскурин С. Г. Константы мировой культуры: Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия. М., 1993.

Топоров 1976 — Топоров В. Н. Πύθων, Ahi Budhnya, Бадньак и др. // Этимология. 1974. М., 1976. С. 3—15.

Топоров 1979 — Топоров В. Н. Прусский язык. Словарь. Е.—Н. М., 1979.

Топорова 1994 — Топорова Т. В. Об одной кельто-германской параллели в области мифологии // Язык и культура кельтов: Материалы 3-го colloquium. СПб., 1994. С. 21—22.

Топорова 1994 — Топорова Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М., 1994.

Успенский 1982 — Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

Цымбурский 1987 — Цымбурский В. Л. Беллерофонт и Беллер: Реминисценция древнебалканского мифа в греческой традиции // Античная балканистика. М., 1987. С. 129—136.

Шкунаев 1989 — Шкунаев С. В. Община и общество западных кельтов. М., 1989.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Прагославянский фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. М., 1974 сл.

ÄID I, II — Meyer K. Über die älteste irische Dichtung. I // ARAW. Berlin, 1913 № 6; Meyer K. Über die älteste irische Dichtung. II // ARAW. Berlin, 1914. № 10.

de Bernardo Stempel 1989 — Bernardo Stempel P. de. A Welsh cognate for Gaul. $\alpha\nu\delta\omicron\omicron\upsilon\nu\alpha\beta\omicron$? // BBCS. 1989. Vol. 36. P. 102—115.

BBC — The Black Book of Carmarthen / Ed. J. Gwenogvryn Evans. Pwllheli, 1906.

BBCS — Bulletin of the board of celtic studies. Cardiff.

Billy 1993 — Billy P.-Y. Thesaurus Linguae Galicae. P., 1993.

Birkhahn 1997 — Birkhahn H. Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Wien, 1997.

BT — The Book of Taliesin / Ed. J. Gwenogvryn Evans. Llanbedrog, 1910.

Campanile 1974 — Campanile E. Profilo etimologico del cornoco antico. Pisa, 1974.

Campanile 1974 — Campanile E. Die älteste Hofdichtung von Leinster. Wien, 1974.

Carney 1989 — Carney J. The dating of archaic Irish verse // Early Irish literature. Media and communication / Eds. S. Tranter, H. L. C. Tristram. Tübingen, 1989.

CGH — O'Brien M. Corpus genealogiarum Hiberniae. Dublin, 1976. Vol. 1.

CIL — Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin, 1863—.

CMT 1 — Stokes W. The Second Battle of Moytura // Revue celtique. 1891. Vol. 12. P. 52—130.

CMT 2 — Cath Maige Tuired. The Second Battle of Mag Tuired / Ed. E. Grey. Naas, 1982.

CMT 3 — Cath Muighe Tuireadh / Ed. B. O'Cuív. Dublin, 1945.

DAG — *Whatmough J.* The dialects of Ancient Gaul. Cambridge (Mass.), 1970.

De chophur 1979 — De chophur in da muccida. Wie die beiden Schweinhirten den Kreislauf der Existenz durchwanderten / Hrsg. U. Roeder, Innsbruck, 1979.

DIL — Dictionary of the Irish language: Compact ed. Dublin, 1990.

Dillon 1975 — *Serglige Con Culainn* / Ed. M. Dillon. Dublin, 1975.

Ellis Evans 1967 — *Ellis Evans D. E.* Gaulish personal names. Oxford, 1967.

Ellis Evans 1994 — *Ellis Evans D. E.* Some remarks on the studies of old Celtic proper names // *Indogermanica und caucasica. Festschrift für Karl Horst Schmidt zum 65. Geburtstag* / Hrsg. von R. Biemeier und R. Stempel. Berlin; N. Y., 1994.

Falc'hun 1982 — *Falc'hun F.* L'article déterminé en gaulois // *Noms de lieux celtiques*. Genève; P., 1982. P. 209—222.

Gonda 1974 — *Gonda J.* The dual deities in the religion of the Veda. Amsterdam; L., 1974.

Green 1992 — *Green M.* Dictionary of Celtic myth and legend. L., 1992.

Gricourt 1954 — *Gricourt J.* Epona — Rhianon — Macha // *Ogam*. T. 6. 1954.

Gwynn 1940 — *Gwynn E.* An Old-irish Tract on the privileges and responsibilities of poets // *Ériu*. 1940. Vol. 13. P. 1—60, 220—236.

Hamp 1977—1978 — *Hamp E.* Intensives in British Celtic and Gaulish // *Studia celtica*. 1977—1978. Vol. 12—13. P. 9—11.

Hamp 1979 — *Hamp E.* Notulae etymologicae Cymricae. 4. Gwyn Olr. find // *Bulletin of the Board of Celtic Studies*. 1979. Vol. 28.

Hamp 1989 — *Hamp E.* Welsh elfydd, elfydden, Scottish Gaelic Alba // *Bulletin of the Board of Celtic Studies*. 1989. Vol. 36.

Havers 1946 — *Havers W.* Neuere Literature zum Sprachtabu. Wien, 1946.

Hull 1930 — *Hull V.* De Gabáil in t-Síde // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 1930. Bd. 19.

IEW — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959—1969.

Jackson 1953 — *Jackson K.* Language and history in early Britain. Edinburgh, 1953.

Koch 1986 — *Koch J. T.* New thoughts on Albion, Ierne and the Britanic Isles // *Proceedings of the Harvard Celtic colloquium*. 1986. Vol. 6.

Koch 1991 — *Koch J. T.* Ériu, Alba and Letha: when was a language ancestral to Gaelic first spoken in Ireland? // *Emania: Bulletin of the Navan research group*. 1991. № 9.

Korolev 1994 — *Korolev A. A.* The co-cloth formula and its possible cultural implications // *Ulidia: Proceedings of the first international conference on the Ulster cycle of tales*. Belfast, 1994.

Krappe 1927 — *Krappe A.* Balor with the Evil Eye. N. Y., 1927.

Lambert 1990 — *Lambert P.-Y.* Notes lexicographiques. 1. Gaulois ANDOOYNNABO // *Etudes celtiques*. 1990. Vol. 27.

Laurent 1995 — *Laurent D.* Saint Roland et La Troménie // *Actes du colloque internationale*. Brest, 1995.

LEIA — *Vendryes J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. P., 1959—.

Lejeune 1985 — *Lejeune M. et d'autres.* Le plomb magique du Larzac et les sorcières gauloises // *Études celtiques*. 1985. Vol. 22. P. 88—177.

LGE — *Lebor Gabála Erenn* / Ed. R. A. S. Macalister. Dublin, 1938—1956.

LIV — *Lexicon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen* / Unter Leitung von H. Rix. Wiesbaden, 1998.

Le Roux, Guyonvarc'h 1990 — *Le Roux F., Guyonvarc'h C.-J.* Les Druides. Rennes, 1990.

LU — *Lebor na h-Uidre. Book of the Dun Cow* / Eds. R. I. Best, O. Bergin. Dublin, 1929.

Mac Cana 1966 — *Mac Cana P.* On the Use of the Term RETOIRIC // *Celtica*. 1966. Vol. 7.

Mac Mahuna 1985 — *Mac Mahuna S.* Immram Brain. Bran's journey to the Land of Women. Tübingen, 1985.

Meid 1987 — *Meid W.* Die Interpretation gallischer Inschriften // *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. Wien, 1987. Jg. 123.

Meid 1991 — *Meid W.* Aspekte der germanischen und keltischen Religion im Zeugnis der Sprache. Innsbruck, 1991.

Meyer 1882 — *Meyer K.* Macgnimarthá Finn // *Revue celtique*. 1882. Vol. 5.

Meyer 1916 — *Meyer K.* Miscellanea hibernica. Illinois, 1916.

Müller-Lisowski 1952 — *Müller-Lisowski K.* Donn Firinne, Tech Duin, An Tarbh // *Etudes celtiques*. 1952. Vol. 6. P. 21—29.

O'Brien 1976 — O'Brien M. *Corpus Genealogiarum Hiberniae*. Vol. 1. Dublin, 1976.

O'hOgain 1991 — O'hOgain Dr. Daithi. *Myth, legend and romance: An encyclopaedia of the Irish folk tradion*. N. Y.; L., 1991.

O'Rahilly 1946 — O'Rahilly T. F. *Early Irish history and mythology*. Dublin, 1946. [1976].

Olmsted 1994 — Olmsted G. S. *The gods of the Celts and the Indo-Europeans*. Budapest, 1994.

Powell 1958 — Powell T. G. E. *The Celts*. L., 1958. [1991].

Rees 1961 — Rees A., Rees B. *Celtic heritage*. L., 1961. [1991].

Ross 1967 — Ross A. *Pagan Celtic Britain*. L., 1967. [1993].

Schmidt 1957 — Schmidt K. H. *Die Komposition in gallischen Personennamen*. Tübingen, 1957.

Schmidt 1989 — Schmidt K. H., Bauchhenss G. *Epona // Reallexicon der germanischen Altertumskunde / Hrsg. H. Beck et al.* Berlin; N. Y., 1989.

Sims-Williams 1990 — Sims-Williams P. *Some Celtic Otherworld terms // Celtic languages, celtic culture: A festschrift for Eric P. Hamp / Eds. A. Matonis, D. Melia. Van Nuys, 1990.*

Stokes 1891 — Stokes W. *The Second Battle of Moytura // Revue celtique*. 1891. Vol. 12. P. 52—130.

Stokes 1891—1892 — Stokes W. *On the Bodleian fragment of Cormac's Glossary // Transactions of the Philological Society*. 1891—1892.

TBC — Táin by Cúailnge. *Recension I / Ed. C. O'Rahilly*. Dublin, 1976.

Thes. Pal. — *Thesaurus Palaeohibernicus / Eds. W. Stokes, J. Strachan*. Cambridge, 1901—1903. 2 vols.

Thurneysen 1921 — Thurneysen R. *Die irische Helden- und Königsage bis zum siebzehnten Jahrhundert*. Halle, 1921. [1980].

TBDD 1975 — *Togail Bruidne Da Derga / Ed. E. Knott*. Dublin, 1975.

Vendryes 1913 — Vendryes J. *La famille du latin mundus "monde" // Mémoires de la société de linguistique de Paris*. 1913. T. 18. Fasc. 4.

Vendryes 1962 — Vendryes J. *Sur les verbes qui expriment l'idée de 'voir' // Vendryes J. Choix d'études linguistiques et celtiques*. P., 1962.

Vries 1961 — Vries J. de. *Keltische Religion*. Stuttgart, 1961.

Watkins 1995 — Watkins C. *How to kill a dragon in Indo-European*. N. Y.; Oxford, 1995.

Williams 1987 — Williams I. *The poems of Taliesin / Engl. version by J. E. Caerwyn Williams*. Dublin, 1987.

ВРЕМЯ, ПРОСТРАНСТВО И ИНОЙ МИР*

Иной мир — этот термин я буду использовать как любое указание на какое-либо место, населенное сверхъестественными существами и отличающееся сверхъестественными особенностями само по себе — очевидно, имел в ирландских легендах много вариантов местоположения; описания его противоречивы и туманны, и, изучая имеющийся материал, трудно поспорить с наблюдением Томаса О'Кахаси, что он «чрезвычайно запутан» [O'Cathasaigh 1977: 149]. Майлз Диллон и Нора Чедвик писали, что кельтские божества обитают «под землей или на поверхности, часто за морем или на далеких островах» [Chadwick, Dillon 1967: 143]. Некоторые исследователи рассматривали это разнообразие как отражение неопределенности или недифференцированности, присущей «архаической» ментальности языческих кельтов (см. напр., [Sjæstedt 1982: 111—112]). Другие же сочли разные определения места отдельными, отличными друг от друга областями: так, Куно Майер противопоставлял «Островам блаженных» зловещий «Остров Мертвых» [Meyer 1919: 537—546]. Противоположная точка зрения была высказана Т. Ф. О'Рахилли: «В ирландской языческой традиции был только один Иной мир, несмотря на множественность вариантов его местоположения» [O'Rahilly 1946: 481].

* Статья "Time, space and Otherworld" впервые опубликована в Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium. 1987. Vol. 7. P. 1—27. Перевод выполнен с разрешения автора. Т. А. Михайловой, также с разрешения автора, внесена небольшая правка и сделан ряд сокращений, в основном библиографического характера.

Для Элвина и Бринли Рисов множественность является выражением парадоксальной трансцендентности: «пределы подобного мира не могут быть определены в терминах расстояния или направления» [Rees 1961: 342—344]. Джеймс Карни и Генрих Вагнер попытались сузить радиус разброса, доказывая, что в автохтонной традиции локализация Иного мира ограничена эмпирическим географическим контекстом; таким образом, известные рассказы о путешествиях в дальние потусторонние земли, лежащие за пределами местных рамок референции, оказываются результатами иноземного, церковного влияния (см. [Carney 1963; Wagner 1981]). В небольшой статье, опубликованной несколько лет назад, я выразил свою приверженность этой позиции [Carney 1982].

Здесь же я попытаюсь заглянуть за внешнюю неясность материала легенд и определить, не лежит ли за ней какая-либо структура. Природа связей Иного мира со смертной реальностью как во времени, так и в пространстве будет основным объектом моего интереса. Отмечу сразу две основные предпосылки:

1) В той степени, в какой определенная «идеология» Иного мира может быть раскрыта, не следует поспешно заключать, что она представляет собой традиционное верование или плод христианской рационализации; ответ на этот вопрос, если вообще возможен, должен быть отложен до тех пор, пока сами идеи не будут сформулированы.

2) В исследованиях, подобных данному, существует естественный соблазн привести всевозможные параллели из основных религиозных традиций, экзотических мифологий или компаративистских работ общего характера: от этого соблазна я обязан удерживаться по причине нехватки места и требуемой профессиональной компетенции. Мое исследование базируется на средневековой ирландской литературе с периодическими (и ни в коем случае не исчерпывающими) обращениями к валлийскому материалу, а также к современному ирландскому фольклору. Однако я надеюсь, что мысли, изложенные ниже, могут быть полезны ученым, работающим в других областях.

Различные варианты местоположения Иного мира уже перечислялись; помимо противоречивого «мира за морем»,

среди них есть жилища и просто территории под холмами (естественными и искусственными); озера, источники, море; острова на озерах или в море; наконец, дома, появляющиеся во тьме, в грозе или в тумане [Mac Cana 1983: 125]. Наиболее примечательна здесь идея — противоречащая верованию о том, что каждый из *síde* (сидов) был обиталищем определенного бессмертного (обе идеи сосуществуют в небольшом тексте «О захвате сида» [Hull 1933]), — что каждое из этих мест могло обеспечить доступ во все владения бессмертных, т. е. в Иной мир в его целостности. Далее будет доказано, что **отдельность** Иного мира от мира нашего — радикальный контраст, выраженный в признаках его сверхъестественности, перевертывании обычаев смертных и недостижимости в обычных условиях — сосуществует с его **непосредственной близостью**: он идентифицируется с особенностями рельефа любой местности или же сокрыт внутри них. Эта оппозиция впервые подводит нас к теме, которая, как я полагаю, является центральной для ирландской концепции Иного мира, — теме общего парадокса.

В качестве иллюстрации этой парадоксальности рассмотрим небольшую сагу «Причина безумия Монгана» (*Tusaít Baile Mongáin*), одну из историй о Монгане, очевидно, имеющую исток в утерянной рукописи *Cín Dromma Snechta*. В ней рассказывается, как жена Монгана Финдтигерн потребовала от него отчета о своих приключениях (*imthechta*) и согласилась дать ему отсрочку на семь лет, прежде чем он выполнит ее желание. После этого они отправились на большой пир (*dál mór*) в Уснехе в честь восшествия Диармайда сына Кербалла на престол в Таре. Тогда разыгралась такая сильная гроза, что оставила после себя двенадцать потоков, что текут с тех пор. Более позднее свидетельство об этом собрании дается в саге «Смерть Диармайда сына Кербалла» (*Aided Diarmada meic Fergus a Cerrbéoil*); отсылка к *dál mór* в нашем тексте не упомянута Бинчи в его анализе собраний в Уснехе [Binchy 1958: 113—138; 113—115].

Монган и его свита шли «мимо кайрна» (*din charnd for leith*) и внезапно наткнулись на «чудесную обитель» (*airecol n-amrae*), где сполна насладились сверхъестественной роскошью Иного мира. Монган, напившись допьяна, вошел в транс

и исполнил песнь-видение (*baile*), в которой рассказал Финдтигерн о своих *imtheshta*. Когда же они проснулись на следующее утро, то обнаружили, что за одну ночь прошел целый год; более того, они оказались не в окрестностях Уснеха, но в собственной крепости Монгана Рат Мор Маге Лине в Дал н-Арайде. Таким образом, не только многие места являются входами в Иной мир, но верно и обратное: можно войти в Иной мир в одной точке Ирландии и выйти оттуда из другой.

Более сложный случай того же феномена представлен в тексте «Совращение Бегфолы» (*Tochmarc Becfhola*, изд. см. [Bhreathnach 1984]). Бегфола (Бекфола), жена короля Диармайда, сына Айда Слане, однажды ранним воскресным утром покидает Тару, идя на свидание с приемным сыном своего мужа. Когда она в разговоре с Диармайдом выдумывает предлог для своего путешествия, тот предупреждает ее, что отправляться куда-либо в воскресенье негоже. Она сбивается с пути в лесах Дубтор Лаген (около Балтингласс в графстве Уиклоу), потом встречается с таинственным воином и следует за ним на остров среди озера неподалеку. Там они проводят ночь в великолепном, но пустом доме. Утром Бегфоле удастся вернуться в Тару, где обнаруживается, что все еще воскресенье, и ее супруг думает, что она вовсе не уходила. Год спустя выясняется, что остров, на котором она побывала, называется Даминис и находится на озере Лох Эрне (в графстве Ферманах), т. е. на расстоянии около 100 миль от Дубтор Лаген.

Эту географическую аномалию можно попытаться объяснить тем, что на определенном моменте существования сюжета произошла путаница между Дубтор Лаген и Дубтор Гуайре, местом, расположенным в непосредственной близости от Даминис (здесь можно воспользоваться свидетельством *dindshenchas* в Лейнстерской книге (LL 22042—49, 30519—38); помимо явной ассоциации двух географических пунктов, надо отметить, что легенда описывает соперничество двух сыновей Слепого (*in Dall*), в то время как в сюжете *Tochmarc Becfhola* присутствует вражда двух групп внуков Федаха, сына Слепого).

Однако нельзя оставлять без внимания собственно текст, которым мы располагаем: в нем несколько раз говорится, что и невыясненный Дубтор, и сам остров находятся в Лейнстере,

к югу от Тары (*a Temraig fo des* [Bhreathnach 1984: 73]). В то же время при широкой известности монастыря в Даминис, о чем свидетельствуют упоминания его в анналах, в период сочинения и передачи саги, крайне трудно поверить, что автор мог так заблуждаться относительно его географического положения и считать, что Даминис находится на юго-востоке Ирландии. Поэтому мне не кажется вероятным предположение Врятнах, что истоком этой аномалии является путаница между основателями монастырей Мо Лайсе из Даминис и Мо Лайсе из Летгленна: «Поскольку святые были перепутаны друг с другом, вполне очевидной ошибкой было бы неверно определить расположение Даминис и придать острову сомнительного происхождения правдоподобие монастырского поселения» [Bhreathnach 1984: 63]. Смешение имен двух давно умерших святых совершенно отлично от поразительной ошибки в расположении важного монастыря той поры.

Я полагаю, что данная аномалия была создана умышленно и является неотъемлемой частью сюжета саги. Остров, расположенный «неподалеку» от Дубтор Лаген, но «в действительности» являющийся Даминис, как нельзя больше подходит к рассказу о приключении, которое, как казалось, продолжалось целые сутки, но «на самом деле» не заняло времени вовсе: параллели этого сюжета с *Tusait Baile Mongáin* замечательны. Врятнах обращает внимание на образ Иного мира, возникающий в связи с визитом на остров, но заключает лишь, что «эпизод в Дубтор Лаген смешан с потусторонним приключением» [Bhreathnach 1984: 65—66].

Дальнейшее исследование пространственного взаимодействия миров можно вести на материале рассказов о сверхъестественных путешествиях королей Тары. В саге «Видение призрака» (*Baile in Scáil*, изд. см. [Meyer 1901; Meyer 1918; Thurneysen 1936]) основателя династии Конна Ста Битв, стоящего внутри стен Тары, внезапно окружает плотный туман. Из тумана появляется всадник, и Конн замечает: «Велико наше несчастье, если он увезет нас в неведомую землю» (*a tír n-ainíúil*). Всадник доставляет короля на прекрасную равнину и в чудесный дворец, где его приветствуют бог Луг и дева, разливающая пиво и воплощающая «королевскую власть над

Ирландией вовеки веков». Она вначале подносит кубок с пивом Конну, а потом всем его наследникам на троне, вплоть до Фланна Преступника, в чье правление должен настать конец света. Заключительная часть текста испорчена, но предполагается, что Конн неожиданно для себя оказывается в Таре, держа в руках кубок, наполненный пивом королевской власти.

В тексте «Приключение Кормака» (*Echtrae Cormaic*) внук Конна, Кормак, вынужден следовать за человеком из «страны, где нет ничего, кроме правды», но попадает в туман, лишь выйдя за стену Тары. (Таково должно быть значение фразы *for lár in maighi sonnaich*, переведенной Стоуксом как 'среди равнины стены'. Касательно использования *tag* для обозначения пространства сразу за воротами двора, и как синонима *faithche* («луг перед крепостью»), см. [DIL: s. v. b) и c)]; Кормак по возвращении из Иного мира просыпается на *faithche*.) Он оказывается в одиночестве на равнине между двух крепостей; он входит в одну из них, и там его принимают бог Маннанн и прекрасная женщина в золотом венце. Он вкушает мяса свиньи, которое жарится только при произнесении слов правды, и получает чудесную чашу в качестве талисмана для распознавания правды и лжи. На следующее утро Кормак просыпается на лугу Тары, держа чашу и ветвь, способную навевать сон. Приключения Конна и Кормака представляются весьма сходными с вышерассмотренным рассказом о Монгане: король, заблудившийся в плохую погоду возле королевской крепости, попадает в волшебный дворец и на следующее утро просыпается в собственном жилище.

За сюжетами этих саг и — почти наверняка — в сознании их авторов, очевидно, скрывается идея о том, что дворец в Ином мире эквивалентен королевскому дворцу в Таре или в Уснехе: находясь прямо за стенами последнего (или даже внутри него), герой теряет ориентацию и обнаруживает себя возле крепости, где встречается с персонажем, воплощающим и узаконивающим королевскую власть над Тарой. В связи с этим особенно интересна функция тумана или грозы: как и в других рассказах об Ином мире, герой оказывается отрезанным от мира реального; однако в данном случае барьер представляет собой не расстояние пути, но помутнение зрения —

меняется **чувственное восприятие**. Всадника из тумана, доставившего Конна во дворец Луга, можно сравнить с Мананнаном, приветствующим Брана среди открытого моря и объясняющим ему, что то, что он видит как океан, на самом деле является землей бессмертных. Томас О'Кахаси в своей проницательной работе, которой настоящее исследование во многом обязано, доказал, что владения, которыми правит справедливый король, отражают благословенный Иной мир, словно зеркало [O'Cathasaigh 1977: п. 1]; в сюжетах, которые мы проанализировали, локус сакральной королевской власти существует одновременно на человеческом и божественном уровнях.

Тот факт, что королевская крепость может быть одним из входов в Иной мир, доказывает и то, что посланники Иного мира иногда внезапно появляются внутри крепости. Сверхъестественная возлюбленная Конлы впервые приближается к нему «на вершине Уснеха» (*i nd-óchtar Uissnig* [Oscamp 1974]); загадочная женщина приходит к Брану «в королевский дом, полный королей» (*a rítech lán de rígaib*), в то время как все двери в нем заперты [Van Hamel 1941: 9]; и в саге «Сватовство к Этайн» (*Tochmarc Étaíne*) Эохайд Айрем впервые встречается с Мидиром на рассвете на крепостном валу Тары и теряет Этайн, когда его соперник возникает внутри дворца, окруженного стражей (см. [Bergin, Best 1938]).

Когда королевское и волшебное жилища не идентичны по существу, они могут быть прямо противопоставлены: в таких случаях их отношения стремятся к антагонистическим. Рат Круахан, цитадель королей провинции Коннахт, расположена рядом с сидом Круахан, обиталищем сверхъестественных существ и «ирландскими вратами в Ад» (*dorus iffirn na Hérend*); а между крепостями совершаются взаимные набеги, как, например, в саге «Приключение Неры» [Meyer 1889]. В валлийском эпосе «Мабиноги» (*Mabinogi*) холм (*gorsedd*) Арберт неясно вырисовывается возле королевского двора в Диведе и говорится, что «особенность этого холма в том, что с любым человеком благородного происхождения, кто посидит на его вершине, непременно случится одна из двух вещей: либо он будет ранен, либо увидит чудо» [Williams 1978: 9]. В данной связи можно вспомнить и одно из «счастливых дел» (*buada*)

короля уладов: «смертельный ужас Эмайн Махи: спать в ней с оружием три ночи, прежде чем пересечь границу» (см. [Dillon 1951: 1—36; 20]). В тех случаях, когда кто-либо решается поставить эксперимент, происходят события, крайне сходные с теми, что пережили Конн и Кормак: поднимается туман, теряются привычные ориентиры, появляется чудесная крепость, в которой находится золотой кубок, и наконец, происходит похищение и последующее возвращение членов семьи главного героя.

Таким образом, мы можем добавить королевские жилища к озерам, источникам, рощам, холмам и курганам в качестве входов в Иной мир. Устойчивость идеи того, что и пустынные места, и королевские резиденции имеют связь с Иным миром, отражена в использовании в современном ирландском языке слов *uasal* 'благородный' и *uaigneach* 'одинокий' в применении к местам, которые посещают волшебные существа. Все они служили для кельтов в языческие времена местами святилищ. Поэтому кажется логичным предположить, что в дохристианской Ирландии любое священное место являлось *ipso facto* вратами в сверхъестественный мир.

Ассоциация королевской резиденции — символического центра племени (*tuath*) — с Иным миром особенно ясно раскрывает парадоксальную оппозицию удаленности и близости миров. Сюжеты некоторых текстов строятся на таинственной близости страны бессмертных. В рассказе о Лоэгайре, сыне Кримтанна, человек из сида, описывая свою страну, заявляет: «Это недалеко отсюда» (*ní cían di shíu inid fail* [Jackson 1942]); женщина в тексте «Плавание Брана» (*Immram Brain*) более уклончиво говорит об Эмайн, что она «может быть близко, может быть далеко» (*bésu ocus, bésu cían* [Van Hamel 1941: 11]). Бегфола после своего приключения произносит стихи, повествующие о ее пребывании на острове; в них содержится строка: «Хотя он близко от дороги, бородатые воины не находят его» (*Ciaso focus do roót, nís fogbat óig ulchaig* [Bhreathnach 1984: 75, 80]). Женщина, которая уводит Конлу от его народа, говорит, что хотя солнце уже садится, они достигнут сида до ночи, имея ввиду, что путешествие будет фактически моментальным: «Я вижу, как солнце садится. Хоть и далек путь,

мы все же доберемся до ночи» (*Adchíu tairinde in ngréin, / cidh céin ricfem ría n-aighid* [Oscamp 1974: 225, 228]). Во многих средневековых и современных легендах бессмертные предстают невидимыми наблюдателями за нашей жизнью. О Рат Ай-лелла в графстве Клэр говорится, что «его видно издали и нельзя найти вблизи» (*atcíther di chéin 7 ní fagabair i n-ocus* [Meyer 1910: 32]); то же относится и к семи бессмертным «сторожам хозяйства Патрика», которых святой разместил на возвышенностях Ирландии (см. [Mac Neill 1982: 88 ff.]). Более имплицитно эта идея, видимо, выражена в заявлении юноши из Иного мира, обращенном к Колуму Килле, о том, что он пришел «из неизвестных земель, из известных земель» (*a tírib ingnadu, a tírib gnáth* [Meyer 1899: 314]), а также в словах Лоэга после его возвращения из Иного мира, что он был «в месте чужом, но знакомом» (*bale ingnád cíarbo gnád* [Dillon 1953]). В других контекстах оборот *tír ingnad 7 gnáth* может означать просто «повсюду». Часто возникает ощущение, что мы отделены от сверхъестественного мира лишь маскирующей завесой (*díchelt*). Так, в одном из списков «Книги Захватов Ирландии» (*Lebor Gabála Éirenn*) говорится, что некоторые из бессмертных скрыты магией «кроме каждого времени Самайна, потому что их сокрытие невозможно в ночь Самайна» (*acht gacha Samna namtá, ar ní féta a ndíchelt oidchi Samna*); в среднеирландской поэме о волшебном дереве говорится, что оно «тайно скрыто среди сидов при помощи нечистой силы (?)» (*i ndíchilt fo díamair / ac sídib co sáebríaglaib* [Dillon 1946: 154—165; 160]).

Иной мир находится рядом, возможно, совсем близко, но все же остается сокрытым и чужим. В него можно проникнуть через священные места вне зависимости от того, лежат ли они за пределами территории, населенной *túath*, или в ее центре. Вся совокупность Иного мира может лежать под одним ко-лодцем или холмом; или один волшебный дворец оказывается связанным с далекими друг от друга, с точки зрения смертных, географическими пунктами. Все эти аномалии и контрасты указывают на образ мира, который хотя и присутствует везде и при определенных обстоятельствах достижим, тем не менее превосходит пределы нашего мира и несоизмерим с ним.

По су
тради
скоре
отно
lainn
на» —

Ч
роко
«там»
сущес
кельт
[Hart
номер
вращ
ле то
тот ж
жета
1988
провс
шест
мое в
сывае
котор
прош
расск
кратк
1908:
рый, с
выжи
водят
где пр
о каки
ным у
прошл
«и дл
344].

По существу, нельзя сказать, что Иному миру в ирландской традиции приписываются разные варианты местоположения: скорее он существует **вне определенных пространственных отношений** с миром смертных (в тексте *Serclige Con Culainn* Иной мир обозначается просто как «другая сторона» — *leth n-aill*).

* * *

Что же касается временных связей между мирами, то широко распространенное представление, что краткое пребывание «там» соответствует гораздо более долгому интервалу «здесь», существует и в Ирландии. (Богатая коллекция аналогичного кельтского и другого материала содержится в книге Хартланда [Hartland 1925].) Есть также несколько случаев обратного феномена. Проведший несколько дней в Ином мире Нера возвращается ко двору в Круахане спустя несколько минут после того, как покинул его (он **дважды** возвращается в один и тот же момент времени). Темпоральные аномалии этого сюжета детально проанализированы в моей статье (см. [Carey 1988]). Бегфола покидает своего супруга утром в воскресенье, проводит день, ночь и утро в своем сверхъестественном путешествии и, вернувшись, находит короля в постели в то же самое воскресное утро. Одна из поэм в цикле *Duanaire Finn* описывает затяжное приключение Финна в Ином мире, после которого он возвращается и выясняет, что для его спутников прошло лишь несколько часов: «Весьма смущенный, Финн рассказал о том, как был разлучен со своими воинами; как из краткого мига одного дня произошли целые сутки» [Mac Neill 1908: 44]. Вторая Ветвь Мабиноги содержит эпизод, который, очевидно, отражает то же противоречие: воины Брана, выжившие после его трагического похода в Ирландию, проводят семь лет за пиром в Хардлехе и восемьдесят в Гвалесе, где предаются чудесным развлечениям и не вспоминают ни о каких «печалях мира»; когда они возвращаются к нормальным условиям существования, оказывается, что в Британии не прошло и дня. Время Иного мира, как замечают братья Рисы, «и длиннее, и короче, чем время нашего мира» [Rees 1961: 344]. Другими словами, оно так же независимо от нашей

временной последовательности и не соизмеримо с ней, как и потусторонняя география не соотносится с нашей.

Можно сказать больше: по моему мнению, время Иного мира не только не может быть приравнено ко времени смертных, но и изначально отлично от него по своей природе. Момент, в который герой оказывается в ловушке на века, и годы, заключенные во мгновение, составляют **вечность** — феномен, превосходящий, но включающий в себя время и длительность. В латинской христианской традиции каноническое определение принадлежит Боэцию: "Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio" (*De consolatione Philosophiae* V, prosa 6). Тексты отражают это в двух аспектах. Во-первых, в Ином мире продолжается по наши дни жизнь ушедшего Золотого Века; Мак Кана отмечает, что «другая, более счастливая страна, которая столь убедительно существовала в ирландском сознании, была продолжением того примитивного состояния человека, что длилось до того, как он попробовал плода с Древа Познания Добра и Зла» [Mac Cana 1976]. Ср. также [O'Cathasaigh 1977: 143—144]; если он видит Иной мир и Золотой век как «два разных ответа на тоску по идеальному миру», то я предпочитаю считать их двумя образами одного трансцендентного мира. Путешествие в Иной мир может быть на самом деле возвращением в далекое прошлое. Во-вторых, в Ином мире все времена сосуществуют в вечном настоящем.

Свобода от мирских забот, присущая Иному миру, напоминает о блаженстве Рая, и их связь вполне явно отражена в некоторых текстах. Обитатели Иного мира характеризуют себя как ветвь человеческой расы, которая бессмертна, потому что избежала грехопадения (так, например, Мананнан заявляет: «Мы с начала мира не имеем возраста и покрова земного... падение не коснулось нас»; богиня Банба говорит первым гойделам, приплывшим в Ирландию, что она из потомков Адама, но «старше, чем Ной». Женщина, которую встречают путешественники в *Imttram Curaig Ua Corra*, говорит им, что они не могут остаться с ней, хотя у них «одинаковое происхождение»). При этом они делают интересное заявление, что увидеть их нам не позволяет печать первородного

греха, и таким образом недостижимость Иного мира ассоциируется с утратой Эдема и сопутствующей переменой в человеческом сознании. В позднем рассказе о путешествии Тадга, сына Кена, Иной мир идентифицируется с западной частью «Адамова Рая», и мы узнаем, что возлюбленная Конлы была в действительности одной из дочерей Адама.

Образы других текстов в меньшей степени указывают на библиизированные коннотации. Я уже упоминал известную сцену, в которой Бран, сын Фебала, встречается среди моря с богом Мананнаном, правящим колесницу через волны. Мананнан говорит Брану, что то, что он видит, есть не водная поверхность, а цветущая равнина; потом он предрекает рождение Христа и объясняет, что сам он направляется в Ирландию, чтобы зачать короля-чародея Монгана. Отметим некоторые временные проблемы, присутствующие в речах Мананнана: в анналах смерть Монгана зафиксирована 625/626 годом н. э., но Мананнан сообщает о его зачатии как о чем-то, что произойдет в ближайшем будущем, а о пришествии Христа как о событии, которому суждено случиться когда-то в далеком будущем. Еще более интересен текстовый фон этой сцены. Как я уже отмечал, она близко связана и, возможно, прямо списана с рассказа о том, как Колум Килле встретил на берегу озера Лох Фебаль таинственного юношу и узнал от него, что озеро перед ним когда-то было цветущей равниной. Этот эпизод был проанализирован Мак Каной [Mac Cana 1975]. Ср. описание Волшебной Страны, т. е. Иного мира в его переводе: «она была желтой, она была зеленой, она была полна цветов, она была холмистой, она была изобильна питьем, полна тростника (или «тростниковых лож», т. е. гостеприимства), богата серебром и колесницами» [Mac Cana 1975: 36]. Карни приводит другое свидетельство того, что путешествие Брана в Иной мир спровоцировало потоп, в итоге которого его королевство скрылось под водами Лох Фебаль [Carney 1976]. Ср. речи Мананнана со строками: «...Mag Фебуль, прекрасное цветущее место, теперь серое, полное камней море» (...glassfairrce chlochach / Mag Febuil, a findscothach) [Carney 1976: 182—183]. Здесь представлено очередное временное противоречие, поскольку путешествие Брана, если оно предшествовало появлению Лох Фебаль, должно было произойти

более чем за тысячу лет до рождения Монгана: анналы Инисфаллена датируют появление Лох Фебаль девятым годом до восшествия на престол Иосафата, царя Иудейского, ок. 870 до н. э., и упоминание в первой версии *Lebor Gabála* о том, что это случилось в период правления Тигернмаса, предполагает примерно то же время. В таком контексте смысл речей Мананнана становится ясен: для него исчезнувшее королевство **все еще существует**. Он может ехать по полям, от которых мы отрезаны потопом, так же, как он все еще живет в том мире, которого мы были лишены из-за своего падения.

В данном случае, как и во многих других, можно расценивать все двусмысленности и явные противоречия материала как путаницу, явившуюся результатом некомпетентного редактирования, которому подверглась традиция. Но, имея дело с такой сагой, как *Immram Brain*, которая раскрывает фундаментальные различия между мирами смертных и бессмертных, базирующиеся на неизменных понятиях падения и воздаяния, и которая в своем кульминационном эпизоде подчеркивает расхождение земного и потустороннего времени, я полагаю, мы должны быть готовы воспринять эти аномалии как ядро сагового сюжета и конструкции нарратива.

Такую интерпретацию поддерживают и другие свидетельства. Потустороннее королевство Маг Да Хео, куда Лоэгайре, сын Кримтанна, попадает через воду озера Энлох (букв. 'Птичье Озеро'), упоминается в саге «Разрушение Дома Да Хока» (*Togail Bruidne Da Choca*); там говорится о «птицах равнины Маг Да Хео, где сегодня озеро Лох на нЭн» [Stokes 1900]. Здесь равнина, как кажется, **предшествует** озеру, хотя для Лоэгайре она чудесным образом продолжает существовать **под ним**: снова путешествие в Иной мир приводит героя в «допотопное» прошлое. В современном фольклоре весьма распространен мотив городов и стран, давным-давно поглощенных водой, теперь населенных волшебными существами и изредка достижимых. Ср. [Ó Súilleabháin 1942: 506—507]. Замечательный пример, касающийся Лох Гур, пересказан Фицджеральдом [Fitzgerald 1879—1880: 171—200; 185—186, 190]. Мананнан рассказывает о метаморфозах Монгана; собеседник Колума Килле (которого, возможно, стоит идентифицировать

с Монганом), также сообщает, что сменил многие обличья в рассказе о земле, сокрытой на дне Лох Фебаль. Я склонен считать, что рассказ Монгана о его *imthechta* в саге *Tuait Baile Mongáin*, произнесенный им в состоянии транса, был подобным перечислением его предыдущих воплощений, причем отметим, что само слово *imthecht* используется в самых разных значениях; однако здесь стоит обратить внимание на отрывок из текста «Рассказ Туана» (*Scél Tuáin*), в котором старый как мир Туан, несмотря на свое нежелание, вынужден рассказать Финнио «его собственные *imthechta* и историю Ирландии» [Carey 1984]. Это особенно ясно, если учесть, что та скрытность, с которой Монган реагирует на первые вопросы жены, замечательно напоминает его таинственное поведение в другой истории, где выясняется, что он — реинкарнация Финна, сына Кумала. Мотив цепочки метаморфоз используется в кельтском нарративе как прием для того, чтобы связать настоящее с его истоками — либо с завязкой сюжета, либо с транстемпоральной вечностью Иного мира. Примером первого варианта может служить история долгожителя Туана, сменившего несколько обличий; второй легко проиллюстрировать превращениями Эдайн (Этайн) в период многолетних странствий между мирами людей и богов, серией воплощений чародеев-свинопасов в небольшом тексте, объясняющем потустороннюю этиологию «исторического» конфликта «Похищения быка из Куальнге» (*Táin Bó Cúailnge*), а в валлийской традиции — рассказом Талиесина о том, что он сменил множество обличий и был «сотворен прежде мира»: “Am swynwys sywydon sywyd kyn byt” [Evans 1910: 26. 5—6]. В гораздо более позднем тексте *Hanes Taliesin* он сообщает: «Я был с Господом моим в вышине, / когда Люцифер был низвергнут в глубины Ада (ср. Лук. 10. 18)... Я пребуду на лице земли до судного дня» [Guest 1849: 3. 339—340]. Сходные со стихами Талиесина строки произносит Амарген, впервые вступая на землю Ирландии, в символический момент перехода острова из владения бессмертных во власть смертных. К этому ряду также должен быть отнесен широко распространенный мотив «древнейших животных», ясно выступающий в качестве формулы «тотальности времени» (значительный ряд соответствующих примеров анализируется Элинор Халл [Hull 1932]).

То, что транс-видение (*baile*) Монгана содержало рассказ о его предыдущих жизнях, косвенно подтверждается текстом *Baile in Scáil*. Как мы видели, Конн оказывается в потустороннем дворце, где дева-Власть подносит ему глоток пива, символизирующий королевскую власть, а потом наделяет пивом всех королей, которым суждено править Ирландией до конца времен — всех, очевидно, собравшихся в Ином мире одновременно. Интересное развитие этой идеи представлено в «Видении Ласрена», где герой видит всех, кто будет страдать в будущем, если не покаются, уже **терпящими муки** в преддверье (*erportach*) Ада. Это *baile* как бы уравнивает *baile* Монгана: и прошлое, и будущее сконцентрировано в одной точке. Ранний текст «Видение Конна» (*Baile Chuinn*), по всей видимости, представлял собой экстатическое пророчество самого Конна своим наследникам, что делает параллели с сюжетом о Монгане еще более близкими (сам текст и его анализ см. в [Murphy 1952: 145—151]). Более поздние саги о путешествиях предполагают ту же идею: Тадг, сын Кена, попадает на равнину, на которой стоят три крепости, а в них обитают все короли и святые люди, когда-либо жившие в Ирландии. Ср. гораздо более раннее верование, что все ирландцы после смерти отправляются в дом их предка Донна (ссылки и обсуждение см. в [Meyer 1919]). Вначале он общается с королевой племени Фир Болг, затем с «допотопной» владычицей Кесайр и наконец — с одной из дочерей Адама. В саге «Плавание Снедгуса и Мак Риагла» (*Imram Snédgusa 7 Maic Riagla*) путешественники видят эсхатологические озера воды и огня, от которых Ирландия избавлена молитвами святых, и достигают обители, где Енох и Илия ожидают судного дня [Van Hamel 1941: 91]. Бэда рассказывает, что Фурса видел четыре огня, которые «вспыхивали, чтобы поглотить мир» (*“qui mundum succendentes essent consumpturi”*, *Historia ecclesiastica* III, 19). Идея прошлого и будущего, совмещенных в сверхъестественном настоящем, также отражена в народных верованиях, связанных с праздником Самайн: с одной стороны, это время, когда мертвые приходят навестить живущих, когда люди оставляют еду для своих потусторонних гостей и тщательно избегают окрестностей кладбищ; с другой стороны,

во время Самайна открывается будущее и с помощью магических заклинаний можно узнать свою судьбу и личность суженого (см. [Danaheer 1972: 200—227]).

Эта идентификация Иного мира с вечным могуществом явно присутствовала в сознании средневековых ирландских авторов, что доказывает примечательная аллегория в *Echtrae Cormaic*. Прежде чем войти во дворец Мананнана, король видит следующие удивительные вещи:

«Среди равнины стояла большая крепость. Вокруг нее была стена из бронзы. Во дворе крепости стоял дом из белого серебра, наполовину крытый перьями белых птиц. Всадники из сидов подъезжали к дому с полными руками перьев белых птиц для покрытия дома. Но постоянно налетали порывы ветра, и все, чем ни покрывали дом, уносил ветер. Он увидел человека, поддерживавшего огонь, который бросал в очаг цельное дерево, от корней до кроны; когда он приходил с новым деревом, первое уже прогорало. Он увидел еще одну королевскую крепость... Во дворе он увидел сияющий источник, из которого струились пять потоков, и люди по очереди пили воду из них...»

Далее эти загадки объясняются:

«...Всадники, которых ты видел кроющими дом, — это искусники (*aes dána*) Ирландии, что копят богатства и скот, преходящие в небытие. Человек, которого ты видел поддерживавшим огонь, — это молодой вождь, и за все, что он берет для себя, он платит из своего хозяйства. Источник с пятью потоками, который ты видел, — это источник мудрости (*fiss*). Знание же приобретается пятью чувствами, и никто не будет искусен, если не выпьет из самого источника и из потоков. Многоискусны те люди, что пьют из них...»

Во дворце Мананнана Кормак видит другие чудеса: бревно, которое сжигают каждый вечер, и оно оказывается целым наутро, и свинью, которая, будучи съедена вечером, наутро возрождается; меру пшеницы, которая никогда не кончается; семь овец и семь коров, которые обеспечивают всех жителей Обетованной Страны молоком и шерстью.

Природа контраста ясна: первая крепость является местом раздора и тщеты, где бег времени пресекает любую попытку

нажить «богатство и скот, преходящие в небытие»; и ее жители идентифицируются с обитателями этого мира, занятыми мирскими хлопотами. Хозяйство же Мананнана есть территория, где ничто не иссякает и не опустошается: вечное бревно противопоставлено ненасытному огню. Источник мудрости находится во дворе крепости богов, но не в самом доме: поэтическое вдохновение служит средством общения между мирами. Идея того, что контраст между чувственным восприятием и вдохновением аналогичен контрасту между временем и вечностью, изящно выражена в образах потока и источника. Тот же символизм относится к Бойне и Шэннону, земным рекам, чьи источники скрыты в сиде (ср. материал на эту тему, приведенный в моей статье [Carey 1983: 214—218]).

Экзотическое использование аллегории в *Echtrae Cormaic* и представлений о Рае и падении в таких сагах, как *Immram Brain*, являются четкими показателями той степени, в какой природа ирландского потустороннего мира могла быть выражена в христианских терминах. Но должны ли мы рассматривать вышерассмотренные концепты как попытку клириков придать некоторую рациональность путаным языческим поверьям? Если бы это было так, то стоило бы ожидать, что центральные идеи были бы представлены в текстах гораздо яснее, чем они в действительности представлены; они бы не были настолько вплетены в структуру саг и даже скрыты за ней. Можно также задаться вопросом о цели подобного искусственного напластования: даже не будучи совсем несовместимой или, по крайней мере, соперничающей с христианским видением мира — а идею языческой вечности вне времени и пространства трудно охарактеризовать как-либо иначе — оно бы соответствовало требованиям и целям церкви крайне сомнительным образом. Каковы бы ни были язык и система образов, отражающие рассмотренные концепты, какова бы ни была степень их приспособления к официальной религии, они могут быть, вероятно, истолкованы лишь как часть системы дохристианских верований — как следы языческой ирландской веры в Иной мир.

Имел ли Иной мир значение, которое бы простиралось за его нарративную функцию обители бессмертных и места

действия сверхъестественных приключений? Вне всякого сомнения. Я уже ссылался на утверждение О'Кахаси, что он служил моделью идеального королевства, где король обретает право на престол вместе с законным благословением мира (*síd*) и правды (*fír*). В саге *Echtrae Cormaic* природа Иного мира и близость этих ценностей подчеркнута их воплощением в двух талисманах, вокруг которых разворачивается действие саги: ветвь, навевающая сладкий сон, и чаша, распознающая правду. Я склонен пойти несколько дальше в этой линии рассуждений и постулировать прямое символическое соответствие между Иным миром и племенным собранием (*oénaš*); покойник, принадлежащий одновременно *túath* и посмертию, представляет собой третий элемент в этом идеологическом комплексе. Можно определить единство этой триады следующим образом: общество, поддерживаемое и символизирующееся *oénaš*, узаконено традицией, унаследованной от предков, которые ушли в Иной мир; или *oénaš* устанавливает связь между жизнью *túath* и трансцендентной действительностью Иного мира, аспектами которой являются и смерть, и бессмертие. Я проиллюстрирую эти утверждения серией параллелей:

а) Достижение Иного мира возможно посредством священных мест, в основном древних могильных курганов (*síde*): в принципе, сид — это «обычное общее определение, которое используется без дальнейших уточнений для обозначения Иного мира» [O'Cathasaigh 1977: 149]. *Oénaš* регулярно устраивался на могильниках, и во многих сагах институт *oénaige* связывается со смертями легендарных героев. Например, собрания в Тальтиу и Кармане: могильник в Круахане назывался *Oénaš Crúachan*, а Тальтиу описывается как некрополь (ср. [Ettlinger 1952]). Когда Лоэг в тексте «Болезнь Кухулина» (*Serclige Con Culainn*) направляется в Иной мир, он проходит «через собрание Эмайн в собрание Фидга» (*dar Óenach nEmna 7 i nÓenach Fidga*); итак, племенное собрание и потустороннее жилище прямо противопоставлены.

б) Иной мир достижим в священное время, особенно в Самайн. Самайн обычно был временем, когда устраивался *oénaš*, и временем, когда возвращаются мертвые. Считается,

что это было время *oénach* уладов и «праздника Тары» (*feis Temro*). Решение Бинчи пренебречь «кажущимся единством свидетельств поздних легендарных источников» в отношении последнего основано на априорном восприятии его как «примитивного ритуала плодородия» [Binchy 1958: 134—135]. В саге *Tuait Baile Mongáin* и в истории Лоэгайре, сына Кримтанна, конкретная дата происшествия нам не известна, но мы знаем, что герои попадают в Иной мир по пути на собрание; Бран начинает разговор с женщиной из Иного мира среди собрания и возвращается на пир (*dál*) по возвращении в Ирландию. В тексте *Tochmarc Becfola* священным временем является христианское воскресенье.

с) В Ином мире, как мы видели, все время заключено в вечном настоящем; и весь Иной мир может уместиться в единственном холме или источнике. *Oénach* есть момент соби́рания всего *túath* в одной точке времени и места; само слово *oénach* является производным от *oép* 'один', и фундаментальный концепт единения вполне очевиден. Мертвые тоже представляют собой собрание, локализуемое на маленьком острове Дом Донна (*Tech Duinn*), и повелитель их носит имя *Donn dátach* 'Донн со свитой'.

d) Иной мир — это место великолепных пиров, а принадлежности для пира являются неотъемлемой частью кельтских аристократических захоронений в Британии и на континенте. Ср. рассказ Посидония о галльском вожде Луэрнии, который «построил квадратный двор в полторы мили с каждой стороны; там он наполнил бочки драгоценным питьем и приготовил такое количество еды, что на протяжении многих дней все, кто хотели, могли войти и насладиться приготовленной едой, которая непрерывно подавалась слугами» [Tierney 1960] Можно объяснить это событие как пример замечательной щедрости, являвшейся в героическом обществе залогом престижа (ср. [O'Leary 1984]); но близкое сходство с ирландским образом Иного мира, несомненно, очень значимо.

Oénach, без сомнения, также был временем пира. Важными событиями, сопутствующими *oénach*, были скачки и другие игры, но некоторые тексты упоминают их в связи с погребальным обрядом. Поэтому особенно интересны потусторонние

скачки в *Imtram Brain*: здесь не *oénach* служит моделью для Иного мира, а наоборот.

е) Правда и мир — награды Иного мира праведному королю. Мир всегда строго соблюдался во время *oénach*; и именно на *oénach* король и его судьи должны были выносить справедливые суждения о делах *túath*. К тому же король мог утверждать законы (*gella, rechtge*) только на *oénach*.

Одна строка в трактате «Поучение Кухулина» (*Briathar-hecosc Con Culainn*) намекает на то, что мертвые обязывают живущих держать свои клятвы: «Пусть соберутся живые, пусть будут они оживлены клятвами в месте, где обитают мертвые» (*Gairter bí, beoaigter fri óethu airm irro trebsat mairb*). Этот перевод кажется мне более адекватным, чем предложенный Диллоном и Роландом Смитом (см. [Smith 1924: 189]).

ф) Король, центральная фигура и властитель на *oénach*, приобретал все права такового после инаугурационной церемонии под названием *feis*; как было убедительно доказано многими учеными, этот ритуал символизировал брак короля с богиней данной земли (см. в частности [Binchy 1958]: *oénach*, как и *feis*, ассоциировался с поддержанием плодородия и богатства земли, как сообщается об этом в *dindshenchas* Кармана и Тальтиу).

Это священное соединение представителя племени со сверхъестественным воплощением его территории кажется наиболее живым выражением связи между мирами. В нескольких сюжетах картина потусторонней свадьбы предвосхищает не инаугурацию короля, но его смерть (аналогичные случаи обсуждаются в статье Врятнах [Bhreathnach 1982]).

г) Существование Иного мира отмечено свободой от сексуальных забот: это может проявляться как в полной сексуальной освобожденности, так и в блаженном целомудрии. Мак Кана обратил внимание на тот факт, что сексуальная свобода санкционировалась на различных народных праздниках, особенно во время Лугнасад. Интересно, что в поэмах, посвященных *oénaige* в Кармане и Тальтиу, подчеркивается половая сегрегация в это время: *oénach* и Иной мир демонстрируют одинаковый контраст.

Исходя из вышеизложенного, я заключаю, что для жителей древней Ирландии Иной мир лежал не только за пределами существования, но и в самом сердце общества: он был источником ценностей и власти. На *oénach* люди собирались в священном месте, которое во время пира само становилось отражением справедливого, мирного, изобильного, вневременного и внепространственного обиталища богов — и не только отражением, поскольку сам Иной мир в некотором роде присутствовал в ритуальных границах времени и пространства.

Литература

Bergin, Best 1938 — *Tochmarc Étaíne* / Ed., trans. Osborn Bergin, R. I. Best // *Ériu*. 1938. Vol. 12.

Binchy 1958 — *Binchy D. A.* The fair of Tailtiu and the feast of Tara // *Ériu*. 1958. Vol. 18.

Bhreathnach 1982 — *Bhreathnach M.* The sovereignty goddess as goddess of death? // *ZCP*. 1982. Bd. 39.

Bhreathnach 1984 — *Tochmarc Becfhola* / Ed. M. Bhreathnach // *Ériu*. 1984. Vol. 35.

Carey 1982 — *Carey J.* The location of the Otherworld in Irish tradition // *Éigse*. 1982. Vol. 19.

Carey 1983 — *Carey J.* Irish parallels to the myth of Odin's eye // *Folcllore*. 1983. Vol. 94.

Carey 1984 — *Scél Tuáin meic Chairill* / Ed., trans. J. Carey. *Ériu*. 1984. Vol. 35.

Carey 1988 — *Carey J.* Sequence and causation in *Echtra Nerai* // *Ériu*. 1988. Vol. 39.

Carney 1963 — *Carney J.* Rev.: *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* / Ed. C. Selmer. Notre Dame, 1959 // *Medium Aevum*. 1963. Vol. 32.

Carney 1976 — *Carney J.* The earliest Bran material // *Latin Script and Letters A. D. 400—900* / Ed. J. J. O'Meara, B. Naumann. Leiden, 1976.

Chadwick, Dillon 1967 — *Chadwick N. K., Dillon M.* The Celtic Realms. N. Y., 1967.

Danaher 1972 — *Danaher K.* The Year in Ireland. Cork, 1972.

Dillon 1946 — The yew of the disputing sons / Ed., trans. M. Dillon. *Ériu*. 1946. Vol. 14.

Dillon 1951 — The taboos of the kings of Ireland / Ed. M. Dillon // PRIA. 1951. 54 C.

Dillon 1953 — Serglige Con Culainn / Ed. M. Dillon, Dublin, 1953.

Ettlinger 1952 — *Ettlinger E.* The association of burials with popular assemblies, fairs and races in ancient Ireland // ÉC. 1952. 6.

Evans 1910 — The Text of the Book of Taliesin / Ed. J. G. Evans. Llanbedrog, 1910.

Fitzgerald 1879—1880 — *Fitzgerald D.* Popular tales of Ireland // RC. 1879—1880. Vol. 4.

Guest 1849 — The Mabinogion / Ed. Ch. Guest. L., 1849.

Hartland 1925 — *Hartland E. S.* The Science of Fairy Tales. L., 1925.

Hull 1932 — *Hull H.* The hawk of Achill or the legend of the oldest animals // Folclore. 1932. Vol. 43.

Hull 1933 — De Gabáil in tSíd / Ed. V. Hull // ZCP. 1933. Bd. 19.

Jackson 1942 — The adventure of Laeghaire mac Crimthainn / Ed., trans. K. H. Jackson // Speculum. 1942. Vol. 17.

Mac Cana 1975 — *Mac Cana Pr.* On the 'prehistory' of *Immram Brain* // Ériu. 1975. Vol. 26.

Mac Cana 1976 — *Mac Cana Pr.* The sinless Otherworld of *Immram Brain* // Ériu. 1976. Vol. 27.

Mac Cana 1983 — *Mac Cana Pr.* Celtic Mythology. N. Y., 1983.

Mac Neill 1908 — Duanaire Finn / Ed. E. Mac Neill // ITS. VII. Dublin, 1908.

Mac Neill 1982 — *Mac Neill M.* The festival of Lughnasa. Dublin, 1982.

Meyer 1889 — Echtra Neræ / Ed., trans. K. Meyer // RC. 1889. Vol. 10.

Meyer 1899 — The colloquy of Colum Cille and the youth at Carn Eolaig / Ed., trans. K. Meyer // ZCP. 1899. Bd. 2.

Meyer 1901 — Aisling an Scail / Ed. K. Meyer // ZCP. 1901. Bd. 3.

Meyer 1910 — Fianaigecht / Ed., trans. K. Meyer. Dublin, 1910.

Meyer 1918 — Das Ende von Baile an Scail // ZCP. 1918. Bd. 13.

Meyer 1919 — *Meyer K.* Der irische Totengott und die Toteninsel // Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaften. Sitzungberichte. 1919.

Murphy 1952 — *Murphy G.* Baile Chuind and the date of Cín Dromma Snechta // Ériu. 1952. Vol. 16.

O'Cathasaigh 1977 — O'Cathasaigh T. The semantics of the *síd* // *Éigse*. 1977—1978. Vol. 17.

O'Leary 1984 — O'Leary Ph. Contention at feasts in early Irish literature // *Éigse*. 1984. Vol. 20.

O'Rahilly 1946 — O'Rahilly T. F. Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946.

Oscamp 1974 — *Echtra Condla* / Ed., trans. H. P. A. Oscamp // *ÉC*. 1974. 14.

Ó Súilleabháin 1942 — Ó Súilleabháin S. A Handbook of Irish Folclore. Wexford, 1942.

Rees 1961 — Rees A., Rees B. Celtic heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales. L., 1961.

Sjöestedt 1982 — Sjöestedt M. L. Gods and Heroes of the Celts / Trans. M. Dillon. Berkeley, 1982.

Smith 1924 — Smith R. On the *Briathartheosc Conculaind* // *ZCP*. 1924. Bd. 15.

Stokes 1900 — *Da Choca's Hostel* / Ed., trans. Wh. Stokes // *RC*. 1900. Vol. 21.

Thurneysen 1936 — *Baile an Scail* / Ed. R. Thurneysen // *ZCP*. 1936. Bd. 29.

Tierney 1960 — Aethenaeus / Trans. J. J. Tierney. The Celtic ethnography of Posidonius // *PRIA*. 1960. 60 C.

Van Hamel 1941 — *Immrama* / A. G. Van Hamel. Dublin, 1941.

Wagner 1981 — Wagner H. Origins of pagan Irish religion // *ZCP*. 1981. Bd. 38.

Williams 1978 — *Pedeir Keinc y Mabinogi* / Ed. I. Williams. Caerdydd, 1978.

Перевод Н. А. Николаевой

«ОСТРОВА ЗА МОРЕМ», ИЛИ ТЕМА ПЛАВАНИЙ В ИНОЙ МИР В ИРЛАНДСКОЙ ТРАДИЦИИ

Тема плавания к «чудесным островам», лежащим где-то далеко за океаном, представленная в кельтской, преимущественно — в ирландской, средневековой традиции достаточно широко, является до сих пор ареной непрекращающихся дискуссий, основная суть которых сводится к вопросу, считать ли данную тему автохтонной, т. е. принадлежащей к исконному кельтскому мифопоэтическому материалу и имеющей глубинные индоевропейские корни, или видеть в ней лишь позднее явление, возникшее в рамках монастырской традиции под влиянием античной литературы (в первую очередь — «Одиссеи») и христианства (Миф о Потопе и тема ковчега, с одной стороны, и мотив поиска «обетованной земли», с другой). В то же время, еще в античных свидетельствах о верованиях галлов содержатся смутные намеки на существование некоего *orbis alius*, куда попадают после смерти души умерших и где ждут они своего возвращения на землю. Так, в «Фарсалии» Лукана (I, 454—458) говорится о том, что они не верят в Эреб, но полагают, что души попадают в некое место, где *regit idem spiritus artus orbe alio* ('правит же строгий дух иным миром'). Но где, как писал в свое время еще Ян де Фриз, находится этот «иной мир» — «в мире потустороннем или в каком-то отдаленном регионе мира нашего?» [Vries 1977: 257]. И, добавим мы, каким способом можно было в этот мир попасть? Как кажется, тема плавания к «чудесным островам» может в некоторой степени помочь ответить на эти вопросы.

Действительно, конкретные данные, представленные как в специальных текстах (в средневековой ирландской традиции

носящих специальное «жанровое» название *Imttram*), так и в косвенных упоминаниях в других памятниках, правовых трактатах и фольклорных источниках, являются достаточно противоречивыми. Имеющийся в нашем распоряжении материал не позволяет реконструировать некий прамиф о некоем едином Острове — обители мертвых или иных сверхъестественных существ, куда непременно после окончания земного существования должны попасть все люди (или хотя бы — избранные). Аргументом в пользу теории «заимствования» может послужить и тот факт, что в кельтских языках действительно отсутствуют рефлексы индоевропейской основы с общим значением 'корабль' (лтш. *páve* 'смерть', слав. *навье* 'мертвые', др.-исл. *nar* 'мертвец', лит. *povyti* 'убивать' при лат. *pavis* 'корабль', гр. *ναύς* 'судно, корабль' и др.), которые эвфемистически описывают «отправление в Иной мир за морем», что находит свое подтверждение и в погребальной обрядности ряда народов. Однако, как видно, например, в Словаре К. Д. Бака, рефлексy данной основы со значением 'умирание, смерть' засвидетельствованы в относительно небольшом числе языков и являются скорее раритетом [Buck 1949: 286—287], так что сам факт их отсутствия в том или ином языке скорее всего не может в данном случае послужить достаточно веским аргументом в пользу отсутствия у его носителей самой идеи о существовании Иного мира, находящегося где-то далеко за водной преградой, пересечь которую можно только на корабле.

Гораздо сложнее оказывается объяснить пестроту картины и противоречивость самих образов «чудесных островов», которые дают имеющиеся в нашем распоряжении тексты о плаваниях (как ранние, так и поздние фольклорные), с одной стороны, и наличие необычайно близких тем в древнеирландской житийной традиции, с другой (в первую очередь — тексты «Жития Святого Брендана Мореплавателя»). Кроме того, остается не до конца ясным, в каких «жанровых» взаимоотношениях находятся между собой тексты, обозначенные как *Imttram* 'плаванье' и *Echtra* 'приключения', в которых обычно рассказывается о посещении Сида (в отдельных случаях, добавим, «жанровая» маркировка текста вообще может

быть совсем иной, как, например, в саге «Совращение Бек-фолы» (*Tochmarc Becfhola*), которую мы скорее отнесли бы к типу «приключения», о чем ниже).

Так, например, в «Словаре кельтской мифологии» Ж. П. Перзигу статья «Иной мир» (*"Autre monde"*) оказывается поразительно краткой (менее половины страницы), но при этом насчитывающей девять названий, часть которых может быть трактована как специфический «локус» Иного мира, а часть является разными обозначениями одного и того же предполагаемого «локуса», причем никакой спецификации автором при этом не проводится:

Tír na n-Og — 'земля юных';

Tír na mBeo — 'земля живых';

Mag Meld — 'долина наслаждения';

Tír Tairngire — 'земля счастья, обетованная земля';

Mag Mor — 'великая равнина';

Tír Aill — 'иной (другой) мир';

Tír na m-Ban — 'земля женщин';

Emain Ablach — 'земля фей, земля вечной юности';

Tír Sorchá — 'сверкающая страна'.

Кроме того, в статье добавлено, что в бриттской традиции существует дополнительное понятие — *Avallon* «Остров яблок» [Persigout 1985: 30]. Действительно, в краткой словарной статье, видимо, оказывается практически невозможным увязать вместе традицию «сида» (которую, как ясно видно из приведенного нами перечня «локусов», автор старается избегать) и тему плаваний в Иной мир, предложив при этом собственную, достаточно аргументированную концепцию генезиса последнего «локуса» или скорее — «локусов».

Еще большее смешение представлений о том, где же все-таки находится в арахической кельтской традиции Иной мир, предстает в соответствующей статье «Словаря мифов и легенд кельтов» Миранды Грин [Green 1992: 134]. Она пишет: «Иной мир у кельтов в Уэльсе носил имя Аннун, а в Ирландии представлял собой систему сидов. Этот Иной мир был влажным, неясным, амбивалентным местом, попасть куда можно было, лишь перейдя особую границу: таким он предстает в традиции, локализуя его на островах, находящихся рядом с Ирландией».

или далеко за западным морем, как описано это в „Плавании Брана”». Кроме того, Иным миром автор также склонна полагать и Дом Да Дерга из саги «Разрушение Дома Да Дерга», руководствуясь тем, что именно там находит свою смерть король Конайре. В то же время, она отмечает особое «вневременное» пребывание, характерное для повестей о посещении Иного мира, но, опять-таки, не делает принципиального различия между рассказами о сидах и повествованиями о чудесных островах. Традиция житийная при этом ею не упоминается вообще.

В ряде работ не столько словарного, сколько популярно-монографического характера историко-литературного плана, авторы которых также оказывались перед необходимостью дать читателю относительно однородную и непротиворечивую картину представлений об Ином мире и о жанре «плаваний» в традиционной кельтской культуре, сообщается, как правило, один и тот же набор фактов, зафиксированных текстуально, однако интерпретация их уже может существенным образом отличаться.

Так, например, в большом труде «Литературная история Ирландии» Дугласа Хайда, одного из столпов так называемого «Ирландского культурного возрождения», вышедшем еще в 1903 г., также не проводится четкого разграничения между темой Сида и рассказами о плаваниях к «чудесным островам», а говоря о последних, и о саге «Плавание Брана», в первую очередь, автор подчеркивает их несомненно языческий характер (“evidently pagan and embodying purely pagan conceptions” [Hyde 1903: 97]). В то же время, в разделе, посвященном святому Брендану Мореплавателю и его *Navigatio*, он отмечает, что многие образы в этом произведении оказываются «под влиянием архаической языческой традиции» [Hyde 1903: 199].

Примерно так же, хотя и с несколько большей долей осторожности, трактуется тема «чудесных островов» и в книге Ж. Маркса «Кельтские литературы», вышедшей в 1959 г. в популярной серии «Que sais-je?». Так, говоря о теме плаваний в средневековой ирландской литературе, автор отмечает их близость к жанру «приключений» (*echtra*), но также пишет, что «в них наблюдается занятное смешение рассказов

о грешниках и отшельниках, в которых собственно кельтские предания смешиваются с мотивами из Вергилия и Овидия, а также с повестями из греко-восточной агиографии. Среди этих рассказов наиболее известным можно назвать сагу „Плавание Маэл Дуйна“, которая послужила источником знаменитого „Плавания святого Брендана“» [Marx 1959: 65]. Интересно, что в такой же небольшой по своему объему книжечке, вышедшей под таким же названием в той же популярной серии, но уже двадцать два года спустя и написанной П. И. Ламбером приводится уже иная трактовка темы «плаваний в Иной мир». Как он пишет, «можно было бы с легкостью противопоставить чудесные приключения (*echtra*) язычников плаваниям (*imtrata*) христианских монахов, если бы у нас не было „Плавания Брана“; о последнем мы не можем сказать с уверенностью, является ли оно языческим или христианским...» [Lambert 1981: 54—55].

Но что же произошло за двадцать лет, разделяющие данные два издания, что заставило П. И. Ламбера, пусть вскользь, пусть с осторожностью, но все же упомянуть о сомнительности жанра «плаваний» как автохтонного для кельтской традиции в целом? В ирландистике началась бурная дискуссия по этому вопросу, начало которой было положено Дж. Карни, дискуссия, которая не прекращается до сих пор и позиция в которой служит своего рода «индикатором» того, к какой школе, «нативистской» или «антинативистской», относит себя тот или иной исследователь.

Но сначала сформулируем еще раз основные «пункты», в которых можно было найти противоречия и которые послужили главными вехами в данной полемике:

— В каких взаимоотношениях между собой находятся «жанры» *echtra* и *imtrata*, можно ли говорить, что это «одно и то же»?

— В каких взаимоотношениях между собой находятся средневековые ирландские *imtrata* и латинские *navigationes*?

— Существовала ли тема Иного мира, находящегося на островах за морем, в дохристианской кельтской традиции или возникла в результате знакомства с античными текстами, с одной стороны, и христианским учением, с другой?

* * *

Как пишет П. И. Ламбер в уже процитированном нами месте, «...для Дж. Карни они (рассказы о плаваниях) представляют собой аллегорические повествования о странствиях души в поисках христианского земного рая, тогда как другие исследователи придерживаются мнения, что эти произведения имеют языческое происхождение» [Lambert 1981: 55]. Действительно, началом дискуссии как таковой послужила публикация в журнале «Медиум эвум» (№ 32, 1963) рецензии Дж. Карни на издание Карла Зелмера «Плавания Святого Брендана» [Selmer 1959]. Как писал Карни, «нет и не может быть никаких свидетельств того, что в древние времена ирландцы могли верить в то, что Иной мир находится где-то за морем. Однако при этом надо признать, что в некоторых архаических ирландских текстах содержатся упоминания о том, что герой посещает Иной мир, находящийся на дне озера или в недрах холма» [Carney 1963: 40]. Три года спустя в статье, озаглавленной «Глубинный слой древнеирландской литературы», Дж. Карни высказался еще более резко и предположил, что и ряд текстов, озаглавленных в оригинале *echtra*, в первую очередь — *Echtrae Chonlae*, также представляет собой «чисто христианскую аллерию» [Carney 1969: 165]. Его противником в данном вопросе выступил Пр. Мак Кана, который в ряде работ и в первую очередь — в фундаментальном исследовании «Безгрешный Иной мир в „Плавании Брана“» отстаивал противоположную точку зрения. Сравнивая «счастливый мир», населенный преимущественно женщинами, куда приплывает на своем корабле Бран, сын Фебала, с аналогичными представлениями о «рае» в других архаических культурах (в основном — древнеиндийской «Сваргой», где живут прекрасные женщины Апсары, ублажающие павших воинов), он приходит к выводу, что утверждение Дж. Карни о том, что тема «острова женщин» в ирландской традиции является заимствованной из античной литературы (амазонки), неправомерно. Как пишет он в качестве вывода к своей статье, «Иной мир, изображенный в „Плавании Брана“, является отражением архаического концепта, но ни в коей мере не находится в зависимости от христианских или античных аналогий» [Mac Cana 1976: 115].

нал
неп
эту
про
нек
тор
ляе
тор
что
ден
Д.
com
ville
язы
тра
на д
поб
о та
пра
Крс
ным
кой
позд
зем
ной
в св
кое
спас
голо
десн
несо
дици
К
ниях
го ми
тради
лича

Статья Пр. Мак Каны была напечатана в 27-м томе журнала «Эриу». Но интересно, что в этом же томе, причем — непосредственно перед ней была помещена другая статья на эту же, примерно, тему, написанная Д. Дамвиллем и прямо противоположная по своим установкам — «*Echtrae* и *Immram*: некоторые проблемы дефиниции». В самом первом абзаце автор данной работы заявляет о том, что основной ее целью является доказательство ложности утверждения Г. Оскампа, который в исследовании саги «Плавание Майл Дуйна» говорит, что «между жанрами *echtra* и *immrama* не может быть проведено четкого разграничения» [Oscamp 1970: 41]. Как пишет Д. Дамвилль, «наша задача состоит в том, чтобы победить (to combat) это широко распространенное заблуждение» [Dumville 1976: 73]. Признавая, что «жанр» *echtraí* имеет скорее языческие корни и вырастает из общекельтской архаической традиции видеть Иной мир расположенным в недрах холмов, на дне озер или на небольших островках, расположенных вдоль побережья Ирландии, он отмечает, что саги, повествующие о так наз. плаваниях, — более редки, с одной стороны, и, как правило, по происхождению своему более поздние, с другой. Кроме того, как отмечает Дамвилль, тема плавания к «чудесным островам» представлена достаточно широко в ирландской житийной литературе, что демонстрирует ее несомненно позднее христианское происхождение (поиски «обетованной земли»). Кроме того, как он полагает, на возникновение данной темы могла повлиять и фольклорная традиция, имеющая в свою очередь чисто практическое или даже физиологическое происхождение: рыбаки, потерпевшие крушение и чудом спасшиеся на маленьком островке, как он пишет, «от ужаса, голода и жажды теряли рассудок и им начинали являться чудесные видения» [Dumville 1976: 77]. Отмечает он также и несомненное влияние на развитие данной темы античной традиции, в первую очередь — «Энеиды» Вергилия.

Как понимает сам автор, рассказы о временных посещениях героем так наз. «Сида», чудесного холма, населенного мифическими персонажами, и называемые в рукописной традиции *echtraí* действительно в значительной степени отличаются по тому, что может быть названо «жанровыми

установками», от повестей о плаваниях к чудесным островам. Единственную трудность по его мнению составляет с данной точки зрения сага, озаглавленная *Echtra Connlae*, в которой рассказывается о том, как Конлла Прекрасный, сын Конна Стабитв, уплывает в некую «страну живых» в стеклянной ладье вместе с женщиной «в невиданной одежде» (русский перевод саги под названием «Исчезновение Кондлы Прекрасного» см. [Смирнов 1933: 228—233]). Однако, как полагает Д. Дамвилль, данная проблема оказывается разрешенной при более пристальном анализе самого сюжета саги: в отличие от «плаваний» в ней ничего не говорится о самих островах, не описывается странствие по морю как таковое, осмысляемое как «поиск обетованной земли». Более того, автор не отрицает полностью перспективности самого предположения, что «в кельтской языческой традиции могла существовать идея Иного мира, расположенного где-то на острове за океаном», однако при этом он отмечает, что сам жанр «плаваний» тем не менее сложился позднее и несет на себе достаточно четкий след именно христианского мировоззрения. Вывод, к которому он приходит, звучит достаточно резко: «Подход к изучению традиции, который профессор Карни удачно назвал «нативистским», затемняет тот факт, что средневековая ирландская литература во многом была подвержена чужеродным влияниям. И не надо полностью разделять все взгляды Карни и принимать все его аргументы, чтобы увидеть, что это действительно так. С данной точки зрения следует пересмотреть весь имеющийся материал: жанр *imtram* представляет собой замечательное поле для начала исследований данного типа» [Dumville 1976: 94].

Как мы видим, статьи Пр. Мак Каны и Д. Дамвилля, совершенно очевидно «подверстанные» так, чтобы создалось впечатление научной дискуссии, на самом деле не совсем противоречат друг другу, но скорее просто акцентируют внимание на разных аспектах одной и той же темы, парадоксальным образом друг друга дополняя. Примерно то же можно сказать и о последующих работах, достаточно многочисленных и часто полемически заостренных, но на самом деле лишь дополняющих друг друга. Акценты, как правило, во всех статьях, посвященных данной теме, ставятся по-разному, однако включившиеся

в дискуссию исследователи обычно «вычитывают» в работах своих научных противников то, что ближе, понятнее и проблематичнее для них самих. Так, в работе американского (по происхождению) исследователя Дж. Кэри «Локализация Иного мира в ирландской традиции», написанной, как пишет сам автор, для того, чтобы еще раз подтвердить справедливость идеи Дж. Карни о том, что «мы не располагаем никакими данными о том, что древние ирландцы верили в Иной мир, находящийся за морем» [Carey 1982: 36], приводятся многочисленные бриттские параллели к теме «чудесных островов», что, казалось бы, должно, напротив, свидетельствовать о существовании данных верований еще в период пракеельтской общности. Автор, однако, видит в них лишь поздние ирландские же заимствования, но при этом саму тему плаваний считает универсальной для средневековой культуры в целом, для которой характерен был интерес к дальним и неизведанным областям земли и отмечалась тенденция населять их «чудесными» обитателями. Как пишет Дж. Кэри, «кроме собственно плаваний, а также двух связанных между собой текстов, озаглавленных „Плавание Брана” и „Приключение Коннлы”, ранние источники не дают нам никакого материала для постулирования веры в заморский (overseas) Иной мир. Никаких аналогий нельзя в данном случае провести и с народными верованиями, существующими в Ирландии и в Уэльсе. Данный вакуум является необычайно значимым, несмотря на мнение Людвиг Билера о том, что «счастливый Иной мир на краю земли составляет *Menschheitsgedanke*... Я не могу понять, почему бы подобным верованиям не существовать и у кельтов», а также утверждение Оскампа, что Иной мир, находящийся где-то далеко за морем, «всегда входит в систему верований островного народа» [Carey 1982: 43].

Реакцией на данную, относительно небольшую по объему работу, явилась обширная статья П. Симс-Вильямса «Некоторые кельтские термины, обозначающие Иной мир», в которой дается более чем резкая критика взглядов Дж. Кэри и проводится довольно подробный и интересный анализ происхождения и употребления в древнеирландском лексемы *síd*, о которой первый автор не пишет почти ничего. В том же, что касается темы «островов за морем», он упрекает своего

«противника» в принципиальном непонимании самих терминов — «Иной мир» и «один из Иных миров» (на языке дискуссии оппозиция выглядит как *“the Otherworld”* — *“an Otherworld”*) и приходит к довольно интересному выводу о том, что понятие определенного, или обобщенного, Иного мира в глазах «некоторых современных исследователей, включая сюда и самого Дж. Кэри», является скорее поздней абстракцией, которая не имеет ничего общего с реальным положением дел. Как пишет Симс-Вильямс, «те исследователи кельтской мифологии, которые в своих рассуждениях решатся принять методу и аргументацию Кэри, должны будут немедленно прекратить заниматься «локализацией Иного мира» (хотя именно так называлась статья самого Кэри), а посвятить себя собиранию многочисленных ирландских Иных мирков, которые то там то сям рассыпаны, где возможно» [Sims-Williams 1990: 69]. Как нам кажется, мысль о том, что сама идея абстрактного Иного мира, независимо от конкретного «локуса», который он будет реально маркировать, является достаточно поздней и ее появление возможно лишь на определенном уровне развития коллективного мышления, сама по себе очень интересна и развитие проблемы в целом в данном направлении представляется очень продуктивным. Отметим лишь, что мысль эта принадлежит самому П. Симс-Вильямсу, а вовсе не Дж. Кэри, в работах которого просто ничего об этом тогда еще не было сказано.

Уже через год в журнале «Эйгше» вышел как бы «ответ» Дж. Кэри, в котором тот, подхватив брошенную П. Симс-Вильямсом идею о возможной неоднородности самого понятия «Иной мир» в Древней Ирландии, развивает ее и говорит о том, что более детальный анализ случаев контакта с «потусторонним» миром в нарративной традиции как раз и приводит к заключению о «парадоксальной мультипликации сверхъестественных локусов, засвидетельствованных в сагах» [Carey 1991: 158]. Отметим, кстати, что сама данная идея не является такой уж новой, поскольку еще в 1919 г. в вышедшей посмертно книге К. Мейера «Культ смерти и остров смерти» также противопоставлялись мрачный «остров мертвых» и прекрасный «остров блаженства» [Meyer 1919: 537—546]. Так полемика ведет к уточнению проблематики и, наверное, в конечном итоге могла

бы привести к какому-то более определенному решению проблемы, однако этого по-прежнему не происходит и по-прежнему научные доказательства в основном оперируют тезисом «веры» и изначальной убежденности.

Как пишет в своей книге «Языческое прошлое и христианское настоящее в древнеирландской литературе» К. Мак Кон, «пожалуй, ни один из ранних ирландских „жанров“ не был столь обсуждаем, как *echtrae* и *imtram*. Несмотря на достаточно ясные свидетельства, некоторые нативисты все еще пытаются видеть в первых рефлексы языческих верований, а в последних — христианские влияния (например, Мак Кана (имеется в виду книга Пр. Мак Каны «Мифология кельтов» [Mac Cana 1980]; напомним, что именно такого мнения изначальным придерживался и сам Дж. Карни! — Т. М.)). Так, Шемас Мак Матуна доходит до того, что высказывает предположение, что „Плавание Брана“ — это „приключение“ с отдельными элементами „плавания“» [Mac Cope 1990: 79].

Продолжать пересказывать полемические рассуждения по данному вопросу, наверное, дальше не имеет смысла. Более детальные ссылки на какие-то частные вопросы мы предполагаем делать по ходу нашего собственного исследования. Пока лишь констатируем тот факт, что проблема «островов за морем» по-прежнему остается проблемой и, наверное, требует какого-то совершенно иного подхода, в чем-то подобного позиции Х. Лёффлер, посвятившей теме плаваний огромный труд, в котором и сами острова, и их обитатели рассматриваются только через призму текста и мотивного инструментария как такового, вне исторического и «монастырского» контекста ([Löffler 1983], о ее работе подробнее см. ниже), пересказом «оживленных» дискуссий она также не считает нужным заниматься.

Итак, была ли тема «чудесных островов», лежащих где-то на Западе за океаном, частью общекельтской языческой традиции или это результат христианских напластований, смешанных с античными мотивами? Как бы мы ни ответили на этот вопрос, совершенно «вне дискуссии» остается проблема, которая является для нас в данном случае наиболее важной: можно ли считать острова **загробным** миром, т. е. местом, куда попадает человек после смерти? Ответа на этот вопрос до сих

пор нет и, насколько нам известно, так эта проблема, как правило, и не ставится. Парадоксально, но по-прежнему актуальными оказываются слова, написанные А. А. Смирновым более чем три четверти века назад: «Представления ирландцев-язычников о загробной жизни нам совершенно не известны; удивительным образом в сагах, как и во всех иных источниках, на этот счет не сохранилось ни малейших указаний, как нет и никаких следов культа предков. Иногда, когда герой погибает в бою, богиня войны „уносит его с собой“, но куда — об этом ничего не сообщается. Можно лишь предположить, что в ту самую „страну живых“, на „медвяную равнину“, находящуюся на дальнем чудесном острове, которая изображена в „Плавании Брана“. Если и так, то эта страна — удел лишь избранных, но отнюдь не местопребывание умерших вообще. Но все это — лишь догадки, и фактически сохранившиеся редакции саг говорят нам об ином. Именно, все герои, попадающие в „блаженную страну“, достигают ее *при жизни*; и нет никаких указаний на то, чтобы они встретили там своих родичей (выделено нами. — Т. М.)» [Смирнов 1933: 36].

Так что же такое «острова за морем»? Прежде чем попытаться дать собственную интерпретацию проблемы, кратко опишем имеющиеся в нашем распоряжении источники, а также дадим наше обоснование того, какие именно тексты могут таковыми являться.

Саг, в названии которых, если оно вообще выделено в тексте, в рукописи стоит само слово *Imtram* (букв. 'от-гребление' при *rátae* 'весло' от глаг. основы *rá-* с общим значением 'перемещаться по воде, как правило — при помощи весел' [Vendryes 1974: 1]), действительно очень немного, а именно — четыре, причем первая из них, уже неоднократно упоминаемое нами «Плавание Брана», может быть к данному «жанру» отнесена лишь условно, поскольку в «Желтой книге Лекана» (XIV в.), где содержится список данной саги и помещено то, что может быть названо ее «названием», буквально сказано: *Imrim Brain maic Febuil andso 7 a eachtra annso sis* — 'Вот здесь (повесть) о плавании Брана, сына Фебала, и о его приключении, вот здесь'. (наиболее полное издание саги с пространным комментарием см. [Meyer, Nutt 1895]). Сага «Плавание Брана» считается

древнейшим из текстов, относящихся к данному жанру и, как свидетельствуют отсылки в других рукописях, была впервые записана в утраченной ныне рукописи *Cín Dromma Snechta* («Книга снежного хребта»). Язык саги традиционно датируется концом VII — началом VIII в., к какому периоду, видимо, и восходит утраченная рукопись.

В саге рассказывается о том, как в доме короля Ирландии Брана внезапно появилась «женщина неведомых стран» и спела ему двадать два четверостишия, в которых рассказала о существовании далеко за морем некоей чудесной страны, где нет ни печали, ни болезни, ни смерти. Оставив после этого серебряную яблоневую ветвь, женщина исчезла, Бран же на другой день пустился в море, чтобы достичь этой неведомой земли. После встречи с морским божеством Мананнаном он достиг чудесной «Страны женщин», где провел со своими спутниками, как им всем показалось, всего год. Однако, когда Бран решил вернуться в Ирландию и уже подплыл к знакомому берегу, его встретили люди, сказавшие, что когда-то очень давно король Бран отправился в плавание и не вернулся и теперь имя его известно лишь из древних легенд. Один из спутников Брана, Нехтан, «прыгнул из ладьи на берег. Едва коснулся он земли Ирландии, как тотчас же обратился в груды праха, как если бы его тело пролежало в земле уже много сот лет» [Смирнов 1933: 246]. Кончается сага тем, что Бран прямо с корабля рассказывает людям о своем странствии, а затем отплывает вновь — на этот раз уже навсегда.

Другое «плавание», известное под названием *Imtgam si-raig Máele Dúin* (букв. «Плавание лодки Маэл Дуйна»), датируется более поздним временем, примерно началом IX в. [Van Hamel 1941: 24], и, как принято справедливо отмечать, гораздо менее гомогенно по своему содержанию, поскольку распадается на несколько не зависящих друг от друга эпизодов и во многом несет на себе черты как языческой, так и христианской традиции. Герой саги, родившийся в результате тайной связи его отца-короля с монахиней, узнает тайну своего рождения и одновременно о том, что отец его был убит разбойниками. Желание найти убийц отца и отомстить им и оказывается причиной его плавания, в ходе которого ему пришлось увидеть множество

островов, каждый из которых был примечателен каким-либо «чудом» (среди них также упоминается «остров женщин»). Сага кончается рассказом о встрече с разбойниками, убившими в свое время отца Маэл Дуйна и примирением с ними, поскольку за время странствия он научился прощать людям их грехи. В заключение говорится, что «Майл Дуйн вернулся в свою родную землю, а Диуран-стихотворец отнес на алтарь Армага кусок сети и две с половиной унции серебра, который он отрубил во славу и воспоминание чудес и дивных дел, которые Бог совершил ради них» [Смирнов 1933: 330]. Никаких временных указаний в данной саге не содержится, и мы не знаем, сколько длилось плавание Маэля Дуйна. Судя по тому, что ему удалось найти убийц отца, а затем вернуться в Ирландию, речь в данном случае может идти о довольно кратком промежутке, по крайней мере, никаких расхождений со «временем плавания» и «земным временем» в данном случае, на первый взгляд, не наблюдается.

Другие два «плавания» еще более непосредственным образом оказываются своего рода элементами ранней христианской традиции и датируются началом X в., причем, как пишут о них А. и Б. Рисы, «в той или иной степени, прямо или косвенно, связаны с темой паломничества и искупления совершенного греха» [Rees 1961: 316]. Это «Плавание Снедгуса и Мак Риаглы» (*Immram Snédgusa ocus Maic Ríagla*) и «Плавание лодки Уи Корра» (*Immram curraig Ua Corra*). Так, в основе сюжета первого из них лежит наказание группы людей, убивших короля, — они должны были быть сожжены живьем в хижине, однако по совету св. Колума Килле (действие, таким образом, оказывается привязанным ко второй половине VI в.) их посадили живыми на небольшие лодки и пустили в неопределенном направлении «по волнам». Два монаха из обители на Ионе, Снедгус и Мак Риагла, узнав об этом, решили добровольно присоединиться к преступникам и также, сев в маленькую лодочку, пустились в странствие, в ходе которого посетили множество чудесных островов, на одном из которых нашли раскаявшихся преступников: все 120 человек (мужчины и женщины) жили отныне безгрешно и, как стало известно монахам, должны были отныне пребывать на этом маленьком островке вплоть до дня Страшного суда.

«Плавание Уа Корра» также связано с идеей искупления. Три брата из рода Уа Корра занимались разбоем и грабежом и, в частности, побуждаемые ко злу самим Дьяволом, сожгли в Коннахте много церквей. Однако как-то ночью старшему из братьев предстало видение Небес и Ада, после чего они раскались, восстановили как могли разрушенные ими церкви, а затем, сев в маленькую лодочку, отправились в странствие «по волнам». Они также посетили множество островов, среди которых, кстати, был остров «мертвых людей», а затем вернулись, чтобы рассказать о своих странствиях.

Итак, как и в «Плавании Маэл Дуйна», темы разлома времени (или того, что в современной физике называется «феноменом близнецов») в данных текстах нет, по крайней мере — на первый взгляд.

Кроме того, надо добавить, что в так наз. «списке А» (XII в.), одном из дошедших до нас перечней саг, сгруппированных по названиям, отражающих их содержание («Подвиги», «Угоны скота», «Пирь», «Рождения», «Битвы», «Сватовства» и проч.), упоминается «Плавание Муирхертаха, сына Эрк», что, надо сказать, не может быть с легкостью соотнесено с каким-либо из существующих нарративных сюжетов, поскольку король, носивший это имя, является героем другой саги и обстоятельства его гибели хорошо известны: он наполовину сгорел, наполовину утонул в бочке с вином (см. русский перевод данного текста А. А. Смирновым [Смирнов 1933], а также комментированное издание оригинала [Ní Dhomhnaigh 1980]). Объяснить включение данного сюжета в список «плаваний» можно, как нам кажется, только сделав смелое предположение, что слово *imtragat* могло иметь в определенном контексте (нарративной традиции) переносное значение — 'смерть'.

Саг, в название которых входит слово *echtra* (букв. 'выход наружу' при *echtar* 'вне', рер.), действительно, гораздо больше и среди дошедших до нас текстов, и в «списках саг» — так, в том же «списке А» — приводится четырнадцать подобных названий. Однако обращение к конкретным текстам, которые кодируются данным «заглавием», показывает всю его условность, что, впрочем, справедливо по отношению ко всем

другим аналогичным «заголовкам». Соотнесение их с реальными сюжетами показывает, что, в отличие от литературы Нового времени, в период становления и развития средневековой словесности в Ирландии того, что мы сейчас называем «названием» или «заголовком», обладающим своей функциональностью и своей поэтикой, просто не существовало. В отдельных случаях текст саги начинается в рукописи просто с определенного вида буквицы и не всегда четко отделен от предыдущего, в других — в качестве подобия зачина приводится фраза типа «о смерти N вот здесь» или «как получилось, что N убил своего сына? — Не трудно (сказать)». При этом совершенно очевидно, что данный набор предикатов, которым компилятор (или даже — устный исполнитель, что в данном случае для нас не важно) располагал для квалификации того или иного сюжета и отнесения его к определенной «группе», был очень невелик. Естественным следствием данной искусственной ограниченности возможностей была та условность, с которой на сагу «налеплялся штамп», а также неизбежная десемантизация или полисемантизация самого данного «штампа». Так, например, слово *Tochmarc*, лежащее в названии многих повестей, лишь условно может быть передано одним из русских эквивалентов — *сватовство*, *любовь* или *сворачивание*. В ирландской традиции понятие *tochmarc* (образование от глагольной основы *arc*- с общим значением 'умолять, просить, требовать, добиваться' [Льюис, Педерсен 1954: 399]) оказывается гораздо более емким и включает в себя целый комплекс усилий, успешных и нет, которые предпринимает мужчина для овладения женщиной, будь то путем законного брака или незаконной связи. Характерно, что в русском переводе названия саг с данной лексемой и переводятся по-разному: «Сватовство к Эмер», но «Любовь к Этайн»; название саги *Tochmarc Luaine*, переведенное С. В. Шкунаевым как «сватовство» (см. [Шкунаев 1991: 214], строго говоря, не дает нам точного указания на то, что в данном конкретном случае имеется в виду — официальное сватовство к девушке Луайне короля уладов Конхобара или «гнусные предложения», с которыми адресовался к ней же филид Атирне и его сыновья и которые также могли квалифицироваться как *tochmarc*. В данной принципиальной амбивалентности мы видим не «семантические

издержки», но скорее некий нарративный прием, характеризующий древнеирландскую словесность в целом и затем канонизированный уже в бардической поэзии. Впрочем, вопрос этот достаточно сложный.

Нечто аналогичное, как мы видим, отчасти наблюдается и в случае употребления в названии саги слова *echtra*, традиционно переводимого как 'приключение'. Обращение к непосредственным текстам показывает нам, что под данным «жанром» на самом деле могут пониматься довольно различные сюжеты, однако все же в той или иной форме подпадающие под определенную схему, в основе которой лежит момент контакта миров — этого мира и мира Иного (обычно это посещение Сиды или тот или иной контакт с его обитателями, однако возможны исключения). Как полагает С. В. Шкунаев, «контакт с потусторонним миром является неизбежным следствием нарушения установленных норм мира посюстороннего» [Шкунаев 1998: 64].

Суть данного «контакта» может различаться, однако тонко подмеченный Шкунаевым момент нарушения норм, пожалуй, действительно остается неизменным. Более того, посещение сиды или иного потустороннего локуса, предпринятое не с целью гармонизации мира посюстороннего, но, например, ради наживы или с враждебными намерениями, может, как правило, внести дисгармонию в этот мир, что воплощается в гибели субъекта действия, кодируемого как *echtra*. Так, например, в саге «Приключение Фергуса, сына Лейте» рассказывается о том, как король уладов Фергус, сын Лейте, получил от демонов дар спускаться на дно озер и морей, но при этом ему было запрещено спускаться на дно озера Лох Рудрайге. Нарушив этот запрет, Фергус увидел на дне страшное отвратительное чудовище (*muirdris*), с которым он затем вступил в схватку, победил его, но тут же после этого умер. В своего рода хронике, называемой «Бег королей», в которой в краткой форме последовательно указываются сроки правления и излагаются обстоятельства гибели королей Ирландии, рассказывается о верховном короле Ирландии Кримтанне, сыне Лугайда, который «отправился в *echtra* вслед за Нар, женщиной-сидой (*ban-shidaige*), в Дун Криммтана, так что провел он там целый месяц, а затем вернулся и принес

множество сокровищ, золотые колесницы, золоченые доски для игры в фидхелл и плащ Криммтана. Он умер сразу, как вышел оттуда, ночью, как прошел месяц» [RR 1956: 302].

Однако, как видно из двух кратко пересказанных нами сюжетов, поскольку в обоих речь идет о смерти короля, каждый из них в принципе мог бы носить другое название — *aided* 'насильственная, противоестественная смерть' или 'трагическая судьба'. Более того, как пишет о повести о Фергусе, сыне Лейте, Ж. Борч, название *echtra* в списке саг представляет собой скорее условность, поскольку в самой рукописи сага называется *Aided Fergus* — «Смерть Фергуса». Таким образом, как она полагает, «все классификации саг по „жанрам“ не носят абсолютного характера и являются поздними наслоениями» [Borsje 1996: 20]. И нам остается лишь согласиться с ней. Так, например, повесть о посещении Бекфолой, женой Диармайда, сына Аэда Слане, чудесного острова на озере и ее сексуальном контакте с мифическим персонажем в рукописи называется *Tochmarc*, тогда как смещение нарративного фокуса, несомненно, должно было бы придать данному тексту название *Echtra*, поскольку в нем говорится именно о кратком посещении Иного мира (отметим, что в данном сюжете, как и в саге *Echtra Nera*, описывается сдвиг во времени, обратный «жанру» плаваний: для героини проходят сутки, тогда как в мире посюстороннем время как бы замирает. См. [Dillon 1994: 75—79]). С другой стороны, эта же сага — «*Tochmarc Becfhola*» — была сопоставлена недавно Дж. Кэри с «Приключением Коннлы», в частности мотив ухода человека на зов супернатурального сексуального партнера, по его мнению, оказывается необычайно близким и на вербальном уровне, что говорит о «жанровой» общности обоих текстов (см. [Carey 1995: 60]).

Таким образом, хотя при сопоставлении сюжетов саг, кодируемых как «плавания», с одной стороны, и «приключения», с другой, действительно можно обнаружить последовательные различия, касаются они скорее не собственно того, о чем рассказывается в саге, но определенных нарративных акцентов. Таким образом, мы можем говорить о том, что в вынесенном в заглавие саги слове при всей его возможной полисемантичности актуализуется каждый раз лишь одно значение, причем

имен
та, та
ленн
поме
и, чт
соде
оказ
о кор
чем,
наше
И
ном
ны, а
ром,
озер
рова
терм
И
но, д
но и
му, к
ном
фоль
в дух
Б
быть
субте
напра
ного)
рово
тельн
субте
в ряд
целес
щего
мочь
можем
начал

именно то, которое входит в поле ожидания как компилятора текста, так и его возможной аудитории. Слово «плавание», употребленное в самом тексте, не абсолютно синонимично «Плаванию», помещенному в его заглавии, они могут пересекаться лишь отчасти и, что главное, второе выполняет функции своего рода маркера содержания саги. И понятие «плавание» в контексте сказанного оказывается в чем-то уже, чем «приключение», повествующее о контакте с Иным миром в более широком смысле слова, впрочем, вопрос этот достаточно сложен и отчасти выходит за рамки нашего непосредственного исследования.

Поэтому нам представляется более целесообразным в данном случае говорить не о «жанрах», которые достаточно условны, а о темах — теме краткого контакта с потусторонним миром, находящимся в недрах чудесного холма-сида или на дне озера в пределах Ирландии, и теме плавания к чудесным островам, находящимся за морем (т. е. вне пределов, пользуясь термином В. П. Калыгина, доместифицированной территории).

И поэтому в корпус анализируемого материала, несомненно, должны попасть не только тексты, называемые *Immram*, но и все сюжеты, укладывающиеся в данную сюжетную схему, как, например, рассказ о посещении сыном Финна Ойсином страны Вечной Юности, более известный по традиции фольклорной, а также латинские *navigations*, написанные в духе традиции христианской.

Более того, как нам кажется, вторая тема также должна быть, может быть, отчасти и искусственно, «расслоена» на две субтемы: собственно уплывания, отправления в неизвестном направлении «по воле волн» и сверхдлительного (или — вечного) пребывания вне пределов этого мира, и чудесных островов как таковых. Конечно, данное «расслоение» в значительной степени условно, поскольку, как правило, данные субтемы в традиции тесно сплетены друг с другом, однако в ряде случаев данное искусственное разделение оказывается целесообразным для реконструкции конкретного интересующего нас мифологического мотива и, что главное, может помочь ответить на основной для нас в данном случае вопрос: можем ли мы говорить о «чудесных островах» как о мире изначально загробном или нет?

Так, в уже упоминаемой нами неоднократно саге «Приключение Коннлы» о чудесных островах не говорится практически ничего, точнее — их описание содержится лишь в словах женщины-медиатора, в ладье которой Коннла этот мир покидает. Таким образом, судя по тексту саги, мы не можем сказать, попал ли ее герой в чудесную «страну живых, страну, где нет ни смерти ни невзгод», поскольку о его дальнейшей судьбе сказано лишь: «никто с тех пор больше не видел их и не узнал, что с ними случилось» [Смирнов 1933: 232]. Более того, другими персонажами саги, в частности — братом Коннлы Артом, данное «морское плавание» (*imram tairg*) осмысляется, скорее всего, как завершение его земного существования, не случайно он называет себя после случившегося «одиноким» (*óenfer*).

Аналогичное выпадение из мира живых, безусловно, присутствует и в саге «Плавание Брана», которая, напомним еще раз, была помещена в утраченной рукописи *Cín Dromma Snechta* рядом с рассказом об исчезновении Коннлы. С одной стороны, корабль Брана на время возвращается к берегам Ирландии, но с другой — происходит это через много десятилетий, а спутник Брана Нехтан, прыгнувший на землю, превращается в прах, что также свидетельствует о несомненном прекращении всеми героями саги нормального земного бытия и выпадении их из мира людей.

В рассказе о посещении Ойсином страны Вечной Юности также отмечается определенный сдвиг во времени: герой отсутствует, как ему кажется, всего год, тогда как в мире этом проходит триста лет. Здесь также присутствует тема запрета касаться ногой земли, однако нарушение его влечет за собой не смерть, но мгновенное постарение. В исследовании Д. О'Хогана, посвященном теме Финна в ирландской саговой и фольклорной традиции, данный эпизод трактуется как позднее приращение. Как он пишет, «трехсотлетнее пребывание Ойсина во вневременном Ином мире и его печальное возвращение в Ирландию вряд ли могло изначально входить в корпус сюжетов о фианне до начала позднего Средневековья. Мы можем предположить, что средневековые авторы не знали данного объяснения странного долголетия Ойсина, поскольку им оно не было известно» [O'hOgain 1988: 255]. Как нам кажется, даже если

в данном конкретном случае и может иметь место факт позднего вкрапления, тема «вневременного бытия» не может быть названа «измышлением позднего Средневековья», поскольку она широко известна практически во всем мире, с одной стороны, и встречается в других гойдельских же фольклорных сюжетах, с другой: например, рассказ о шотландском поэте Томасе Лермонте из Эрсилдуна, где герой аналогичным образом выпадает из времени земного бытия, попав в чудесный холм.

Наше осторожное предположение, что тема «уплывания по волнам» может быть интерпретирована как своего рода метафора смерти, как кажется, находит подтверждение уже не в собственно нарративной традиции Ирландии, но в законодательной практике, а точнее — в пенитенциальной. Так, широко известным и необычайно интересным фактом являются свидетельства о том, что в ранней Ирландии существовал обычай несколько необычного «предания смерти» (наряду с другими, более простыми, способами казни — подвешиванием, зарыванием в землю и забиванием палками или копьями), а именно — отправления преступника на маленькой лодочке без весел в открытое море «по воле волн». Ему давался запас пищи и пресной воды на одни сутки (иногда — несколько больше), и лодочка с ним заводилась от берега на определенное расстояние: так, чтобы нельзя было различить взглядом специально поставленный на берегу белый щит. Затем преступник оставался в одиночестве, и судьба его, как считалось, оказывалась отныне в руках Бога. Ф. Келли отмечает, что данный вид казни практиковался довольно редко, причем — скорее в более поздние периоды, поскольку данная практика могла возникнуть только после принятия христианства, потому что до этого сама идея вверения судьбы Богу была, скорее всего, ирландцам чужда [Kelly 1995: 220]. Мы не беремся в данном случае судить о времени происхождения данного обычая, однако, если даже в данной практике и присутствовал оттенок того, что в средневековой Европе называлось «божьим судом», вряд ли сам ритуал мог быть порождением христианской церкви. К тому же, как известно, аналогичному псевдоумерщвлению подвергались не только преступники, но и незаконнорожденные дети, особенно — рожденные в результате инцестуальной

связи, которых в кожаной корзине «сплавляли» в море. Более того, поздняя фольклорная традиция также знает способ избавления от нежелательного потомства при помощи «морских волн»: новорожденного объявляли подменышем и относили его на берег моря во время отлива; его оставляли на линии прибоя в полосе белой пены, а затем уже начинавшийся прилив завершал процесс «возвращения подменыша туда, откуда он явился» [Rees 1961: 243]. Однако, отметим, тема «сплавления» новорожденного в корзине или чем-то аналогичном входит в число универсалий архаического нарратива.

Интересно при этом, что данный способ казни применялся далеко не ко всем преступникам, но лишь к тем, чья вина была либо не совсем доказана, либо сама по себе не очень велика. Чаще всего объектами такой практики становились женщины, подозреваемые в совершении убийства, поджога или иных преступлений, что, как мы увидим в дальнейшем, кажется нам не случайным. Другой категорией преступников были лица, совершившие в припадке ярости убийство близкого родича (*fingal*), т. е. подозреваемые в психических отклонениях. Данная практика, строго говоря, и не рассматривалась прямо как казнь или лишение жизни, поскольку в ряде случаев, если лодка с преступником приставала к небольшому островку и он оказывался спасенным, ему в дальнейшем сохранялась жизнь, однако — с частичным поражением в имущественных и гражданских правах. Описанный обычай разительным образом напоминает известный у славянских народов жестокий ритуал «проводов на тот свет», при котором стариков свозили на особых саночках в овраг, оставляли зимой в поле или в нетопленной хате в лесу, причем данное убийство не в полной мере расценивалось как таковое и где-то за пределами текста обрядового действия присутствовала идея, что тот, кто подвергся данной процедуре, минуя тяжелую стадию естественного умирания, попадает непосредственно в Иной мир, причем — в лучший (см. [Велецкая 1978: 42—44]).

В Ирландии из различных источников известны также факты добровольного принятия данной «символической» смерти, однако все они уже носят характер довольно поздний и, как правило связываются с традицией отшельничества. Так,

в одной англосаксонской хронике рассказывается о том, как в 891 г. ко двору короля Альфреда привели троих ирландских моряков, которые «тайком от всех бежали со своего корабля, поскольку из любви к Богу хотели отправиться в паломничество. Об этом они никому не говорили, а только взяли с собой еды на семь ночей, а на седьмую ночь прибыли они в Корнуолл. Они сразу пошли к королю Альфреду, а звали их Дубслане, Мак Бету и Маэлмун» (цит. по [Dumville 1976: 78]). Строго говоря, практически любое паломничество подобного типа (в отличие от паломничества в нашем понимании, предполагающего посещение святых мест и возврат домой) с данной точки зрения может рассматриваться как своего рода символическая смерть, поскольку предполагает утрату изначального социального статуса, с одной стороны, и обретение нового места обитания, с другой. На уровне вербальном данная идея воплотилась в термине *ailitre* 'паломничество, странствие, уход', образованном от сложения основ *aile*- 'другой, иной' и *tír* 'земля, страна' [Vendryes 1959: 33], т. е. буквально — «Иной мир»! Сам паломник при этом получал статус «Божьего изгнанника» (*deoradh Dé*) и жизнь его отныне подчинялась иным законам (см. подробнее об этом, напр., [Hughes 1966: 136, 160 et passim]). Аскеза и отшельничество ирландских монахов раннего периода, безусловно, уходят своими корнями в раннее христианство в целом и вовсе не питаются языческими мотивами, существовавшими на Британских островах. Однако все же «уплывание по воле волн» как особая техника добровольного умирания несет на себе несомненный архаический оттенок, каким бы изменениям ни подвергся данный мотив в дальнейшем.

Другим свидетельством соотнесения темы смерти с идеей плавания в море и, в частности, корабля мы полагаем отмеченный в фольклористике обычай «строить кораблик» во время ритуальных поминок. Как известно, народный погребальный обряд в Ирландии включает в себя необычайно долгие бдения, которые могут длиться до трех ночей. Данные ритуальные «бдения по покойнику» предполагают особое ритуализованное времяпрепровождение, включающее в себя не только обильную трапезу, но также, что для нас может показаться несколько шокирующим, — нарочито веселые песни, танцы и игры,

в которых участвует и сам покойник. Одной из таких игр является игра «строительство корабля», в ходе которой участники окружают гроб, вынимают из него тело и, раскачивая его руками, делают вид, что покойный «уплывает» от них в открытое море. Действие сопровождается соответствующим пением. Данный обычай является достаточно давним и с начала нашего века уже практически не фиксируется, поскольку, как отмечает описавший его исследователь, «английское лицемерие и снобизм повсеместно запрещают, чтобы в играх принимал участие сам покойный, что делает многие из них практически невозможными» [Morris 1938: 141]. Однако, как мы должны отметить, мы не располагаем практически никакими свидетельствами того, что данная практика была известна и в дохристианской Ирландии. Пользуемся случаем отметить, что известный «макет» лодки с семью парами весел, выполненный из золота и датируемый I в. н. э., найденный во время раскопок на территории графства Дерри, вопреки распространенному мнению, не был частью погребения, а вместе с другими золотыми предметами составлял клад.

Какова же на фоне сказанного каузация подобных «уплываний» из этого мира в мир Иной, как представлена она в нарративной традиции? Совершенно очевидно, что в данном случае с легкостью выделяются два типа, причем один из них носит выраженный поздний этический характер, а другой отражает какие-то более архаические представления.

Первый, а точнее второй с точки зрения стадияльной, тип каузации связан, как правило, с морально-этическими представлениями, сформировавшимися, действительно, в значительной степени уже под христианским влиянием. «Плавание по воле волн» в этих случаях вызвано обычно стремлением искупить совершенный грех либо — найти кого-то, кто нарушил этические нормы. В «Плавании Маэл Дуйна» это стремление найти и покарать убийцу отца героя (которое в ходе самого плавания сменяется идеей всепрощения, и само плавание, таким образом, приобретает самоценный характер как поиск высшей истины), в «Плавании Уа Корра» и «Плавании Снедгуса и Мак Риаглы» это искупление и добровольное (во втором случае) принятие испытания с целью обретения того же высшего

знания. Примерно так же, с нашей точки зрения, могут быть интерпретированы побуждения к особому типу паломничества, отмеченные в текстах житийных и также предполагающие отправление в неопределенном направлении «по воле волн» в поисках «обетованной земли» как вместилища высшей истины. Что для нас важно в данном случае — это отсутствие «вестника», который мог бы быть назван медиатором между мирами, т. е. плавание объясняется внутренними причинами, но не является ответом на призыв извне.

Совершенно иная ситуация наблюдается в сюжетах, которые представляются нам более архаическими, поскольку, во-первых, не могут быть объяснены ни чисто христианским, ни античным влиянием и, с другой, находят подкрепление в традиционной общекельтской нарративной мотивной системе. Мы имеем в виду тему женщины, которая специально прибывает за героем из «страны живых» и уводит его за собой. Так, от тоски по женщине, которая приплыла на хрустальной ладье, чахнет Кон(д)ла («Тоска по этой женщине охватила меня...»), вслед за женщиной «в невиданной одежде» покидает Ирландию и отправляется в море «по воле волн» и Бран, сын Фебала. Надо отметить, что при всей универсальности данного мотива в целом, причем не только в ирландской, но и в бриттской традиции (Рианнон и пр.), ему не всегда сопутствует собственно тема плавания. Так, Ойсин, сын Финна, попадает в Страну вечной юности по призыву Ниав с Золотыми волосами, однако перемещаются они не на корабле, а на спине волшебной белой кобылы. Аналогичным образом, на лошади, попадает в чудесную страну и Томас Лермонт: он следует туда, движимый любовью к королеве фей.

Образ сверхъестественной женщины, которая исполняет функции медиатора между мирами, для кельтской традиции является общим местом. В книге К. Лёффлер данная тема трактуется в духе юнгианской теории и осмысливается как «безболезненный и желанный возврат в материнское лоно» [Löffler 1983: 400]. Однако не следует забывать при этом, что присутствующий в данных сюжетах выраженный эротический характер не отделим и от темы смерти, которую данная прекрасная и желанная женщина собой олицетворяет.

Обращение к анализу изображения чудесных островов, описанных как в текстах, названных «плавания», так и в житийной литературе (в первую очередь — «Плавании святого Брендана») дает богатую пищу и необычайный простор для интерпретаций ввиду их поразительного разнообразия. Действительно, описания монстров, демонов, странных животных и иных «чудес» по характеру своему неоднородны и во многом, как мы понимаем, могут быть порождением как заимствованной традиции, так и рассказов о реальных морских путешествиях, предпринимаемых ирландцами начиная с самых древних времен (например, в описании «огней Дьявола», вырывающихся из земли, или «хрустальных гор», плавающих в море, изображенных в «Плавании святого Брендана», можно увидеть вполне реальные сернистые источники и айсберги, которые могли поразить его во время посещения Исландии — см. [Kervran 1977: 72—75]. Более того, как пишет Дж. Вудинг, ирландские мореплаватели, и в том числе монахи, ищущие уединения, достигали также берегов Гренландии и, что является предметом дискуссий, Северной Америки (см. [Wooding 1995]). Однако, опять же, наиболее постоянным, универсальным и, как представляется, наиболее архаическим мотивом является представление о чудесном острове как об «Острове живых», «Равнине блаженства», «Стране женщин», что естественным образом вытекает из предыдущего наблюдения о теме женщины как проводнике героя в Иной мир. Судя по текстам саг, это не просто прекрасная страна, где царит покой, где нет ни насилия, ни смерти, где все заняты лишь любовью и пиром. Это мир — принципиально не подчиняющийся времени, мир вечный, где ничего не происходит, где нет старости и болезни. Иными словами, это мир Смерти, но смерти особого рода — инобытия, наступающего на смену бытию земному. Не случайно на таком же острове, носящем имя Авалон, согласно бриттской легенде, вечно пребывает и король Артур.

Однако попытка локализации данного мира, как нам кажется, принципиально невозможна, так как перемещение в этот мир происходит не в пространстве, а во времени. В принципе, эта страна может оказаться и самой Ирландией. Попадая в «Страну вечной юности», герой попадает в прошлое, в некий Золотой век.

говор
рова,
в тра
буква
рее в
было
запас
пред
Н
имен
душе
знаме
всегда
душе
Одна
«стра
пишут
и исла
гой —
расы»
из жен
соглас
водами
та «ме
ся в стр
мир, та
шлом,
«вечно
было е
и так за
Но в
ний, и д
нейших
вопрос:

«Есть иная страна, далекая,
Мила она тому, кто сыщет ее.
Хоть, вижу я, садится уж солнце,
Мы ее, далекой, достигнем до ночи», —

говорит Кондле загадочная женщина. Видимо, чудесные острова, благословенная земля, лежащая где-то «далеко» за морем, в традиции мифопоэтической мыслилась как находящаяся не буквально на большом расстоянии от берегов Ирландии, но скорее в ином временном измерении, и достичь ее поэтому можно было за день (возможно, по этой же причине именно суточный запас провианта выдавался отправляемым в море преступникам: предполагалось, что им этого будет достаточно).

Но если «чудесный остров» лежит в другом времени, то где именно — в будущем или в прошлом? На первый взгляд, в будущем, поскольку, как отмечали мы в разделе, посвященном знамениям смерти в кельтской традиции, явление смерти — это всегда манифестация события, которое должно иметь место в будущем, но тем или иным способом проецируется на настоящее. Однако в данном случае, как нам кажется, это не так. Тема «страны женщин», с одной стороны бесспорно соотносимая, как пишут Фр. Ле Ру и Кр. Гуйонварх, «с германской Вальгаллой и исламским раем» [Le Roux, Guyonvarc'h 1990: 159], с другой — несомненно соприкасается с темой так наз. «первой расы», заселившей Ирландию, расы, почти целиком состоящей из женщин, которыми правила королева Кессайр, расы, которая, согласно преданию, погибла, когда Ирландия была затоплена водами Потопа. И возможно, это «затонувшее царство» и есть та «медовая равнина», куда стремятся попасть те, кто пускается в странствие «по воле волн», доверяя морю свою судьбу. Этот мир, таким образом, находится в далеком, легендарном прошлом, поскольку, как можем мы предположить, само понятие «вечность» как философская категория носителям традиции было еще не знакомо. Так эсхатология смыкается с этиологией, и так замыкается «круг времени».

Но все сказанное нами лежит скорее в области предположений, и данная тема по-прежнему остается «открытой» для дальнейших дискуссий. Более того, мы не ответили на наш главный вопрос: является ли «страна женщин» миром загробным, т. е.

местом, куда суждено попасть человеку после смерти. Как кажется, все-таки нет. Если мы и будем рассматривать «чудесный остров» как локус смерти, то должны будем все же признать, что это скорее не некий универсальный «Иной мир», но что-то вроде рая для **избранных**, естественно, не в христианском понимании, но в языческом — для тех, кто в той или иной степени оказался приобщенным к миру предков или богов. Тогда как мир собственно мертвых находится тоже на островах — но островах как бы «естественных», находящихся в пределах доместигированного пространства: в Доме Донна, на острове Хи Брасил или других маленьких островках, окружающих Ирландию. Сид же, на фоне сказанного, представляется скорее миром мифологических существ, куда смертный может попасть параллельно с его земным существованием.

Наши выводы, таким образом, кажется уместным представить в виде следующей схемы:

	жизнь	смерть
этот мир иной мир	земля и люди сид	Дом Донна острова за морем

В каких взаимоотношениях между собой находятся эти «миры»? Скорее всего — в континуальных, и границы между ними оказываются довольно условны и взаимопроницаемы, поскольку время, как известно, по природе своей не дискретно.

Литература

Велецкая 1978 — Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Смирнов 1933 — Ирландские саги / Пер., вступ. ст. и прим. А. А. Смирнова. Л.; М., 1933 (1925).

Льюис, Педерсен 1954 — Льюис Г., Педерсен Х. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков / Пер. с англ. под ред. В. Н. Ярцевой. М., 1954.

Шкунаев 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии / Сост., пер., вступ. ст. и комм. С. В. Шкунаева. М., 1991.

Ш
единст
тов: M
Bu
the pri
Bo
Monste
of Chri
Patristi
Car
Traditio
Car
Perspec
Car
Cambri
Car
1963. V
Car
rature /
Dill
(1946).
Dur
problem
Gree
L., 199
Hug
Ithaca; M
Hyd
Times to
Kelly
(1988).
Kerv
VI^e siècle
Lamb
Le R
La civilis
Löffle
Island in
Mac
Immram
Mac C

Шкунаев 1998 — Шкунаев С. В. Потусторонний мир — единство времени, места и действия // Язык и культура кельтов: Материалы VI коллоквиума. СПб., 1998.

Buck 1949 — Buck C. D. A Dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages. Chicago, 1949.

Borsje 1996 — Borsje J. From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish texts. An Investigation Related to the Process of Christianization and the Concept of Evil. Turnout, 1996. (Instrumenta Patristica. 29).

Carey 1982 — Carey J. The Location of the Otherworld in Irish Tradition // Éigse. 1982—1983. Vol. 19.

Carey 1991 — Carey J. The Irish "Otherworld": Hiberno-Latin Perspectives // Éigse. 1991. Vol. 25.

Carey 1995 — Carey J. The Rhetoric of *Echtrae Chonlae* // Cambrian Medieval Celtic Studies. Winter, 1995. Vol. 30.

Carney 1963 — Carney J. (rev.) Selmer 1959 // Medium Aevum. 1963. Vol. 32.

Carney 1969 — Carney J. The Deeper level of Early Irish literature // Capuchin Annual. 1969.

Dillon 1994 — Dillon M. The Cycle of the Kings. Dublin, 1994 (1946).

Dumville 1976 — Dumville D. N. *Echtrae* and *Immram*: some problems of definition // Ériu. 1976. Vol. 27.

Green 1992 — Green M. J. Dictionary of Celtic Myth and Legend. L., 1992.

Hughes 1966 — Hughes K. The Church in Early Irish Society. Ithaca; N. Y., 1966.

Hyde 1903 — Hyde D. A Literary History of Ireland from Earliest Times to the Present Day. L., 1903.

Kelly 1995 — Kelly F. A Guide to Early Irish Law. Dublin, 1995 (1988).

Kervran 1977 — Kervran L. Brandan, le grand navigateur celte du VI^e siècle. P., 1977.

Lambert 1981 — Lambert P. Y. Les littératures celtiques. P., 1981.

Le Roux, Guyonvarc'h 1990 — Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr. La civilisation celtique. Rennes, 1990.

Löffler 1983 — Löffler Chr. M. The Voyage to the Otherworld Island in Early Irish Literature. Salzburg, 1983.

Mac Cana 1976 — Mac Cana Pr. The Sinless Otherworld of *Immram Brain* // Ériu. 1976. Vol. 27.

Mac Cana 1980 — Mac Cana Pr. Celtic mythology. Dublin, 1980.

- Marx 1959 — *Marx J.* Les littératures celtiques. P., 1959.
- Meyer 1919 — *Meyer K.* Der irishe Totengott und die Toteninsel. Berlin, 1919.
- Meyer, Nutt 1895 — The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living / Eds. K. Meyer, A. Nutt. 2 vols. L., 1895—1897.
- Morris 1938 — *Morris H.* Irish Wake Games // *Béaloides: The Journal of the Folklore of Ireland Society.* 1938. Iml. 8.
- Nic Dhonnchada 1980 — *Aided Muirchertaig Meic Erca* / Ed. L. Nic Dhonnchada. Dublin, 1980.
- O'hOgain 1988 — *O'hOgain D.* Fionn mac Cumhaill. Image of the Gaelic Hero. Dublin, 1988.
- Oscamp 1970 — The Voyage of Máel Dúin: A Study in Early Irish Voyage Literature / Ed. H. P. A. Oscamp. Groningen, 1970.
- Persigout 1985 — *Persigout J.-P.* Dictionnaire de mythologie celtique. Monaco, 1985.
- Rees 1961 — *Rees A., Rees B.* Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales. L., 1961.
- RR — *Reim Rigraide, Rolls of the Kings* // *Lebor Gabala Erenn. The Book of Taking of Ireland. Part 5* / Ed. R. A. S. Macalister. Dublin, 1956.
- Selmer 1959 — *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* / Ed. C. Selmer. Indiana, 1959.
- Sims-Williams 1990 — *Simms-Williams P.* Some Celtic Otherworld terms // *Celtic Language, Celtic Culture: a Festschrift for Eric P. Hamp* / Ed. A. T. E. Matonis, D. F. Melia. California, 1990.
- Van Hamel 1941 — *Immrama* / Ed. A. G. Van Hamel. Dublin, 1941.
- Vendryes 1959 — *Vendries J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. A. P., 1959.
- Vendries 1974 — *Vendries J.* Lexique étymologique de l'irlandais ancien. R—S. P., 1974.
- Vries 1977 — *Vries J. de.* La religion des celtes / Trad. de l'Allemand L. Jospin. P., 1977.
- Wooding 1995 — *Wooding J.* A Paradise for the Extractive Industries: European Reports of Land to the West from St. Brendan to the Newfoundland Voyages // *Parergon: Bulletin of the Australian and New Zealand Association for Medieval and Renaissance Studies.* 1995. Vol. 12. № 2. January.

Д

мет

ник

гвио

раск

конд

люч

ясне

реал

пост

ных

наим

отсу

люб

лекс

лаку

огов

в да

сущ

шед

кой

нов

прин

В

же бр

в дре

менн

VI вв

ДРЕВНЕГЕРМАНСКИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД: СЛОВА, ПОНЯТИЯ, РЕАЛИИ

Постановка темы "Wörter und Sachen" в применении к предметной сфере древнегерманского погребального обряда и словнику древнегерманских языков требует пояснения. В силах лингвиста проследить историю слова и выяснить его этимологию, раскрыть внутреннюю форму и воссоздать соответствующий концепт (понятие). Реконструкция концепта — последний, заключительный шаг в области общего, т. е. в области языка. Выяснение привязки слова (основы) и понятия к конкретной реалии предполагает переход в область частного, а именно — постановку общего в зависимость от ряда временных, локальных и предметных факторов. Кроме того, ясно, что отсутствие наименования (незасвидетельствованность слова) не означает отсутствия самой реалии. Таким образом, при реконструкции любой картины по данным лексики, как и при сопоставлении лексических данных и реалий предметной сферы, неизбежны лакуны, спорные и приблизительные решения. Следует также оговориться, что для репрезентативного и малоисследованного в данном аспекте лексического материала готского языка дело существенно усложняется из-за априорной ограниченности дошедшего до нас готского словника, скудости сведений о готской религиозно-культурной традиции и дискуссионности основных вопросов готской археологии (проблема этнической принадлежности черняховской культуры).

Временной пласт в данном случае широк и охватывает даже бронзовый век. Рассматриваемые слова функционировали в древнегерманских языках задолго до создания первых письменных памятников (готский перевод Св. Писания, IV—VI вв.), многие реалии (курган, срубная гробница) выступают

как константы ритуала. В связи с этим возникает сложный, не всегда поддающийся разрешению вопрос о том, какие слова и значения сохраняли свою актуальность в определенные периоды древних германцев, а какие отступали в прошлое или даже являлись архаизмами.

Для древнегерманского погребального обряда засвидетельствованы два основных типа захоронения: ингумация (труположение) и кремация (трупосожжение). Сосуществование двух типов погребального обряда может иметь место по разным причинам; в качестве основных можно выделить следующие: 1) закрепление одного из типов обряда за определенной социальной группой; 2) конфессиональная соотнесенность и маркированность типов обряда; 3) бытование одного из типов обряда как пережитка старины. Зачастую при наличии явно доминирующего типа обряда наблюдается своего рода мимикрия ритуала: ср. описание погребения знатного руса у Ахмеда Ибн-Фадлана, где ингумация предшествует кремации. В скандинавском погребальном обряде известны случаи ингумации, а не кремации в корабле (ср. [Лебедев 1985: 45, 80]).

По мнению К. Хельма, данные археологии свидетельствуют о том, что у готов (IV—VI вв. н. э.) преобладала ингумация ([Helm 1953, II: 24] — без указания на источник данных). В связи с этим можно отметить важные свидетельства Иордана и Прокопия Кесарийского: сообщение о погребении Алариха в осушенном русле р. Бусенто (Get. 158) и о гибели готского вождя Тотилы (Прокопий VIII [IV]). Последний, по словам Прокопия, получил в битве при Апеннинах серьезное ранение и, преследуемый римлянами, вынужден был спастись бегством «в сопровождении не больше чем пяти человек» (Прокопий VIII [IV], 32, § 22). Проскакав на конях около 15 км, готы нашли пристанище в местечке Капри, очевидно, населенном готами (ср. VIII [IV], 32, § 31). Там товарищи Тотилы пытались лечить его, но рана оказалась смертельной. Прокопий сообщает далее: «Его спутники предали его здесь земле, а сами удалились... О том, что Тотила так скончался, римляне не знали, пока какая-то женщина из племени готов не рассказала им об этом и не показала его могилы. Но они, услышав об этом и считая этот рассказ, может быть, выдуманным,

при
тру
хор
у сп
хор
ингу
I
кой
этни
ляю
ман
турь
Blo
Топ
акту
рова
Чер
ниче
в Ра
инте
[Тих
нени
Бир
следо
бикон
М. А
говор
мечат
обнар
попол
тиров
те 25-
рука в
лось о
была п
вота л
нию ти
тей —

прибыли на это место..., разрыли могилу и вытащили оттуда труп Тотилы. Признав его, как говорят..., они его вновь похоронили...» (VIII [IV], 32, § 27, 31—32). Судя по всему, у сподвижников Тотилы было достаточно времени, чтобы похоронить вождя по любому ритуалу, будь то кремация или ингумация. Готами был избран последний тип обряда.

По-прежнему остается дискуссионной проблема черняховской культуры (происхождение, хронологические рамки, ареал, этническая принадлежность), однако новейшие данные позволяют археологам высказать суждение о существенной роли германцев в сложении и во всех последующих судьбах этой культуры [Тиханова 1976: 16] (по проблеме ср. [Щукин 1967: Bloşiu 1969; Ioniță 1972; Тиханова 1976; Древности... 1982; Топоров 1983]). Учитывая свидетельства древних авторов об актуальности ингумации для готов IV—VI вв., нельзя игнорировать тот факт, что могильник культуры Синтана де Муреш-Черняхов в Лецканах, где было обнаружено пряслице с рунической надписью, является биритуальным, как и могильник в Радунегру (находка на сероглиняном кувшине трех знаков, интерпретируемых румынскими исследователями как руны) [Тиханова 1976: 14—15, 17]. В Лецканах сочетаются захоронения с трупоположениями и погребения с трупосожжениями. Биритуальность могильника в Лецканах интерпретируется исследователями по-разному. В. Краузе определяет могильник как биконфессиональное кладбище [Krause 1969: 159], тогда как М. А. Тиханова считает, что биритуальность не дает оснований говорить о биконфессиональности [Тиханова 1976: 17]. Примечательно, однако, что пряслице с рунической надписью обнаружено в погребении № 36, представляющем собою трупоположение в прямоугольной могильной яме. Костяк, ориентированный ССЗ—ЮЮВ, принадлежал женщине в возрасте 25—30 лет, лежал на спине в вытянутом положении (правая рука вдоль туловища, левая на тазу); на шее женщины находилось ожерелье из бус, в основном стеклянных, вторая группа бус была положена близ запястий. С левой стороны на уровне живота лежала серебряная двупластинчатая фибула (к определению типа фибулы ср. [Тиханова 1976: 14]), близ тазовых костей — железный нож, а у левого бедра — часть раковин Mures

Сургаеа и обломок гребня. Два глиняных пряслица — шаровидное и биконическое с рунической надписью (к расшифровке ср. [Krause 1969]). Кроме того, погребение содержало четыре глиняных сосуда. По мнению исследователей, инвентарь отчетливо датирует погребение второй половиной — концом IV в. [Тиханова 1976: 14].

Еще одна находка глиняного сосуда с руническими знаками также относится к погребению с трупоположением (район Бузэу, Валахия, неподалеку от Пьетроассы) [Mitrea 1972: 94; Ioniță 1972: 101, 104; Тиханова 1976: 15—17].

Гот. (*ga-*)*filhan* (сильн. глаг. IV, только в инфинитиве в контекстах Мф. 8. 22; 1 Тим. 5. 25), выступающее в качестве соответствия гр. *θαψαι* 'хоронить, зарывать' и *κρυβῆναι* 'скрывать', может свидетельствовать об актуальности для готов традиции ингумации. Данный глагол оформляется различными префиксами, например, *af-filhan** к *ἀποκρύπτειν* 'скрывать, прятать' (Лк. 10. 21), *an-afilhan* к *παράδίδοναι* 'передавать' (1 Кор. 11. 2), *us-filhan* к *θαψαι* 'хоронить, зарывать' (Мф. 27. 7). Гот. *gafilh**, *usfilh** (ср. р. -a) служат для передачи гр. *ἐνταφισμός* 'погребение' в контекстах перевода Ин. 12. 7 и Мр. 14. 8.

Э. Бенвенист, исследуя семантику гот. *anafilhan* (тж. к гр. *ἐκδίδωσθαι* 'сдавать в аренду' — Лк. 20. 9), отмечает, что исходное значение глагола *filhan* — 'прятать, зарывать в землю' и применяет гот. *filhan* к ситуации, описанной Тацитом в *Герм.* 16: «Они (германцы. — Н. Г.) имеют обыкновение вырывать подземелья... то, что спрятано и закопано в землю, ускользает от внимания врага...» При этом понятие «передавать на хранение» берет свое начало в обычае прятать жизненно важные ресурсы; «передавать на хранение» означает «отдавать то, что было надежно спрятано, скрыто» [Бенвенист 1995: 117—118]. В таком случае гот. (*ga*)*filhan* в применении к реалиям погребального обряда должно означать «скрывание, прятание» мертвых в земле (ср. русск. *хоронить*, исконно 'прятать', укр. *поховати* 'похоронить'). В древнесаксонском «Хелианде» встречается устойчивое сочетание (эпическая формула) *foldu bifelahan* (Hel. 4075, 4131, 5727, 5740), также *an erthu bifelahan* (Hel. 4130), *bifelahan an erthgrabe* (Hel. 4084) 'скрывать в земле (земляной могиле)' (возможно, и 'вверять земле' —

ср. Л
др.-
Г
и «Э
[Гам
гол
тель
анал
не м
ня —
служ
мест
прои
ли м
гр. т
hlaiu
озна
деля
куль
греб
рабл
В
лях г
(ж. р
текст
hilft
ориен
сику,
указа
След
ные н
тогда
ческо
и, как
или ку
желал
Иисус
робнос

ср. др.-англ. *bifēōlan*, др.-фриз. *bifella* 'скрывать, вверять', др.-в.-нем. *felahan*, *bifel(a)han* 'передавать, вверять; хоронить').

Гот. *ganawistron* 'похоронить' никоим образом (в том числе и «этимологически») не может означать 'отправить на ладье' [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 825]. Это слово — слабый глагол 2 класса, интерпретируемый как производное от существительного **nawistr* (восстанавливается А. Беценбергером по аналогии с гот. *awistr** 'овчарня' [Bezzenberger 1874]). **Nawistr* не могло иметь значения 'корабль, ладья' (ср. *awi-str** 'овчарня — место, где собраны овцы', *huli-str* 'покрывало — нечто служащее для укрывания') и потому **nawistr* 'кладбище — место, где собраны *naweis*, покойники' по своей структуре — производное от *naus*, *nawis* 'мертвое тело', 'труп'. **Nawistr* вряд ли могло означать 'отдельная могила', так как для передачи гр. τάφος, μνηεῖον в готской Библии служили такие слова, как *hlaiw(-asno)* и **aurahjo*, мн. ч. *aurahjons*. *Ganawistron* могло означать, таким образом, 'отправить на кладбище'. Если разделять точку зрения о готской принадлежности черняховской культуры, то **nawistr* может быть сопоставлено с «полями погребений». В любом случае **nawistr* должно означать не 'корабль' (гот. *skip*), а место, где погребались трупы.

Весьма ценным словом, могущим свидетельствовать о деталях готской погребальной обрядности, является гот. *hvilftrjos** (ж. р., мн. ч.). Это исконное слово представлено лишь в контексте Лк. 7. 14 в форме дат. п. мн. ч.: *jah duatgaggands attaitok hvilftrjom* при гр. τὸς σору. Русский (Синодальный) перевод, ориентированный здесь, как и во многих других случаях, на лексику, заданную текстом старославянского перевода, передает указанный фрагмент как: «и подошед прикоснулся к одру». Следует, однако, отметить тот факт, что гр. σору 'погребальные носилки', 'одр' имеет в тексте форму единственного числа, тогда как гот. *hvilftrjos** (мн. ч.) является отклонением от греческого образца. Обычно в готском тексте такие случаи редки и, как правило, связаны с некоей данностью готской языковой или культурной специфики, которую переводчик не мог или не желал игнорировать. Указанный эпизод Лк. 7 — воскрешение Иисусом Христом сына вдовы из Наина. Не вдаваясь в подробности древнеиудейского погребального обряда, отметим, что,

судя по контексту, имела место заключительная стадия похорон — приготовленное к погребению тело несли хоронить за пределы города.

Этимологически гот. *hvilftrjos** связано с др.-исл. *hvalf* (ср. р.), др.-англ. *hwealf* 'свод', др.-исл. *hvilft* (ж. р.) 'пещера, полость, вертеп', ср.-в.-нем. *walbe* 'скат крыши', др.-исл. *hvelfa* (слаб. глаг.), др.-англ. *be-hvielfan*, др.-сакс. *bi-hwelbian*, ср.-н.-нем. *walben* 'покрывать сводом', 'выводить свод', др.-исл. *hvelfa* (сильн. глаг.; засвидетельствована только форма прич. II *holfinn* 'покрытый сводом'), др.-в.-нем. *gi-hwelbi* (ср. р.) 'свод', ср. н.-нем. *Gewölbe* 'свод', 'склеп'. Германские параллели интерпретируются исследователями (З. Файст, Я. де Фрис, У. Леман) как производные и.-е. **k^welp-* 'полость, свод', ср. гр. *κόλπος* 'пазуха, полость, свод', *αἰθέρος κόλπος* (и при нем др.-англ. *heofon hwealf*) 'небесный свод' [Lehmann 1986, 200].

Итак, гот. *hvilftrjos** изначально служило обозначением полого или пустого внутри, выпуклого или двускатного предмета. Значения типа 'каменный свод', 'склеп' здесь неприложимы, так как в контексте перевода Лк. 7 *hvilftrjos** сочетается с *bairan* 'нести' и, следовательно, означает нечто переносное. Поскольку в *hvilftrjos** помещалось тело, реалия, обозначаемая этим словом, каким-то образом была связана с погребальным ритуалом. При чудесном возвращении к жизни «мертвый поднявшись сел» (Лк. 7. 15), т. е. *σὸρός* и *hvilftrjos** теоретически предполагают возможность такой позиции (в противоположность заколоченному гробу).

У. Леман высказал предположение, что *hvilftrjos** могло обозначать гроб, выдолбленный из цельного бревна, колоды [Lehmann 1986: 200]. Такие плотно закрытые двусоставные гробы с хорошо пригнанной крышкой были найдены в болотах Северной Европы. Согласно расчетам П. Глоба, эти болотные погребения относятся примерно к началу н. э. [Glob 1969: 690]. Учитывая реалии древнегерманского и славянского погребального обряда, мы, со своей стороны, предполагаем, что гот. *hvilftrjos** служило обозначением реалии типа описанного Ибн-Фадланом «шалаша из дерева» или славянской «домовины» IX—X вв., а именно — легкого двускатного временного сооружения из досок, необходимого лишь на

время совершения погребального обряда. Показательно, что нов.-исл. *hvolfr*, фарер. *hvalv*, норв. *kvauf*, *kvaav* означают 'двускатную крышу', точнее, 'верхнюю часть двускатной крыши' [Vries 1962: 268]. Необходимо также учитывать, что семантика германских производных основы **k^welp-* имеет два основных «фокуса»: 1) 'полость, свод' и 2) 'двускатная крыша'.

«Шалаш из дерева» описан Ибн-Фадланом при указании на период подготовки тела знатного руса к кремации (см. [Ковалевский 1956: 143]). Умерший был помещен в некую «могилу с крышей», где находился десять дней. «В середину... корабля (в котором совершалась кремация. — Н. Г.) они ставят шалаш из дерева и покрывают его разного рода кумачами» [Ковалевский 1956: 144]. Вынув умершего из временной могилы с крышей, его одели в парчовые одежды с золотыми пуговицами и усадили внутрь «шалаша». Вокруг поставили хмельное питье, возможно мед («набиз»), хлеб, мясо, лук, положили ароматические растения, а рядом с покойником сложили все его оружие.

Итак, «шалаш из дерева» (первоначальная «домовина» славян, по Б. А. Рыбакову — см. [Рыбаков 1988: 312]) — двускатная деревянная конструкция, где труп помещался не в лежащем, а в сидячем положении (ср. также «и посадили его на матрац, и подперли его подушками» — [Ковалевский 1956: 144]). В случае, если гот. *hvilftrjos** — 'плотно закрытый гроб-колода с хорошо пригнанной крышкой', неясно, как воскресший юноша мог сесть; если гроб-колоду несли открытым, неясно множественное число гот. *hvilftrjos**. Предложенная реконструкция семантики *hvilftrjos** в виде 'двускатный шалаш из дерева' может объяснить употребление этого слова во множественном числе: *hvilftrjos** может являться *pluralia tantum*, подобно русск. *носилки* или *сани*, вследствие двусоставности как основного признака обозначаемого предмета. Нельзя, впрочем, исключить возможности наименования гроба-колоды посредством существительного *pluralia tantum*, хотя ясно, что нижняя половина выдолбленной колоды не может быть названа, аналогично верхней, «сводом» (значение 'свод' предполагает нахождение говорящего внутри обозначаемой так полости). Впрочем, полная верификация остается недоступной.

При реконструкции предметной и концептуальной сферы древнегерманского погребального обряда весьма ценны древнескандинавские данные, представленные, в отличие от восточногерманских, достаточно обширным материалом. Археологические находки хорошо соотносятся со свидетельствами памятников. В Скандинавии обычай сожжения трупов возник примерно в XII в. до н. э. и постепенно стал общераспространенным, сохраняясь до христианизации, тогда как ингумация появилась в Скандинавии во второй половине I тыс. до н. э., но стала распространенной только с начала новой эры, и раньше всего в Дании [Стеблин-Каменский 1980: 633]. Пролог к *Heimskringla* сообщает о древнем *brunaöld* 'веке сожжений' и пришедшем ему на смену *haugsöld* 'веке курганов'. В главе VIII «Круга Земного» отражено представление о том, что трупосожжение установлено самим Одином: Óðinn setti lög í landi sínn, þau er gengit höfðu fyrr með ásum; svá setti hann, at alla dauða menn skyldi brenna ok bera á bál með þeim eign þeira; sagði hann svá, at með þvílíkum auðœfum skyldi hverr koma til Valhallar, sem hann hafði á bál; þess skyldi hann ok njóta, er hann hafði í jörð grafit — en oskunna bera út á sjá eða grafa niðr í jörð, en eptir gófga menn skyldi haug gera til minningar, en eptir alla þa menn, er nokkut mannz-mót var at, skyldi reisa bautasteina, ok helzk sjá siðr lengi siðan» [Heimskringla 1894: 20] — 'Один ввел в своей стране те законы, которые были раньше у асов. Он постановил, что всех умерших надо сжигать на костре вместе с их имуществом. Он сказал, что каждый должен приходить в Вальгаллу с тем добром, которое было с ним на 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 надо насыпать курган, а по всем стоящим людям надо ставить надгробный камень. Этот обычай долго потом держался' [Круг Земной 1980: 14]. В главе IX поясняется, что от высоты дыма погребального костра и количества сожженного вместе с умершим добра зависит его положение и богатство в ином мире. Ритуал кремации засвидетельствован для упсальских курганов (древнейший — конец V в., второй — начало VI в., третий — конец VI в.).

Тем не менее с рубежа VI—VII вв. в Швеции (Уппланд) распространяется традиция могильников с ингумациями в ладье.

Это погребения, представляющие собою грунтовые могилы, содержащие останки в ладье, парадное оружие, пиршественный и кузнечный набор, принесенных в жертву лошадей и других домашних животных (от 3 до 17 голов скота), иногда соколов. Сначала это только мужские захоронения [Лебедев 1985: 38, 41]. Как считает Г. С. Лебедев, ссылаясь на мнение Д. Уилсона, указанные погребения вендельского периода и знаменитое погребение в Саттон-Ху представляют собою если не независимое, то параллельное развитие одного типа обряда с опорой на общий континентальный источник [Wilson 1981: 212—218; Лебедев 1985: 44]. Ингумации эпохи викингов отличаются от могил вендельского типа отсутствием роскошного парадного оружия и сбруи, распространением женских погребений в ладье. Из жертвенных животных обнаружены только лошади и собаки. К наиболее известным находкам этого периода принадлежат курганы Вестфолдингов — Усеберг (760 г. + 60 по С 414 0 — погребение знатной женщины вместе со служанкой) и Гокстад (2-я половина IX в. — мужское погребение) [Лебедев 1985: 45].

Известен обычай погребения вместе со знатным умершим его наложниц и слуг. Для скандинавского ареала известно вышеупомянутое погребение в Усеберге и обычно привлекается сообщение Ибн-Фадлана. Существовал ли такой обычай у восточных германцев? Имеются данные, позволяющие дать ответ на этот вопрос.

В *Getica* (Get. 158) упоминается, что могильщики Алариха, участвовавшие в отведении русла Бусенто и устройении тайной могилы, были преданы смерти. Впрочем, нельзя исключить, что в данном случае умерщвление было связано с превратностями военного времени. Нами обнаружен другой источник, прямо сообщающий о готском языческом обычае погребения слуг вместе с умершими хозяевами. Это рассказ о чуде от мощей свв. мучеников Гурия, Самона и Авива (Жития святых 1952: 15/28 ноября). Данный образец православной житийной литературы насыщен описанием реалий VI в. (война Византии с персами из-за Малой Азии и Месопотамии). Сюжет повествования таков: в Эдессу, где покоились мощи свв. мучеников, был направлен во главе воинского подразделения гот, состоявший на

службе у Византии. Воин попал на постой к пожилой вдове, имевшей красивую дочь. Гот стал просить руки юной Евфимии, желая по окончании войны увезти девушку из Эдессы и поселиться с ней где-то среди сородичей-готов (возможно, вне пределов Империи). Мать, однако, поставила условие: прежде бракосочетания жених должен отправиться в храм и поклясться на мощах свв. мучеников, что он не женат и будет жить с Евфимией так, как повелевает закон Божий. Гот принес клятву и по окончании осады Эдессы начал собираться в путь. В Царьграде он получил от императора награды, чины и предложение навсегда остаться на службе, но не согласился и отправился с молодой женой к себе на родину. По прибытии на место Евфимия с ужасом узнала, что гот женат; сама она была подарена жене-германке в качестве служанки. Германка возненавидела Евфимию, всячески преследовала ее и наконец отравила родившегося у наложницы младенца. Потеряв терпение, Евфимия раздобыла яд и отравила свою госпожу. Тут оказалось, что по обычаю готов служанка должна последовать за госпожой в могилу. Гот-клятвопреступник сам наблюдал за совершением обряда. Евфимию бросили в темный склеп подле мертвой германки. Однако чудесной помощью свв. Гурия, Самона и Авива женщина была спасена, а гот, вновь вернувшийся в Византию, обличен и казнен.

В данном повествовании готы описаны византийским агиографом как варварский, совершенно чуждый Византии народ. Рассказ, основанный на ряде «общих мест» (гот — преуспевающий военный, превращение жены-гречанки в служанку — ср. Синесий Киренский о засилье германцев в V в., упоминания о нашествиях готов в святоотеческих писаниях IV в.), заставляет предполагать, что эпизод погребения также основан на каких-то сообщениях или слухах о варварских обычаях. В связи с этим следует обратить внимание на гот. *miþgana-wistrodai*, выглядящее как калька гр. συνταφέντες ἄνθρωποι (в контексте Посланий) 'бывши погребены', гр. букв. 'со-погреблись', но могущее быть и удачным применением исконного готского слова (при регулярной корреляции гр. τάφος — гот. *hlaiw* калька, созданная переводчиком, выглядела бы скорее как **miþgahlaiwidai*).

мо
из
дя
ви
нас
лог
под
Та
(С
но
нра
во
дев
том
тац
в с
тол
это
арх
с ук
I
знач
два
'гро
ж. р
aiga
от М
'в гр
ниц
hlaiw
(дат.
а так
'я по
'похо
водно
манто
ногий

Как кремация, так и ингумация предполагает необходимость выделения могилы или вместилища сожженного праха из окружающего ландшафта в случае погребения воина, вождя. У германцев указанной цели служит курган. В Скандинавии уже в бронзовом веке захоронения означались песчаной насыпью: П. Глоб в своем исследовании, посвященном археологическим находкам северной Европы, описывает «гробы... под толщей темно-серого влажного песка» [Glob 1974: 89]. Тацит сообщает, что германцы обкладывают могилу дерном (Germ. 27; там же об отсутствии обычая сооружать «тщательно отделанные и громоздкие надгробия» — упрек римским нравам, ср. [Тацит 1993: 437]). Имеется также свидетельство Ибн-Фадлана: «И вот... превратился корабль, и дрова, и девушка, и господин в золу, потом в мельчайший пепел. Потом они построили на месте этого корабля, который они вытащили из реки, нечто подобное круглому холму и водрузили в середине его большую деревяшку хаданга (традиционное толкование: «белого тополя». — Н. Г.), написали на ней имя этого мужа и имя царя русов и удалились...» Скандинавские археологические данные хорошо известны (см. [Лебедев 1985] с указанием литературы).

В тексте готской Библии для передачи греческих слов, обозначающих могилу, гробницу, надгробие, засвидетельствованы два исконных слова. Первое — *hlaiw* (ср. р. -а) к *μνηεῖον* 'гробница', *τάφος* 'надгробие' (также собир. *hlaiwasnos* (мн. ч. ж. р. -о) к *μνηεῖα*, *μνηατα* 'гробницы, могилы'). Второе — *aurahjons** (только дат. п. мн. ч.), встречающееся в Евангелии от Марка (Mr. 5. 2, 3, 5) при передаче гр. *ἐν τοῖς μνημασιν* 'в гробницах' (ст.-слав. во гробѣхъ), *ἐκ τῶν μνηεῖον* 'из гробниц'. Гот. *hlaiw* имеет германские соответствия в виде рун. *hlaiwa* (надпись из Вø), др.-англ. *hlāw*, *hlæw*, др.-сакс. *hlēwe* (дат. п. ед. ч.), др.-в.-нем. *hlêo*, мн. ч. *lêwir* 'могила, курган', а также рун. *hlaaiwiðo* (прет. 1 л. ед. ч. — надпись из Kjølevig) 'я похоронил', *h(l)aiwiðaz* (прич. II — надпись из Amle) 'похороненный, погребенный' и этимологизируется как производное от и.-е. **kley-* 'наклоняться', 'быть искривленным' с формантом -w- — ср. лат. *clivus* 'склон, холм', лит. *šlėivas* 'кривоногий'. В. Порциг восстанавливает и.-е. **kloiwo-*, указывая, что

основа **kley-* могла выступать в сопровождении других формантов — *-t-* и *-n-*. Исследователь отмечает, что употребление в германском континуант **kloiuros* и **kleita-* привело к размежеванию их значений, и считает, что слова, восходящие к и.-е. **kley-*, сами по себе не имеют никакого топографического предметного содержания. Глагольные образования, принадлежащие к группе производных этой основы, имеют значение 'облокачиваться, прислонять', а субстантивные обозначают сооружения из опирающихся друг на друга шестов. Таким образом, по мнению В. Порцига, только посредством переноса некоторые из этих образований стали выступать как названия 'косогора, склона' [Порциг 1964: 163—164]. Это указание весьма важно при реконструкции семантики гот. *hlaiw* и др., так как дает основание предполагать, что общегерм. **hlaiwa(-n)* служило обозначением некой закрытой деревянной постройки, а не кургана (искусственной насыпи) или холма (топографической реалии).

Семантика ст.-слав. **хлѣвъъ**, **хлѣвина**, являющегося заимствованием из германского [Stender-Petersen 1927; Фасмер 1971: 115], подтверждает это предположение. Ст.-слав. **хлѣвъъ**, **хлѣвина** (рус. *хлев*, укр. *хлів*, польск. *chlew*, чеш. *chlev*) означает 'помещение для скота' как небольшую деревянную закрытую постройку. Фин. *läävä*, заимствованное из русского, также означает 'сарай, амбар, хлев' [Lehmann 1986: 186].

На основании вышеприведенных данных славянских языков У. Леман делает вывод, что общегерм. **hlaiwa(-n)* служило обозначением помещения или постройки, частично расположенной под землей и включавшей в себя погребальную камеру. Археологическая реальность, привлекаемая в качестве иллюстрации, — погребальные камеры в курганах (ср. [Gimbutas 1970: 169]). Следует особо подчеркнуть, что **hlaiwa(-n)* не могло означать 'хозяйственную постройку (хлев, амбар и т. п.)'. Гот. *hlaiw* служит для передачи гр. *μνηεῖον* 'гробница', *τάφος* 'надгробие'. Соответствия в других германских языках также дают значения типа 'могила'. Итак, семантика гот. *hlaiw* может быть реконструирована в виде 'подземная срубная гробница'. Сооружение подобных построек засвидетельствовано для погребального обряда древних германцев (скандинавов) и славян и может считаться германо-славянской изопрагмой. Отметим

пока
тради
прол
рю
пали
слав
бако
юще
боку
С ко
кую,
ками
подр
ней
сруб
русс
его ж
кто
мерт
греб
дует
вещ
У Са
дани
анал
ся на
в ска
С
ную
вом
тым'
kai
1962
о Хё
ление
стере
ср. *lj*
'песн

показательные свидетельства текстов: для скандинавской традиции — описание погребения Дана Гордого (*Heimskringla*, пролог), а также описание в «Саге об Инглингах» кургана с дверью и тремя окнами, сооруженного для Фрейра: «Они насыпали большой курган и сделали в нем дверь и три окна», для славян — былина о Михайле Потоке (истолкование см. [Рыбаков 1988: 394] со ссылками на др. работы), где дано следующее описание погребения богатыря: «Выкопали могилу глубокую и великую... / И тут Поток Михайло Иванович / С конем и сбруею ратною / Опустился в тоё же могилу глубокую, // И заворачали потолком дубовым, / И засыпали песками желтыми...» Один из вариантов былины доносит такую подробность: «Делайте гробницу немалую, / Чтобы можно в ней двоим лежать, / Двоим лежать и стоя стоять». Подземная срубная гробница осмысливается как «жилище мертвеца». Сюжет русской былины построен на заключении между Михайлом и его женой, Марьей Лебедью Белою, договора, по которому тот, кто переживет своего супруга, должен быть погребен вместе с мертвым (по сравнению с реальной обстановкой языческого погребального обряда ситуация в былине «перевернута»: воин следует в могилу за женщиной). Марья оказывается живым мертвецом и вызывает из подземных недр «змеище-веретенище». У Саксона Грамматика содержится типологически сходное предание о двух друзьях — Асмунде и Асвиде, заключившими аналогичный договор. Мертвец в кургане воспрял и набросился на своего бывшего друга (ср. также аналогичную коллизию в сказке «Три змеиных листочка», записанной бр. Гримм).

Сложный предметный комплекс, включающий в себя срубную гробницу и курган, обозначается в древнеисландском словом *haugr* 'курган' — производным от и.-е. **kew-* 'быть согнутым' со значением 'холм', 'изгиб' в континуантах — ср. лит. *kai̯karas* 'холм', рус. *куча* и др. [Рокоту 1959: 588—592, Vries 1962: 210]. По исландским сагам («Сага о Греттире», «Сага о Хёрде и островитянах» и др.) четко прослеживается представление о неупокоенном мертвце-*draugr*, живущем в кургане и стерегущем свои сокровища. Курганы способны раскрываться, ср. *ljóð, er upr lauksk... haugarnir* [*Heimskringla* 1894: 19] — 'песнь, которой раскрывались... курганы' (пер. Н. Г.).

Следует отметить, что древнеанглийское слово *hlǣw*, как и др.-исл. *haugr*, выступает в памятниках в качестве обозначения как самой гробницы, так и искусственного холма-насыпи над ней. Контекст, описывающий погребение Беовульфа, гласит: *Geworhton þā Wedra lēode hlǣw on hlīdes nōsan sē wæs hēāh ond brād* (Beo. 3156—3157) — ‘сделали ведеры (гауты) курган на склоне-мысу, что был высок и широк’. Далее представлена картина погребальных воинских игр на кургане: *þā umbe hlǣw riodan... æðelinga bearn ealra twelfe* (Beo. 3170—3171) — ‘тогда вокруг кургана скакали верхом (мчались) из всех благородных отпрысков двенадцать’. Представляется возможным реконструировать для языка древнеанглийской поэзии эпическое сочетание *hlǣw & riodan* — ср. заговор от колотья (Ms. Harley 585; цит. по [Топорова 1996]): *hlūde wæran hy, lā hlūde, ðā hy ofer þone hlǣw riodan* — ‘шумны (звучны) они были, шумны, когда они над курганом скакали’. В данном заговоре, как и в некоторых других, речь идет о сверхъестественных «женах» (*wīf*; ср. *ofer ðe swene geodan* — ‘над тобой жены скакали’ в заговоре «девяти трав» — Ms. Harley 585), очевидно, валькириях — ср. их описание в заговоре: *mihtigan wīf hyra mægen beræddon and hy gyllende gāras sændon* — ‘мощные жены мощь свою испытывали и свои звенящие копья посылали’, а также *gīða* в применении к валькириям). Как видим, эпическая формула может иметь варианты: *umbe hlǣw riodan* — объезд кургана как ритуальное действие, совершаемое воинами-«тризниками», *ofer hlǣw riodan* — действие, характерное для сверхъестественных существ, нарушающих «земной чин» пространства (ср. в указанных заговорах: *ofer hlǣw* ‘над курганом/через курган’, *ofer land* ‘над землей’, *ofer wegbrāde* ‘над щавелем’), высвобождая тем самым некие магические потенции пространства и предмета.

Этимология гот. *aurahjons** показывает, что обычай устройства кургана был некогда актуален для готов. *Aurahjons** интерпретируется Т. фон Гринбергером как отглагольное образование от незасвидетельствованного **aurahjon* ‘погребать’, являющегося, в свою очередь, производным собир. **aurahein-* (-ei, как в гот. *bairgahei*) ‘песчаная почва’ < **aurahs*, восстанавливаемого

по аналогии с др.-исл. *aigr* 'глинистый'. В качестве источника указанных лексем исследователь предполагает общегерм. **aigi-* '(сырая) земля, почва' [Grienberger 1900: 36—37].

Гот. *aurahjons** сопоставимо с др.-исл. *aurr* 'глина, сырая земля, почва' (ср. др.-исл. *hulja aigi* 'хоронить'), др.-англ. *ēār*, *ēōr* 'земля (могильная)', др.-исл. *eurr* (ж. р.) < **aigi* 'песчано-галечная коса'. Н. Хайнерц, привлекая материал шведских диалектов, интерпретирует гот. **aurahjon-* (ед. ч.) как 'гравиевый или песчаный холм'. В качестве иллюстрации исследователь указывает на палеолитические погребения под такими насыпями, например, могильник в Эрингсдорфе под Веймаром [Heinertz 1932: 109—117]. Как кажется, палеолит в данном случае — излишне дальняя дистанция, лишаящая всякого смысла апелляцию не только к готскому, но и к общегерманскому состоянию. Более правомерно указывать в качестве «начала отсчета» на курганы середины — конца II тыс. до н. э., открытые в Верхней Австрии, Западной Германии и Голландии.

Я. Эндзелин, опираясь на данные балтийских языков, толкует гот. **aurahi-* как 'песчаная почва', 'песчаный холм' [Endzelin 1924: 110—128]. Дальнейшая этимологизация гот. *aurahjons** (< общегерм. **aigi-*) пока не дала результата. У. Леман считает безусловным сопоставление этого слова с др.-ирл. *īr* (род. п. *īire*) 'земля, почва', предложенное Ж. Вандриесом, ибо в данном случае труднообъясним вокализм основы. Сближение *aurahjons* с русск. *оврагъ* [Буслаев 1848: 99] у М. Фасмера отвергнуто как ложная этимология [Фасмер 1971: 115—116]. Возможно, наиболее перспективна версия, отраженная в словаре В. Н. Топорова: др.-прусс. **{aig-}* (при сравнении с рядом балтийских гидронимов) сопоставлено с др.-исл. *aigr*, др.-англ. *ēār*, др.-инд. *var*, гр. *ὄρου* (с отсылкой к Р. Траутману и др. см. [Топоров 1975: 160—161]).

Н. Ючек противопоставляет гот. *hlaiwasnos* готскому *aurahjons**, считая, что первое означает 'курганы', а второе 'плоские могилы, гробницы' [Üçok 1938: 18—19]. Вслед за У. Леманом повторим, что такое толкование неправомерно. Как было показано выше, *hlaiw* (*hlaiwasno*) служит обозначением 'подземной срубной гробницы', а *aurahjons** имеет исконное значение типа 'песчаные или земляные насыпи',

‘курганы’. Возможно, что *aurahjons** служило обозначением насыпи над срубными гробницами — *hlaiwa* или *hlaiwas-**nos* (хотя в конечном счете нельзя исключить и гипотезы о диалектных различиях). Типологическая параллель: гот. *aurahjons** — *желты пески* русского эпоса, формула-обозначение могильной земли.

Вопрос о том, какие именно реалии обозначались словами, континуантами общегерм. **hlaiwa(n)*, **haug-*, **aur-* и т. д., разными племенами в определенные исторические периоды, в принципе остается открытым (ср. др.-в.-нем. *hleō* ‘гробница, могила’ > ‘насыпь’ > ‘холм’), однако при его постановке следует учитывать то обстоятельство, что пределом семантической реконструкции является определение исконного значения и раскрытие внутренней формы слова, суммирующей разные векторы. Потому нельзя не согласиться со словами Э. Бенвениста о языке как «стабильности в недрах меняющегося общества, той постоянной, которая объединяет все расходящиеся действия» [Benveniste 1974: 94—95, цит. по: Цивьян 1990: 31].

Литература

I. Источники

Жития святых 1952 — Жития святых. Мюнхен, 1952. № 5. Ноябрь.

Иордан. О происхождении и деяниях гетов (*Getica*) / Пер., вступ. ст., коммент. Е. Ч. Скржинской. М., 1960.

Круг Земной 1980 — Снорри Стурлусон. Круг Земной / Изд. подгот. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980.

Тацит 1993 — Тацит Корнелий. Сочинения: В 2 т. Т. 1. Анналы. Малые произведения. М., 1993.

Die gotische Bibel / Hrsg. von W. Streitberg. Heidelberg, 1919, 1928. Bd. I—II.

Heimskringla 1894 — Heimskringla. Noregs konunga sögur af Snorri Sturluson, udgivne för samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Finnur Jónsson. København, 1894.

Heliand und Genesis / Hrsg. von E. Sievers. Halle/Saale — Berlin, 1935.

II. Научная литература, словари

Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995.

Буслаев 1848 — Буслаев Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык: Магист. дисс. М., 1848.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 кн. Тбилиси, 1984.

Древности... 1982 — Древности эпохи Великого переселения народов. М., 1982.

Ковалевский 1956 — Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956.

Лебедев 1985 — Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе. Л., 1985.

Порциг 1964 — Порциг В. Членение индоевропейской языковой области. М., 1964.

Рыбаков 1988 — Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988.

Стеблин-Каменский 1980 — Стеблин-Каменский М. И. «Круг Земной» как литературный памятник // Снорри Стурлусон. Круг Земной / Изд. подгот. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980. С. 591—597.

Тиханова 1976 — Тиханова М. А. Следы рунической письменности в черняховской культуре // Средневековая Русь. М., 1976. С. 11—17.

Топоров 1975 — Топоров В. Н. Прусский язык: Словарь: А—D. М., 1975.

Топоров 1983 — Топоров В. Н. Древние германцы в Причерноморье: результаты и перспективы // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983. С. 227—263.

Топорова 1996 — Топорова Т. В. Язык и стиль древнегерманских заговоров. М., 1996.

Фасмер 1971 — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Т. 3. М., 1971.

Цивьян 1990 — Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

Щукин 1967 — Щукин М. Б. О трех датировках черняховской культуры // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 112. М., 1967. С. 7—13.

Benveniste 1974 — Benveniste E. Structure de la langue et structure de la société // Benveniste E. Problèmes de linguistique générale. II. P., 1974. P. 94—95.

Bezzenberger 1874 — Bezzenberger A. *Awistr* und **nawistr* // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. 1874. Bd. 22. S. 276—278.

Bloşiu 1969 — Bloşiu C. O inscripție runică descoperită în necropola din secolul al IV-lea de la Leţcani-Jaşi // Memoria antiquitatis. I. Piatra Neamţ, 1969. P. 167—180.

Endzelin 1924 — Endzelin J. Germanisch-baltische Miscellen // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. 1924. Bd. 52. S. 110—128.

Feist 1939 — Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. 3. Aufl. Leiden, 1939.

Gimbutas 1970 — Gimbutas M. Proto-Indo-European Culture: The Kurgan culture during the fifth, fourth and third millennia B.C. // Indo-European and Indo-Europeans. Papers presented at the third Indo-European Conference at the Univ. of Pennsylvania / Eds. G. Cardona, H. M. Hoenigswald, A. Sehn. Philadelphia, 1970. (Haney Foundation Ser. 9). P. 155—197.

Glob 1969 — Glob P. V. The bog people: Iron-age man preserved. Ithaca; N. Y., 1969.

Glob 1974 — Glob P. V. The mound people. Danish bronze-age man preserved. Ithaca; N. Y., 1974.

Grienberger 1900 — Grienberger Th. von. Untersuchungen zur gotischen Wortkunde. Wien, 1900. (SÖAW. Philos.-hist. Kl. Bd. 142. Abh. 8).

Heinertz 1932 — Heinertz N. O. Gotische Etymologien // Indogermanische Forschungen. 1932. Bd. 50. S. 109—120.

Helm 1953 — Helm K. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. II. Heidelberg, 1953.

Ioniță 1972 — Ioniță I. Probleme der Sintana de Mures-Černjachovkultur auf dem Gebiete Rumäniens // Studia Gotica. Stockholm, 1972. S. 101.

Krause 1969 — Krause W. Die gotische Runeninschrift von Leţcani // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. 1969. Bd. 83. H. 1. S. 153—161.

Lehmann 1986 — *Lehmann W. P.* A Gothic Etymological Dictionary. Based on the 3d ed. of *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache* by Sigmund Feist. Leiden, 1986.

Mitrea 1972 — *Mitrea B.* Die Goten an der unteren Donau — einige Probleme im III—IV. Jahrhundert // *Studia Gotica*. Stockholm, 1972. S. 94.

Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I—II. Bern; München, 1959.

Stender-Petersen 1927 — *Stender-Petersen A.* Slavisch-germanische Lehnwortkunde. Göteborg, 1927.

Üçok 1938 — *Üçok N.* Über die Wortgruppen religiösen und weltanschaulichen Inhalts in Ulfilas Bibelübersetzung. Heidelberg, 1938.

Vries 1962 — *Vries J. de.* Altnordisches etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Leiden, 1962.

Wilson 1981 — *Wilson D.* Sverige — England // *Vendeltid*. Stockholm, 1981. S. 212—218.

Сокращения

I. Тексты Нового Завета

Мф. — Евангелие от Матфея

Мр. — Евангелие от Марка

Лк. — Евангелие от Луки

Ин. — Евангелие от Иоанна

1 Кор. — Первое Послание к Коринфянам

1 Тим. — Первое Послание к Тимофею

II. Древнеанглийские памятники

Beo. — Beowulf Беовульф

III. Древнесаксонские памятники

Hel. — Heliand Хелианд

IV. Латинские памятники

Germ. — Germania Германия

Get. — Getica Гетика

V. Греческие памятники

Bell. Goth. — De bello Gothico Война с готами

ОПЛАКИВАНИЕ В ДРЕВНЕГЕРМАНСКОМ ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ: К РЕКОНСТРУКЦИИ РИТУАЛА И ТЕКСТА

Оплакивание покойника занимает важное место в погребальном обряде большинства архаических традиций, как индоевропейских, так и неиндоевропейских, и представляет собой этнографическую универсалию [Фрэзер 1989]. В славянской, балтийской и некоторых других традициях оплакивание подразумевает наличие и исполнение особого устного поэтического текста — плача (причитания) [Барсов 1872; Свенцицкий 1912; Зеленин 1991; Mahler 1935; Durič 1940; Десницкая 1970: 76—78; Nenola-Kallio 1982; Невская 1993]. Древнегерманский ритуал оплакивания известен лишь по фрагментарным или косвенным данным, а плачи не получили письменной фиксации. Тем не менее это не означает отсутствия или незначительной роли плача как устного текста в погребальном обряде древних германцев. Имеются данные исторических источников и поэтические тексты, дающие наглядное представление о таких плачах.

Прежде чем обратиться к анализу данных, целесообразно определить сущность и назначение плача как обрядового текста по известным славянским, балтийским и типологически сходным с ними фактам.

Плачи по покойнику считаются необходимым элементом погребального обряда [Зеленин 1991: 355]. Е. В. Барсов так определил феномен древнего погребального плача: «Из среды народа выступают личности, которые еще долго являются носителями древней погребальной причеты, известные под именем плакальщиц или воплениц (в восточнославянской традиции плачи исполняют исключительно женщины — см. [Зеленин 1991: 355]. — Н. Г.)... они пользуются едва ли не священным уважением в народе... Вопленицы живо усвоят,

сохраняют и преемственно передают друг другу формы и отчасти содержание древней священной причеты... Вопленица по преимуществу является истолковательницей семейного горя... Чем богаче ее запас готовых оборотов и древних эпических образов..., тем умильнее и складнее ее причитания, тем большим она пользуется влиянием и уважением среди народа. Отдать последний долг умершему собираются иногда целые селения, а потому мы не вполне определим значение вопленицы, если будем представлять ее истолковательницей чужого горя; влияние ее шире: она объявляет во всеуслышание нужды осиротевших и указывает окружающим на нравственный долг поддержки, она поведает... правила жизни, открыто высказывает думы и чувства, симпатии и антипатии, вызываемые таким или другим положением семейной или общественной жизни» [Барсов 1872: предисл.]. Итак, русский фольклорист XIX в. выделил наиболее существенные черты древнего плача: 1) воздание почестей умершему; 2) объявление нужд осиротевших; 3) воплощение в эпических формулах.

А. В. Десницкая, исследовавшая причитания горцев северной Албании («этого заповедника древних традиций»), указала на следующие важные типологические особенности плача: текст причитания импровизируется корифеем применительно к ситуации, но по определенной схеме и на материале речевых формул. Остальные участники обряда поддерживают корифея воплями и жестами (телодвижениями). «Синтактико-стилистические и лексико-семантические особенности языка эпической поэзии и похоронных причитаний во многом сходны. По-видимому, в исполнении причитаний относительно большую роль играет момент импровизации на материале готовых формул по стандартным схемам» [Десницкая 1970: 76]. По мнению исследовательницы, типичная модель причитания состоит из формулы-зачина, варьируемого основного текста и заключительных восклицаний, переходящих в громкое рыдание [Десницкая 1970: 76].

Говоря о плачах у славян или балтов, следует иметь в виду, что эта принадлежность архаического погребального обряда с распространением христианства могла оцениваться духовенством как языческая (ср. запреты Стоглава и борьбу с обычаем

оплакивания в Литве, известную по отчетам визитации приходов, проповедям и пасторальным дневникам иезуитов — [Гедрене 1983]), но, в отличие от колдовства и т. п., имела неизменно положительную оценку в народе.

Плач-текст как реалья погребального обряда представляется вербальным эквивалентом снаряжения покойника. Л. Г. Невская определяет причитание как «вербальный код обряда, изо-семантический смыслу обряда в целом и составляющий единую парадигму с другими кодами» [Невская 1993: 3]. Плач призван явить картину горя, скорби, непоправимого ущерба — и не для того, чтобы сломить живых, а для того, чтобы поведать мертвому, насколько он ценим и почитаем. Здесь, как и на других уровнях погребального обряда, реализуется концепция «престижной траты» (см. [Бенвенист 1995]), показательного ущерба во имя умершего.

Важная черта славянских и балтийских (ср. также балтофинские данные: [Nepola-Kallio 1982: 46—48]) плачей — прямое обращение к умершему, его «окливание» (надмогильные плачи на Радуницу называются «окличками», а обычай окливания мертвых порицается в Стоглаве). «Плачи основаны на предположении, будто покойник может услышать всё, что ему говорится» [Зеленин 1991: 354]. Из этого следует, что плач — обрядовый текст, призванный осуществить общение умершего с живыми, точнее — открыть возможность правильного, упорядоченного общения, регламентировать посмертные отношения (ср. наименование умершего «гостем», т. е. «своим чужим» — [Невская 1993: 8]). Но, как известно, содержание плача не исчерпывается простым обращением к умершему и призыванием его. Плач имеет двойную адресацию — к умершему и к живым, собравшимся на похороны, а иногда и шире — ко всему миру умерших и ко всему миру живых: «Если умирает ребенок, ранее умерших родственников просят оказать ему покровительство» [Невская 1993: 8]. Плач — словесное воплощение погребальных *rites de passage*, задающих образец и устанавливающих меру взаимопроникновения и взаимодействия миров и общностей.

Плач императивен. Но, в силу указанных обстоятельств, следует говорить о двойном или, точнее, двунаправленном

императиве, так как обращение к мертвому и сообщение о живых неразрывно связаны. Вместе с тем плач — не заговор и не обрядовая фраза (см. [Седакова 1983]). Будучи всецело направлены на осуществление магического акта, заговор и обрядовая фраза могут и должны прилагаться к каждому, и если даже имярек поименован, имя здесь — не примета личности, а указание направленности магического акта, гарантия его исполнения. Итак, заговор («оказиональный обряд» по определению Н. И. Толстого) и обрядовая фраза («ключ» погребального обряда — [Седакова 1983]) безличны и внеличны. Плач же как приношение конкретному умершему, пусть не поименованному, но исчерпывающе определенному в тексте (муж, писарь, староста, девушка), при всей обусловленности эпическими приемами и формулами более обращен к личности и личному. Разумеется, ровно настолько, насколько это возможно на данном этапе традиции: памятуя размышления М. И. Стеблин-Каменского о коллективной индивидуальности [Стеблин-Каменский 1978], можно отметить, что плач воплощает именно этот тип осознания индивидуального.

Характерная черта осознания плача в традиции — представление о его неотменимости. «В прошлом для русского человека, как и для православного серба, оставить неоплаканным покойника было так же недопустимо, как и не предать его земле», — отмечает Н. И. Толстой [Толстой 1995: 465] в штудии, посвященной «скрытому плачу» по покойнику. Сопоставленные исследователем русская сказка о Шибарше, зафиксированная в XVIII в., сказка о воре Сеньке Малом у А. Н. Афанасьева и др. и сербская сказка о хайдуке повествуют о хитрости, предпринятой ради оплакивания вора вопреки запрету. Н. И. Толстой подчеркивает, что Шибарша (хайдук) предпочитает отрезать голову своему дяде (или другому хайдуку), нежели оставить его тело «без обязательного голошения и плача» ([Толстой 1995: 465]; там же приведен болгарский анекдот-быличка, по которому вдова злого мужа уговаривает соседку за торбу муки совершить оплакивание и та причитает на могиле: «Я бы не пришла тебя оплакивать, да больно мне плохо без соли и муки»). И здесь славянские данные можно соотнести с германскими. В *Getica* Иордана содержится ценное свидетельство о готском

обряде плача над умершим. В битве на Каталаунских полях пал везеготский король Теодорид. Его вынесли с поля битвы, «почтенного песнопениями на глазах у врагов... Виднелись толпы готов, которые воздавали почести мертвецу неблагозвучными, нестройными голосами тут же, в шуме битвы. Проливались слезы, но такие, которые приличествуют сильным мужам... Пронесли тело великого короля со всеми знаками отличия» (Get. 214). То, что готы исполняли погребальную песнь прямо «в шуме битвы», указывает на исключительную важность, неотменимость оплакивания умершего по представлениям древних германцев.

Примечательно указание на «нестройность, неблагозвучность» как на специфическую особенность исполнения песнопений-плачей. Рассмотрим в связи с этим такие готские слова, как *gaipon* и *hiufan*.

Для передачи понятия 'оплакивание умершего', 'плач над покойником' в церковноготских текстах засвидетельствовано несколько исконных слов: *gaipon* к $\pi\epsilon\nu\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ 'оплакивать' и $\theta\rho\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ 'петь погребальный плач-френос' (Лк. 6. 25; Лк. 7. 35); *hiufan* к $\epsilon\theta\rho\eta\iota\sigma\kappa\alpha\mu\epsilon\nu$ 'оплакивать (умершего)' и в виде глоссы к *gaipon* (Лк. 7. 32); *flokan* к $\kappa\acute{o}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ 'оплакивать' (Лк. 8. 52); ср. также *qainon* к $\kappa\acute{o}\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, $\pi\epsilon\nu\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ (Мф. 11. 17; 9. 15; 2 Кор. 12. 21 — синоним к *gaipon* и *hiufan* с не вполне проясненными коннотациями (возможно, вновь следует указать на «проблему готского перевода Евангелия от Луки»; к этимологии *qainon* см. [Lehmann 1986: 275]: "no clear cognates outside Germanic"). При этом перечисленные готские слова имеют семантику (предварительно определяемую по греческим коррелятам), отличную от гот. *gretan* (кр.-гот. *kriten*) 'плакать' или *tagrian* 'прослезиться'. Гот. **gaipoþus* (засвидетельствовано в вин. п. ед. ч. — *gaipoþu*, что является конъектурой к *gaipoþa* — 2 Кор. 7. 7) коррелирует с гр. $\acute{o}\beta\iota\tau\mu\acute{o}\varsigma$ '(надгробный) плач; скорбь' и призвано передавать коллективное выражение скорби (в контексте 2 Кор. 7. 7 речь идет о скорби учеников ап. Павла). У. Леман возводит *gaipon* (слаб. глаг. 2) к общегерм. ономаатопозитическому **gaw-*, выступающему в сопровождении различных формантов — ср. др.-исл. *gaufa* 'лай', др.-англ. *gēāf* 'насмешка', др.-исл. *gaula* 'вой (собаки)', *geuja* 'лаять,

осмеивать', др.-англ. *gōian* 'рыдать, всхлипывать', др.-исл. *gaula* 'лепетать; хвастать', нов.-дат. *guiten* 'лаять', нов.-нем. диал. *kaizen* 'лаять'. Леман считает возможным лишь предположительно сопоставить общегерм. **gaw-* с и.-е. **ghew-* 'знять, зевать' [Рокоту 1959: 449; Lehmann 1986, 152]). Гот. *hiufan* (силън. глаг. V), равно как и др.-англ. *heōf(i)an*, др.-сакс. *hioban*, др.-в.-нем. *hiufan*, *hiuban* (+ *-r-* — др.-исл. слаб. глаг. *hiúfra*) 'оплакивать', сопоставляется исследователями с и.-е. **kaw-* (с формантом *-p-*) — ср. др.-инд. *kāuti* 'кричать', гр. κῶκῶ 'кричать, выть', лит. *kaūti* 'выть', русск. диал. *кукать* (ср. также рус. *кукушка*), лит. *pakti-kova* 'сова', др.-в.-нем. *hūwo* 'сова' [Lehmann 1986, 185].

Итак, гот. *gaunon* и *hiufan* могут свидетельствовать, что манера исполнения надгробного плача характеризовалась повышением тона (выкрики) и намеренной протяжностью. С этим согласуется и применение в древнеанглийских памятниках к описанию погребального обряда такой лексемы, как *wōp* (м. р.), известной в значениях 1) 'воплъ, крик' и 2) 'воплъ скорби, оплакивание, сетование, плач' [Bosworth, Toller 1976: 1264]. Ср. такие примеры, как *wōre besingan* (Gu. 517 и др.), *wot and wōp*. Это слово применяется к оплакиванию Христа: *His mōderes wōp and þe oðres Maries*. Др.-англ. *wōp-lēōp* глоссирует лат. *tragoediam* [Bosworth, Toller 1976: 1264].

Однако гот. *gaunon* (*gaunopfus**) и *hiufan*, как показывает их сопоставление с лексемами других древнегерманских языков, в применении к реалиям погребального обряда отнюдь не означали «воя» как простого издавания протяжных криков. Показательна семантика др.-сакс. *hioban*, раскрывающаяся в эпических формулах «Хелианда» (здесь и далее использован перечень Э. Зиверса): ср. *hofni sitian* (Hel. 4069) 'воем пожалобиться' (вариант — *hofni, wōri sitian* 'воем, воплем пожалобиться') в эпизоде воскрешения Лазаря, где сообщается, что именно сказала своим "hofni" Мария. Др.-англ. *wōre swīðan* 'воплем сказать' (Gen. 996 и др.) также указывает на вербальное оформление плача.

Формула, синонимичная др.-сакс. *hofni sitian* — *gorn-word sprecan* 'горестные слова говорить' (Hel. 4590, 4747), ср. др.-англ. *gnorn-word* 'горестное слово' и *(be)gnornan* 'скорбеть,

оплакивать', также 'роптать' (*fela gnorniaþ* как глосса к *tur-murabunt* — [Bosworth, Toller 1976: 482]). Имеются и такие обороты, как *gornwordun sprecan filu hriuuiglīco* (Hel. 4747), *sprecan wordo filu hriuuiglīco* (Hel. 3690). Указание на «слова» и «говорение» позволяет считать древнегерманский плач определенным типом текста. Следует также отметить, что др.-сакс. *sprecan*, в отличие от *seggian*, имеет значение 'разговаривать', т. е. предполагает возможность обращения или диалога.

В строфах «Беовульфа», описывающих погребение героя, дважды употреблено слово *gyd* (компози́ты *gīōmor-gyd* и *word-gyd*). Это слово, известное в формах *gid*, *gidd*, *giedd*, *gyd*, *gydd*, *ged*, на основе различных контекстных употреблений истолковано у Босворта и Толлера как 1) 'песнь, баллада (*lay*), поэма' [Bosworth, Toller 1976: 474], ср. *cūð gyddum* 'известный из песен (сказаний)' (Beo. 151). Второе значение снабжено пояснением: «Поскольку древнеанглийские или саксонские пословицы, загадки и частные речи были, главным образом, метрическими, а их исполнители были бардами — речь, сказание, проповедь, пословица, загадка» — ср. *on gydde* 'в пословице' [Bosworth, Toller 1976, 474]. На наш взгляд, в данном случае, как и во многих подобных, следует предполагать не полисемию, а синкретическую семантику древнего слова и интерпретировать *gyd* как 'поэтический текст устной традиции'. Применительно к конкретным случаям может актуализироваться то или иное значение единого семантического комплекса — 'песнь', 'сказание', 'пословица', 'загадка'. Таким образом, композиции *gīōmor-gyd* 'скорбная песнь' (Beo. 3150) и *word-gyd* 'словопеснь, словосказ' (Beo. 3173) характеризуют погребальный плач именно как поэтический текст.

Представляется, что рассмотренные выше особенности исполнения центрального текста погребального обряда, благодаря которым этот текст и определяется в разных языках как «плач», «воплъ», обусловлены стремлением представить слово в виде акта. Поэтический текст уже стоит вне рамок обыденного (хотя и может вторгаться в повседневность как «власть имущее» — ср. др.-англ. *gyd* 'пословица'), а подчеркнута специфическая манера исполнения, строго закреплённая за единственной ситуацией, поднимает его ступенью выше. Потому надгробный плач,

и в др
де все
плача

О
(прич
ные в
бургс
Скил
себе
обряд
[Girva
кая р
(ср. д
позво
аутен
ние о
ну оп
учить
читан
чет, к
вопло

На
3150
между
бранн
3171).
пывак
звояк
в древ
альном
тексте
ванном
лексем
качест
чением
делени
ритуал
tēōwle

и в древнегерманской традиции представляющий собою прежде всего текст, неизменно осознается как действие, а исполнение плача — как действие.

Обратимся к реконструкции структуры и семантики плача (причитания) у древних германцев. Весьма показательны данные второй части «Беовульфа» (Beo. 3150—3183) и «Финнсбургского эпизода» (плач Хильдебург); ср. также погребение Скильда и скорбь по Эскхере. Однако необходимо отдавать себе отчет в том, что поэт «Беовульфа» описывал обычаи и обряды языческой древности на основе данных традиции (ср. [Girvan 1971: 32—33, 37]), сознательно или невольно опуская ряд деталей. Вместе с тем общая достоверность данных (ср. дополнения Р. Брюс-Милфорда у Р. Джервена) все же позволяет привлекать указанный эпизод, трактуя его не как аутентичный текст древнеанглийского плача, но как сообщение о таковом. С тех же позиций следует рассматривать и сцену оплакивания в «Финнсбургском эпизоде». Тем не менее, учитывая наблюдения А. В. Десницкой над албанскими причитаниями, можно предполагать, что древнегерманский причет, как и древнегерманский героический эпос, находил свое воплощение в эпических формулах.

Наиболее примечательным фактом в «Беовульфе» (Beo. 3150 и сл.) является распределение функций плакальщиков между старухой (*gēō-tēōwle* — Beo. 3150) и двенадцатью избранными дружинниками (*æðelinga bearn ealra twelfe* — Beo. 3171). Как кажется, образ *gēō-tēōwle* еще не получил исчерпывающей интерпретации. Тем не менее имеются данные, позволяющие судить как о месте и роли подобного персонажа в древнегерманском погребальном обряде, так и о концептуальном осмыслении этой фигуры. О том, что в указанном контексте «Беовульфа» речь идет именно о ритуально маркированном персонаже, может свидетельствовать сама структура лексемы *gēō-tēōwle* (*īū-tēōwle* ж. р.) — композита, где в качестве определяемого компонента выступает основа со значением 'девушка' ('старуха', букв. 'давно-дева'). Такое определение старухи может быть истолковано как указание на ритуальную чистоту данного персонажа и особую связь *gēō-tēōwle* и девушек в ритуале.

В известном описании похорон знатного руса, данном очевидцем — арабским путешественником X в. Ахмедом Ибн-Фадланом (к проблеме этнической идентификации русов см. [Лебедев 1985: 224 и сл.]) — сообщается о приготовлениях к добровольному жертвоприношению девушки — наложницы руса: «И пришла старуха женщина, которую называют „ангел смерти“, и разостлала на скамье подстилки... (далее о стеганых матрацах и византийской парче. — Н. Г.) И она руководит обшиванием его (корабля. — Н. Г.) и приготовлением его, и она убивает девушек. И я увидел, что она ведьма большая и толстая, мрачная» [Ковалевский 1956, 143]. Далее Ибн-Фадлан описывает, как обрекая себя в жертву девушка «видит» потусторонний мир: ее подводят к каким-то заранее воздвигнутым воротам, сооруженным возле приготовленного костра, трижды поднимают над воротами в лучах заходящего солнца, она же заглядывает вниз, где сидит пышно наряженный покойник. При этом девушка приносит в жертву курицу и говорит, что видит своего отца и мать (в первый раз), всех своих умерших родственников (во второй раз) и, наконец, своего господина, сидящего «в красивом, зеленом саду» с мужами и отроками и зовущего ее. «Так ведите же меня к нему!» — заключает девушка. Не исключено, что старуха-колдунья, руководившая обрядом, применяла в отношении обреченных на смерть девушек гипноз или наркотические средства, так как Ибн-Фадлан не без удивления подчеркивает, что девушка выглядела спокойной и радостной. Видение девушки и совершаемый ею обряд справедливо сопоставляются с некоторыми деталями повествования Саксона Грамматика о Хадинге (петуху отрывают голову и бросают через стену «в иной мир»; птица оживает и кукарекает) и включаются в комплекс древних представлений о «переправе в иной мир», «дороге в Хель» (см. [Ellis 1968]). Сведения Ибн-Фадлана могут быть сопоставлены с данными о жертвоприношении петуха в «Великих курганах» Уппсалы, сооруженных в эпоху Великого переселения народов и последующие столетия [Stenberger 1977: 349—353; Лебедев 1985: 33—37] и отличающихся, таким образом, наиболее архаическими реалиями погребального обряда.

В
прямо
«анге
и кон
gippa
Getica
Н. Г.
дарих
держ
обнар
сколь
на ро
их по
geque
(fugat
бродя
духи
с ним
чала с
понят
ружия
По
легенд
зять э
ром, п
Иорда
общае
всей о
дания.
призва
людей,
ми...»
ряда ве
рия Ге
Get. 12
ческой
равно к
жить, ч

В качестве важной культурной параллели, а возможно, и прямого соответствия описанной у Ибн-Фадлана старухе — «ангелу смерти» следует указать на образ готских **haliurunpas* и концепт, передаваемый этой лексемой. Готское слово **haliurunpas* (мн. ч.) приводится Иорданом в следующем контексте *Getica*: «Из древних преданий мы узнаем, как они (гунны. — Н. Г.) произошли. Король готов Филимер, сын великого Гадариха, после выхода с острова Скандзы, пятым по порядку держал власть над гетами, и... вступил в скифские земли. Он обнаружил (*reperit*) среди своего племени (*in populo suo*) несколько женщин-колдуний (*magas mulieres*), которых он сам на родном языке называл галиуруннами (*haliurunpas*). Сочтя их подозрительными (*suspectas*), он прогнал их далеко (*longeque*) от своего войска и, обратив их таким образом в бегство (*fugatas*), принудил блуждать (*errare*) в пустыне. Когда их, бродящих по бесплодным пространствам, увидели нечистые духи (*spiritus imundi*), то в их объятиях соитием смешались с ними и произвели то свирепейшее племя, которое жило сначала среди болот, — малорослое, отвратительное и сухопарое, понятное как некий род людей лишь в том смысле, что обнаруживало подобие человеческой речи» (*Get.* 121—122).

По всей очевидности, данный рассказ представляет собою легенду о происхождении гуннов, призванную опорочить и унижить этот народ. Легенда эта была распространенной — недаром, по замечанию Е. Ч. Скржинской [Скржинская 1960], Иордан счел нужным пояснить: “*ut refert antiquitas*” (‘как сообщает древность’), т. е. либо древние книги (коих у готов, по всей очевидности, не было), либо, что вероятнее, древние предания. Как ни толковать гот. **haliurunpas*, ясно, что легенда призвана упорочить «образ врага», представив гуннов как полулюдей, чей род берет начало там, «где ведьмы тешатся с чертями...» Это антигуннское предание не было забыто в течение ряда веков: так, оно повторено в *Dialogus miraculorum* Цезария Гейстербахского (XIII в.). Другая особенность контекста *Get.* 121—122 — полная неопределенность в отношении этнической принадлежности ведьм-**haliurunpas*. Текст оригинала, равно как и перевод Е. Ч. Скржинской, позволяет предположить, что Филимер обнаружил ведьм среди своего племени, т. е.

среди готов. Л. Н. Гумилев в связи с этим замечает, что свое родное племя Филимер знал с детства и ему не было нужды «обнаруживать» среди готов каких-либо подозрительных лиц ([Гумилев 1993: 203] с неточностью в передаче слова *haliurunnas*), а потому, по мнению исследователя, *porulus* должно в данном случае означать покоренный Филимером народ, то есть скифов. Тогда речь должна идти о неких скифских ведьмах, коих Филимер «на своем родном языке» называл **haliurunnas*. Однако в контексте скандинавских данных (ср. сообщения саг «Круга Земного» о колдунах) противостояние Филимера и колдуний не выглядит необычным.

Таким образом, ничто не мешает считать упомянутых Иорданом *magas mulieres* готскими, а не скифскими колдуньями, хотя разные версии об их этнической принадлежности могут предоставлять разные возможности интерпретации образа. В любом случае обозначение неизвестных колдуний готским словом делает необходимым рассмотрение германских данных. Слово **haliurunnas* трактуется в тексте не как результат индивидуального словотворчества Филимера, а как слово «родного языка», удачно примененное к случаю. И потому вне зависимости от этнической принадлежности колдуний, прогневивших Филимера, дальний план занимают готские **haliurunnas*.

Оспаривать отнесение слова **haliurunnas* к германскому лексическому фонду нет причин. Трудность состоит в другом: при этимологизации гот. **haliurunnas* допустимо привлечение не одного, а двух рядов германских параллелей — производных общегерм. **rūpō-* 'тайна, тайное совещание, таинственный шепот', 'рунический знак' и производных общегерм. **rinpan* 'бежать, мчаться'. Первый ряд версий был выдвинут исследователями конца XIX — первой половины XX в. (см. [Feist 1939: 240]) и основывается на допущении, что готское слово, приводимое Иорданом, при записи испорчено и требует существенной корректировки. Так, К. Мюлленхоф в Моммзеновом издании Иордана истолковал указанное слово как 'руна (тайна) Хель', сведя письменно засвидетельствованное *-runnas* к гипотетическому **-runa* (см. [Scardigli 1964, 84]). Сравнение с др.-в.-нем. *holzrûna* 'колдунья', проводимое некоторыми исследователями [Feist 1939: 240], приемлемо лишь при

игнорир
ва. Равн
собствен
версия
[Скржи
Всле
ний отр
позита
реблени
**halja-*
(вм. **b*
digli 196
Второй
тируется
мчаться
чение 'т
ср. гот.
П. Ска
шамани
шимися
в Хель»
лемой у
можем
альной
ся, что
скандин
сматрив
ские и ис
сравнива
мин «ша
носителя
ции. Воз
ский язык
традиции
оригинал
Приз
В. Леман
но исклю

игнорировании фонетического облика донесенного *Getica* слова. Равным образом привлечение в качестве параллели имени собственного (?) *Albruna*, сообщаемого Тацитом (*Germ.* 8 — версия Я. Гримма) или др.-в.-нем. *alrûna* (н.-нем. *Alraune* см. [Скржинская 1960: 270]) находится в русле той же тенденции.

Вслед за П. Скардильи и У. Леманом мы не видим оснований отрицать связь первого компонента рассматриваемого композита **haliu-* с гот. *halja* (ж. р. -о) 'Хель' (в исконном употреблении). П. Скардильи полагает, что форма **halju-* (вм. **halja-*) вполне возможна в композитах — ср. гот. *broþrulubo* (вм. **broþra-*) и не должна подвергаться корректировке [Scardigli 1964: 85]; поддержано У. Леманом [Lehmann 1986: 174]. Второй компонент композита **haliurinna* (ед. ч.) интерпретируется П. Скардильи как производное от гот. *rinnaþ* 'бежать, мчаться'. Гот. **haliurinna* должно, таким образом, иметь значение 'та, кто мчится в/из Хель' (к вопросу об окончании ж. р. ср. гот. *giba* < общегерм. **geþō* и др. см. [Гухман 1958: 80]). П. Скардильи в соответствии со своей концепцией «готского шаманизма» считает готских **haliurinnas* шаманками, общавшимися с духами и владевшими искусством «переноситься в Хель» [Scardigli 1964: 84 и сл.]. Мы считаем вполне приемлемой указанную лингвистическую интерпретацию, однако не можем согласиться с предложенной исследователем концептуальной трактовкой образа ведьм-**haliurinnas*. Представляется, что в связи с темой приватной магии у готов (равно как и скандинавов эпохи викингов) проблема шаманизма может рассматриваться лишь при выяснении генезиса явления. Норвежские и исландские колдуны, описанные в сагах, могут быть лишь сравниваемы с шаманами, но не приравниваемы к ним, ибо термин «шаман» — не синоним слова «колдун», но обозначение носителя определенной мировоззренческой и культовой традиции. Возможно, что германская приватная магия, как и германский языческий культ, некогда усвоила ряд реалий указанной традиции, однако нет оснований сводить все многообразие оригинальных форм в синхронии к «шаманизму».

Признавая все преимущества версии П. Скардильи — В. Лемана как наиболее экономного решения, нельзя совершенно исключать возможности соотнесения второго компонента

компози́та **haliurinnas* с общегерм. **rūnō-* 'тайна, тайное со-
вещание, таинственный шепот'. Следует лишь изменить харак-
тер сопоставлений. Тацитова *Albruna* (женщина, которой
«в древности» поклонялись германцы), др.-в.-нем. *holzrûna*
'колдунья, ведьма' и *alrûna* 'ведьма, демоническое существо' ук-
ладываются в общую схему *N + rūna*, где *rûna* явно имеет зна-
чение 'женщина-прорицательница, колдунья' (в позднейшем
осмыслении — 'ведьма'), ибо выступает в традиции в непосред-
ственной связи с этим образом, а *N* (субстантивный эпитет типа
alb- 'альб, эльф', *holz-* 'дерево', *al-* 'все') служит обозначением
«специализации» данной колдуньи. Представляется, что в этом
случае *rûna* должно быть истолковано не как 'тайна' или 'ру-
нический знак', а как 'таинница, прорицательница', ср. др.-англ.
rūnian, др.-сакс. *rūnêp*, др.-в.-нем. *rūnêp* (н.-нем. *raunen*) 'та-
инственно шептать'. Гот. **haliuruna* может в этом свете означать
'таинница царства мертвых (Хель)', 'колдунья, прорицательни-
ца, связанная с Хель'. Весьма важным в связи с этим представ-
ляется указание Я. де Фриса на тот факт, что др.-в.-нем. *hellirûna*
гlossирует лат. *necromantia* 'вопрошание-вызывание мертвых, не-
кромантия', а др.-англ. *hellerûne* — лат. *pythonissa* 'волшебница,
прорицательница' [Vries 1956—1957, I: 323]. Итак, в результа-
те критического осмысления версий гот. **haliurun(n)a* поддает-
ся вполне удовлетворительному истолкованию даже при различ-
ных путях осознания внутренней формы слова.

Наличие готского слова **haliurinnas* и ряда надежных гер-
манских параллелей дает основание предположить, что русы
обозначали «толстую и мрачную» ведьму, руководившую погре-
бальным обрядом и жертвоприношением девушек, именно как
«вестницу Хель», что Ибн-Фадлан передал как «ангел смер-
ти». Неизвестно, какой оригинальный оборот мог соответство-
вать определению «ангел смерти», наличествующему в тексте
Ибн-Фадлана, однако следует учесть и то, что гр. ἄγγελος бук-
вально означает 'вестник'. Определение этой важной персоны
языческого погребального обряда как «мчащейся в/из Хель»
также не противоречит описанной Ибн-Фадланом эмпирии.

Итак, участие «старой женщины» в древнегерманских *rites*
de passage может быть прослежено по древнескандинавским
и древнеанглийским и реконструировано по готским данным.

Важ-
den-he-
воде: «
ными
что пр
истолк
нескан
вальки
це (ка
серебр
X вв.)
узлом
В этом
туальн

Не
тации
что ск
ужасо
По со
ским)
ареале
чить,
ба и ка

Ука
ōwle д
ниц об
жертв
цело э

Рол
обряд
на —
KUB
произн
пастби
Топор
новани
деленн
в древн

Важен характеризующий «старую женщину» эпитет *bunden-heorde* (Beo. 3150). Еще М. Хайне колебался при переводе: “mit gebundenem (aufgeknötetem) Haar” — ‘со связанными (распущенными) волосами’. Представляется, однако, что причастие II от глагола *bindan* ‘связывать’ может быть истолковано лишь как ‘связанный’. Если же обратиться к древнескандинавским изображениям женщин-участниц ритуала — валькирии, подносящей рог всаднику на восьминогом жеребце (камень с о. Готланд, VII—VIII вв.), или аналогичной серебряной женской фигурке с рогом в руках (Эланд, IX—X вв.), можно видеть, что их «простые волосы» и завязаны узлом, и образуют свободно ниспадающие пряди (косы). В этом культурном контексте указание на особо, то есть ритуально убранные волосы представляется особенно ценным.

Неполнота текста препятствует окончательной интерпретации сообщения о плаче (*gīōmor-gyð*) женщины. Ясно лишь, что скорбная песнь внушала тревогу и заставляла ожидать ужасов и несчастий (ср. *sorg-cearig*, *egesan hyðo*, *wæl-fylla*). По соответствующим балто-славянским (а также балто-финским) данным — а исполнительницами причитаний в этом ареале выступают исключительно женщины — можно заключить, что основным содержанием женского плача была жалоба и картина всеобщего ущерба.

Указания Ибн-Фадлана позволяют считать, что *gēō-tē-ōwle* древнеанглийской традиции возглавляла женщин-участниц обряда — плакальщиц, провидиц и, что немаловажно, жертв (эта сторона языческого погребального обряда всецело элиминирована в «Беовульфе» — [Girvan 1971: 33]).

Роль «старой женщины» в погребальном обряде и других обрядах архаического общества была исключительно важна — ср. участие в хеттском царском погребальном обряде KUB XXX 24 Vs. II 1—6 «Старой Женщины» ^{ŠAL}SU.GI, произносящей молитву к богу Солнца о даровании умершему пастбищ в загробном мире [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 823; Топоров 1963: 1968]. Рассмотренный выше материал дает основания предполагать особую ритуальную значимость и выделенность «старухи — вестницы Хель — ангела смерти» в древнегерманском погребальном обряде.

Установлен безусловный параллелизм повествования о тризне по Беовульф и описания тризны по Аттиле в *Get.* 256—257 [Girvan 1971: 37; Стеблин-Каменский 1978: 66], и потому необходимо рассмотреть и сопоставить эти тексты. Указанный текст *Getica* гласит: *In mediis si quidem campis et intra tenturia sirica cadavere conlocato spectaculum admirandum et sollemniter exhibetur. nam de tota gente Hunnorum lectissime equites* (ср. *æðelinga bearn ealra twelfe* — *Beo.* 3171, где *gen. part.* также выражает идею избрания. — Н. Г.) *in loco, quo erat positus, in modum circensium cursibus ambientes, facta eius cantu funereo tali ordine referebant. "Praecipuus hunnorum rex Attila, patre gentis Mundzuco, fortissimarum gentium dominus, qui inaudita ante se potentia solus Scythica et Germanica regna possedit nec non utraque Romani urbis imperia captis civitatibus terruit et, ne praedae reliqua subderentur, placatus praecibus annum vectigal accepit: cumque haec omnia proventu felicitatis egerit, non vulnere hostium, non fraude suorum, sed gente incolume inter gaudia laetus sine sensu doloris occubuit. Quis ergo hunc exitum putet, quem nullus aestimat vindicandum?"* (*Get.* 256—257) — 'Среди степей в шелковом шатре поместили труп его, и это представляло поразительное и торжественное зрелище. Отборнейшие всадники всего гуннского племени объезжали кругом, наподобие цирковых ристаний, то место, где был он положен; при этом они в погребальных песнопениях так поминали его подвиги: «Великий король гуннов Аттила, рожденный от отца своего Мундзука, господин сильнейших племен! Ты, который с неслыханным дотоле могуществом один овладел скифским и германским царствами, который захватом городов поверг в ужас обе империи римского мира и, — дабы не было отдано и остальное на разграбление, — умиловленный молениями принял ежегодную дань. И со счастливым исходом совершив все это, скончался не от вражеской раны, не от коварства своих, но в радости и веселии, без чувства боли, когда всё племя пребывало целым и невредимым. Кто же примет это за кончину, когда никто не почитает ее подлежащей отмщению?»' (пер. Е. Ч. Скржинской).

Известно, что войска Аттилы представляли собою конгломерат племен, включавший в себя как гуннов, так славян и германцев. П. Скардильи считает этот плач всецело ориен-

тирова
прини
го тек
отмет
дан ор
сла В
Get. 2
ния ис
Сущес
мечани
Пе
мужск
ращен
этом н
дает н
однако
лы поз
ращен
regna р
3181) ч
шему.
условн
что Бе
на это.
ность г
то-слав
ных об
[Невск
в плаче
ле не и
Му
собою п
ба на п
сти, так
дружин
ровозвр
с поня
ча разв

тированным на германские эпические образцы и даже предпринимает попытку восстановления соответствующего готского текста [Scardigli 1964: 106—107]. Не заходя столь далеко, отметим, что здесь, как и во многих других пассажах, Иордан ориентировался на свидетельство Приска Панийского, посла Византии при дворе Аттилы (*ut Priscus istoricus refert* — Get. 254). Однако нельзя исключить и возможности обращения историка к современной ему готской действительности VI в. Существенно, что сообщение Иордана о плаче предваряется замечанием: “*tali ordine*”, т. е. «таким порядком».

Пересказ плача по Аттиле позволяет предполагать, что мужская «скорбная песнь» дружинников оформлялась как обращение к умершему вождю и ко всему «миру мужей». При этом необходимо оговориться, что латинский текст все же не дает необходимых звательных падежей типа *domine* и т. д., однако само исполнение подобной песни перед лицом Аттилы позволяет интерпретировать ее как ритуальный текст, обращенный к умершему. *Fortissimarum gentis dominus, qui... regna possedit* об Аттиле и *wyruld-cuninga* о Беовульфе (Beo. 3181) четко соотносимы как необходимый элемент хвалы умершему. Однако если такое восхваление Аттилы можно хотя бы условно считать соответствующим действительности, то ясно, что Беовульф не был «князем всего мира» и не претендовал на это. Как кажется, здесь необходимо учесть такую особенность плача по покойнику, отмеченную Л. Г. Невской на балто-славянском материале, как «универсальный для погребальных обрядов прием повышения социального ранга умершего» [Невская 1993: 8]. И если рядовой член социума величается в плаче «князем», то князь может определяться в песни-хвале не иначе как «великий».

Мужская «скорбная песнь» дружинников представляет собою плач, где основной акцент переносится с описания ущерба на перечисление достоинств умершего. По всей очевидности, такое распределение связано с комплексом представлений дружины. Ни одно из центральных понятий дружинного мировоззрения — *lof*, *mǣrþ*, *duguþ* — не может согласоваться с понятием «ущерба». Необходимое для погребального плача разворачивание картины разрушения («деструкции» —

Л. Г. Невская о балто-славянских плачах) затрагивает иной, предметный уровень: кончина героя-вождя (*hlāfordes hryre* — Вео. 3180), исчезновение его останков, подобное разрушению дома (Вео. 3470 и сл.). Возможно, в дружинных плачах упоминался также опустевший пиршественный зал, прекращение пиров (ср. древнеанглийские героические элегии, по мнению исследователей, генетические связанные с погребальным плачем — [Schücking 1908: 1—13; Sieper 1915: 7—11; Richmond 1966; Haas 1980; Мельникова 1987: 137].

Огонь погребального костра поглощает все достояние героя и посягает на его «само-стояние», угрожая тем самым всему социуму — дружине. Таким образом, смерть вождя-героя — великое испытание, *gōk* дружины. Не случайно эпическая формула, заключающая описание распада тел на погребальном костре в «Финнбургском эпизоде» имеет параллель в др.-в.-нем. *Muspilli*: ср. *lig ealle forswalg* 'пламя все поглотило' — *suilizōt lougiu der himmel* 'пламенем небо опаливается' (Musp. 50; др.-в.-нем. слаб. глаг. *swilizōn* имеет параллель в др.-англ. сильн. глаг. *swelan*, тогда как прямое соответствие др.-англ. *forswelgan* — др.-в.-нем. *firswelgan*, представленное в той же строке Musp.: *tuor farsuilhit sih* 'болото поглотится'). Ориентация погребального обряда на космологическую модель и космологический код, прослеживающаяся по данным лексики, имеет многочисленные типологические параллели и потому может быть оценена как фреквенталия архаической культуры — ср. привлекаемые Д. С. Раевским данные об осмыслении смерти царя (вождя) как торжества хаоса (племена Африки и Северной Америки) и заключение исследователя о том, что в категориях архаической культуры «смерть члена социума есть нарушение порядка (космического, социального и т. п.), нарушение стабильной структуры, требующее скорейшего устранения. Чем выше социальный ранг умершего, тем существеннее это нарушение; максимума же оно достигает в случае смерти царя (в рамках племени — вождя), являющегося личностным воплощением всего социального организма. Смерть царя есть временное торжество хаоса над космосом, уничтожение порядка» [Раевский 1985: 144—145]. Представляется, что ориентация древнегерманского погребального обряда на космологическую

модель
мечена
**ghew*
цептуа
ем зия
лакива
маниф
смерть
чие это
дний с
людей
круг то
славы.

Исх
что од
плача
(Get. 2
станов
удовлет
ся, так
архаиче
(крема
ника, ж
вlechь к
(Ил. Х
же посл
тебя по
голову
го обез
нов, за
Н. И. Г
При
древност
погребал
юношей-
вполне с
В древне
ние-жерт

модель (апелляция к космологическому коду) может быть отмечена и для других случаев: так, гот. *gaupon*, возводимое к и.-е. **gheu-* 'зиять', может быть не только этимологически, но и концептуально соотнесено с др.-исл. *ginnunga gap* — обозначением зияющей бездны, хаоса (замечание Т. В. Топоровой). Оплакивание оказывается не только констатацией ущерба, но и манифестацией хаоса, постигшего социум-мир и мир-социум со смертью того, кто воплощает собою сохранность и благополучие этого социума. И подобно тому, как дружина асов в последний свой день отвечает на вызов враждебных сил, дружина людей обязана принять брошенный вызов и объединиться вокруг того, что не гибнет и не должно погибнуть в огне: вокруг славы.

Исходя из *Getica* (Get. 256—257), можно предположить, что одним из элементов структуры дружинного погребального плача было обещание умершему отомстить за него. В *Getica* (Get. 257) налицо «отрицательный модус»: предметом скорби становится невозможность отомстить и должным образом удовлетворить умершего. В «Беовульфе» о мести не говорится, так как Беовульф отомщен. Однако ряд разительных сходств архаического германского и греческого погребального обряда (кремация на высоком костре, коллективное оплакивание покойника, женские причитания, погребальный пир) позволяет привлечь к рассмотрению гомеровский плач Ахилла по Патроклу (Ил. XVIII), отражающий структуру текста этого типа: «Если же после тебя, о Патрокл мой, в могилу сойти мне, / С честью тебя погребу: но не прежде, как здесь я повергну / Броню и голову Гектора, гордого смертью твоею! / Окрест костра твоего обезглавлю двенадцать плененных / Трои краснейших сынов, за убийство твое отомщая!» (Ил. XVIII, 333—337; пер. Н. И. Гнедича).

Привлечение контекста «Илиады» выявляет глубокую древность мотива двенадцати «тризников». В архаическом погребальном обряде они выступают как двенадцать лучших юношей-пленников (= рабов), предназначенных в жертву, что вполне согласуется с идеей «престижной траты» имущества. В древнегерманской языческой традиции известно умерщвление-жертвоприношение пленных и, в частности, умерщвление

девушек-наложниц покойного (Ибн-Фадлан, ср. также данные Прокопия Кесарийского об эрулах — Bell. Got. VI (II), 14, §§ 1—7 [Война с готами 1950: 205—206]), однако двенадцать лучших дружинников в «Беовульфе» уже не обозначаются как жертвы. Это обстоятельство может быть связано как с элиминированием реалий язычества в «Беовульфе» (см. выше), так и с переосмыслением самого обряда в ходе его исторического бытования: значимое число 12 могло быть отнесено к дружинникам — основным действующим лицам тризны по вождю.

Хвала Беовульфу содержит ряд определений правителя: *manna mildust ond mon-ƿwærust, lēōdum līðost ond lof-geornost*. Примечательно, что это описание не его конкретных качеств (храбрости, разумности), но характеристика его отношения к дружине, т. е. описание идеального «Кольцедробителя» и приобщение конкретного героя к этой коллективной индивидуальности. Подобная расстановка акцентов по сути парадоксальна: герой, воин характеризуется как *mildust* и *līðost*, но для отношений вождя и дружинников (для пространства «пиршественного зала»), обобщаемых наименованием *wine-dryhten*, такие оценки вполне уместны. Определения эти тавтологичны, что в высшей степени характерно для плача как устного поэтического текста [Невская 1993: 130—158]. При этом не следует забывать, что эпитет *lof-geornost* завершает не только плач дружинников, но и всю поэму (“lastworda betst”, по замечанию Дж. Р. Р. Толкиена).

Рассматривая текст «Беовульфа» (Beo. 3170—3183), можно выделить следующие обозначения действий, совершающихся в рамках ритуала: *seare swīðan, kyning mǣnan, word-gyð wrecan ond ymb wer sprecan* (Beo. 3172—3173) — ср. также *wordum herge* (Beo. 3176), *swædon* (Beo. 3181) и *dugudum dēmdon* (Beo. 3175; соответствующий ментальный акт определяется как *eahtian*), а также *swā begnornodon Gēāta lēōde* (Beo. 3179). Др.-англ. *mǣnan* ‘возглашать, объявлять, возвещать’ (ср. *ƿær wæs Beowulfes mǣrƿu mǣned* — Beo. 857, после победы Беовульфа над Гренделем) могло выступать и в значении ‘оплакивать’ (ср. *Du... mid wōre... mǣnst* — [Bosworth, Toller 1976: 659]). Итак, *kyning mǣnan* можно трактовать как ‘про-

славят
раллел
линах,
же мам
[Былин
сердце
1986: 3
ровать
да Кие
[Былин
Рас

мужско
«сказат
«славит
щающе
тия —
Из это
но как
картин
тем сам
погреб
противо

След
языческ
долгое
ется, эк
умершег
кремаци
манских
1990: 46
из древ
св. Суиз
ealle ƿā n
spræce, ƿ
bedu ƿær
мертвого
гневят Бо
не подоба

славлять конунга' и как 'оплакивать конунга'. Показательная параллель — выражение *тут* (имяреку) *славу* (-ы) *поют* в былинах, нередко указывающее на смерть персонажа: «Он сколол же маменьку родимую. / Еще тут же Златыгорке славы поют» [Былины 1986: 312—313], «Расколол у Сокольничка ретиво сердце. / Еще тут же Сокольничку славы поют» [Былины 1986: 350—351], но, как и др.-англ. *tāpan*, могущее маркировать завершение подвига героя: «А очистил Илья Муромец да Киев-град / ... Тут же Илье Муромцу да е славу поют» [Былины 1986: 135, 138].

Рассмотренный контекст позволяет выделить для обряда мужского дружинного плача следующие ключевые действия: «сказать, говорить», «говорить о», «возглашать, возвещать», «славить, величать», «судить, полагать, определять» и обобщающее все эти действия «скорбить, оплакивать» и понятия — «песнь» («скорбная песнь», «словопеснь») и «слово». Из этого явствует, что оплакивание вождя мыслилось именно как вербальное выражение скорби путем разворачивания картины всеобщего ущерба, деструкции, изъявление хвалы и тем самым утверждение славы. В пространстве дружинного погребального обряда слово выступает как основное средство противодействия ущербу и разрушению социума.

Следует отметить, что многие реалии древнегерманского языческого погребального обряда могли сохраняться весьма долгое время после распространения христианства. Разумеется, экстремальные формы (жертвоприношение наложниц умершего или «тризников») упразднялись первыми. Однако кремация и погребальные пиры нередко совершались в германских областях Европы и в более позднюю эпоху [Гуревич 1990: 46]. Нам удалось найти подтверждение этому в одном из древнеанглийских прозаических памятников — житии св. Суизина: *Sume menn ēac drincað æt dēaðra manna līce ofer ealle þā niht swīðe unrihtlice and gremiað God mid heora gegaf-spræce, þonne nān gebēōrscype ne gebyrað æt līce, ac hālige gebedu þær gebyriað swīþor* — 'Иные же люди пьют при теле мертвого человека всю ночь напролет весьма несправедливо и гnevят Бога своими... речами, ибо никакие пиршества при теле не подобают, но святые молитвы там подобают более' (цит. по:

[Омельницкий 1997: 154], пер. наш). Судя по всему, Эльфрик намекает на известные адресатам обычаи, порицая потеху-состязание-тризну (*plega, plegan æt līce*, что имеет аналог в виде др.-русск. *дратися по мертвецы*), поминальный пир при теле (*drincan æt līce, gebēōrscipe æt līce*) и произнесение неких богопротивных речей (*gegafspræce*). Учитывая рассмотренные выше лингвистические данные, можно интерпретировать эти «речи» как надгробные причитания. Житие св. Сузины было написано на латыни Ландфертом «заморским» в 981 г. и переведено Эльфриком после 994 г. Таким образом, пережитки языческого погребального обряда бытовали среди англосаксов и порицались церковью даже в конце X в.

На основании сопоставительного анализа как лингвистических, так и экстралингвистических данных представляется возможным реконструировать такие черты структуры и семантики древнегерманского плача как устного поэтического текста: 1) женский плач — жалоба, ропот, описание ущерба — манифестация хаоса, демонстрация готовности пожертвовать собой ради его преодоления; 2) мужской плач — дружинная песнь-«слава» — описание ущерба — манифестация хаоса и демонстрация сплоченности, обещание мести (при необходимости), хвала как словесный эквивалент явления «знаков отличия» умершего и средство утверждения его славы. Учитывая наблюдения А. В. Десницкой над типологически сходным материалом [Десницкая 1970: 78], можно предполагать, что язык древнегерманского причитания был родственен языку эпической поэзии и связан с устной речью высокого стиля, звучащей в общественно значимых ситуациях. Главное расхождение известных древнегерманских и балто-славянских данных — в определенной специфичности мужской дружинной песни-славы по сравнению с женским плачем-жалобой.

Литература

I. Источники

Барсов Е. В. Причитанья Северного края. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

Были
текстов и
Гомер
Скря
(Getica)
Омел
глийских
Войн
ми. М.,
Altho
W. Brau
haus. Tü
Beow
bliograph
Boston,
Die g
1928. B
Helia
lin, 1935.

Барсо
Плачи по
Бенве
циальных
во, религ
Гамкр
Индоевро
рико-тип
Тбилиси,
Гедре
рядность
ист. наук.
Гурев
безмолвст
Десниц
устной реч
Зелени
фия. М., 1
Ковале
Фадлана о

Былины 1986 — Былины: Сборник / Вступ. ст., сост., подгот. текстов и примеч. Б. Н. Путилова. Л., 1986.

Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. М., 1985.

Скржинская 1960 — Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / Пер., вступ. ст., коммент. Е. Ч. Скржинской. М., 1960.

Омельницкий 1997 — Омельницкий М. П. Жития трех английских святых. М., 1997.

Война с готами 1950 — Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950.

Althochdeutsches Lesebuch / Zsgest. u. mit Wörterbuch vers. von W. Braune. Fortgef. von K. Helm. 16. Aufl. Bearb. von E. A. Ebbinghaus. Tübingen, 1978.

Beowulf and the Fight at Finnsburg / Ed., with introduction, bibliography, notes, glossary, and appendices by Fr. Klaeber. 3d. ed. Boston, 1950.

Die gotische Bibel / Hrsg. von W. Streitberg. Heidelberg, 1919, 1928. Bd. I—II.

Heliand und Genesis / Hrsg. von E. Sievers. Halle/Saale — Berlin, 1935.

II. Научная литература, словари

Барсов 1872 — Барсов Е. В. Причитанья Северного края. Ч. 1. Плачи похоронные, надгробные и надмогильные. М., 1872.

Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995.

Гамкрелидзе, Иванов 1984 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры: В 2 кн. Тбилиси, 1984.

Гедрене 1983 — Гедрене Р. К. Литовская погребальная обрядность (конец XIX в. — 1979 г.): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Вильнюс, 1983.

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

Десницкая 1970 — Десницкая А. В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л., 1970.

Зеленин 1991 — Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.

Ковалевский 1956 — Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956.

Мельникова 1987 — Мельникова Е. А. Меч и лира: Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987.

Невская 1993 — Невская Л. Г. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры. М., 1993.

Раевский 1985 — Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э. М., 1985.

Свенцицкий 1912 — Свенцицкий І. Похоронні голосіння // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 31—32. С. 1—129.

Седакова 1983 — Седакова О. А. Обрядовая терминология и структура обрядового текста (погребальный обряд восточных и южных славян): Автореф. дисс. ...канд. филол. наук. М., 1983.

Стеблин-Каменский 1978 — Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. Л., 1978.

Толстой 1995 — Толстой Н. И. Скрытый плач по покойнику // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М. 1995. С. 461—465.

Топоров 1963 — Топоров В. Н. Хеттская ŠAL SU. GI и славянская баба-яга // Краткие сообщения Ин-та славяноведения и балканистики АН СССР. М., 1963. Вып. 38. С. 28—37.

Топоров 1968 — Топоров В. Н. О некоторых особенностях хеттских ритуалов с участием ŠAL SU. GI в связи с параллелями из других традиций // Уч. зап. Тартуского государственного ун-та. 1968. Вып. 201. Труды по востоковедению. I. С. 284—297.

Фрэзер 1989 — Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989.

Bosworth, Toller 1976 — Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon Dictionary based on the Manuscript Collections of Joseph Bosworth / Ed. and enlarged by T. N. Toller. Oxford, 1976.

Durič 1940 — Durič V. M. Tužbalica u svetskoj književnosti. Beograd, 1940.

Feist 1939 — Feist S. Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache. 3. Aufl. Leiden, 1939.

Girvan 1971 — Girvan R. Beowulf and the Seventh Century: Language and Content. L., 1971.

Haas 1980 — Haas R. Die mittellenglische Totenklage. Realitätsbezug, abendlandische Tradition und individuelle Gestaltung. Frankfurt a/M., 1980.

Lehmann 1986 — Lehmann W. P. A Gothic Etymological Dictionary. Based on the 3d ed. of Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache by Sigmund Feist. Leiden, 1986.

M
und di
russisc
Ne
Helsin
Po
terbuch
Ri
Medie
Sc
Sc
lied /
Sie
Vr
schicht

Me
Lk
2 K

Beo
Ger
Gu.

Hel

Mus

Get.

Ил.
Bell.

Mahler 1935 — *Mahler E.* Die russische Totenklage. Ihre rituelle und dichterische Deutung (mit besonderer Berücksichtigung des gross-russischen Nordens). Leipzig, 1935.

Nenola-Kallio 1982 — *Nenola-Kallio A.* Studies in Ingrian Laments. Helsinki, 1982. (FF Communictaions. Vol. 100. № 234).

Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I—II. Bern; München, 1959.

Richmond 1966 — *Richmond V. B.* Laments for the Dead in Medieval Narrative. Pittsburgh, 1966.

Scardigli 1964 — *Scardigli P.* Lingua e storia dei Goti. Firenze, 1964.

Schücking 1908 — *Schücking L.* Das angelsächsische Totenklagelied // Englische Studien. 1908. Bd. 39. S. 1—13.

Sieper 1915 — *Sieper E.* Die altenglische Elegie. Strassburg, 1915.

Vries 1956—1957 — *Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. I—II. Berlin, 1956—1957.

Сокращения

I. Тексты Нового Завета

Мф. — Евангелие от Матфея

Лк. — Евангелие от Луки

2 Кор. — Второе Послание к Коринфянам

II. Древнеанглийские памятники

Beo. — Beowulf Беовульф

Gen. — Genesis Гenezис

Gu. — Guthlac Гудлак

III. Древнесаксонские памятники

Hel. — Heliand Хелианд

IV. Древневерхненемецкие памятники

Musp. — Muspilli Муспилли

V. Латинские памятники

Get. — Getica Гетика

VI. Греческие памятники

Ил. — Илиада

Bell. Goth. — De bello Gothico Война с готами

ИСЛАНДСКИЕ ПОВЕРЬЯ ОБ «ОЖИВШИХ ПОКОЙНИКАХ» И ИХ СВЯЗЬ СО СКАНДИНАВСКИМ ПОГРЕБАЛЬНЫМ КУЛЬТОМ

Каждое общество дает свой ответ на вопрос о том, что есть смерть. Она, замыкая круг жизни человека, останавливает его на пороге, за которым ему открывается темная бездна небытия или путь в далекую страну мертвых. Понимание сущности смерти в культурах архаических обществ, к которым принадлежало также общество, сложившееся в Исландии, воплощается в комплексах мифологических преданий, повествующих о загробной судьбе человека, и в погребальной обрядности. О скандинавском мире мертвых (о Хель и о Вальгалле) хорошо известно из текстов «Старшей Эдды», исландских саг, «Младшей Эдды» и «Круга Земного» Снорри Стурлусона, эти же тексты и материалы археологических изысканий позволяют составить достаточно подробную картину бытования погребального ритуала, имевшего своей целью указать покойному путь в загробное царство.

Новое освещение проблема представлений о смерти и о загробной судьбе человека получает при рассмотрении ряда повествований, которые здесь мы станем называть рассказами об «оживших» покойниках. Они, как о том говорится в сагах, «не лежат в могиле спокойно» — бродят по земле или обнаруживают себя иным образом. Подобные им персонажи широко представлены в фольклоре многих народов, описания их нрава и поведения в разных традициях имеют ряд общих черт: это обычно злобные и страшные существа, их похождения и встречи с ними грозят несчастьем для живых людей. Для Исландии характерно, что такие повествования не только составляют обширный корпус фольклорных мифологических рассказов (быличек), но и оказываются включенными в произведения иного жанра — они встречаются в исландских сагах, о таком человеке

упомина-
никах,
отлича-
мощи
в «Ста-
спонта
жений
бы то

Вс
ким сл
диал. с
др.-н.-
ogan, д
др.-ин
добро
'призр
Этимо
ность
вести
турно
слова

ду тем
ставле
ской тр
нечто,
сущест
динавс
кая «те
лорных
славян
мы буд
'мертве

В на
стран с
саги пр
в то вре
сказы д
(исключ

упоминает «Старшая Эдда». Рассказы об «оживших» покойниках, их выходе из могил и иных самопроявлениях мы будем отличать от явлений умерших во снах и «оживлений» их при помощи колдовских чар, которые также имеют место в сагах и в «Старшей Эдде». Нас же будет интересовать прежде всего спонтанное проявление жизненной энергии, воплощенное в движении чувственно осязаемого тела и не обусловленное какими бы то ни было воздействиями извне.

В сагах такие персонажи обычно называются древнеисландским словом *draugr* (совр. исл. *draugur*, фарер. *dreygur*, норв. диал. *draug*, др.-дат. *drog*), которое родственно др.-в.-нем. *gitrog*, др.-н.-нем. *getroc*, ср.-нид. *ghedroch(t)* 'обман', др.-сакс. *bidriogan*, др.-в.-нем. *triogan* 'обманывать', 'вводить в заблуждение', др.-инд. *drōgha* 'причинение вреда', *drūha* 'неблагодарный, недоброжелательный', авест. *draoga* 'ложь', др.-ирл. *auidrach* 'призрак', и.-е. **dreugh* 'вредить', 'обманывать' [Vries 1957: 81]. Этимология этого слова в некоторой степени раскрывает сущность персонажей, им обозначаемых, — это нечто, что может ввести в заблуждение или причинить вред. В традиции литературного перевода исландских саг на русский язык значение этого слова передается как 'призрак', 'привидение', 'злой дух', между тем такое переложение не может отразить истинного представления об облике этих персонажей. Как известно, в европейской традиции призраками или привидениями принято называть нечто, имеющее лишь облик какого-либо предмета или живого существа и вместе с тем абсолютно бестелесное. Однако в скандинавской традиции *draugar* наделены осязаемой плотью (такая «телесность» характерна и для родственных им фольклорных персонажей других народов, например, в различных славянских поверьях). Имея в виду это обстоятельство, здесь мы будем переводить это слово как '«оживший» покойник' или 'мертвец'.

В научной традиции изучения культуры скандинавских стран среди описанного выше корпуса текстов именно Эдда и саги привлекали внимание исследователей в первую очередь, в то время как исландские фольклорные мифологические рассказы долгое время оставались вне поля научных интересов (исключению подлежит большая работа по сбору и изучению

исландского фольклора, сделанная в середине прошлого века исландским ученым Йоуном Ауртнасоном, результаты которой были опубликованы им в шеститомном сборнике исландских фольклорных рассказов (см. [Árnason 1957—1961]). По этой причине проблема «оживших покойников» была впервые рассмотрена учеными в контексте изучения культуры Скандинавии древнейшей и средневековой эпохи. «Ожившие покойники» рассматривались в свете древнескандинавских представлений о душе, и на эту проблему, в свою очередь, проецировалась классическая христианская дуальная оппозиция души и тела. Ханс-Йоахим Кларе в статье, специально посвященной рассказам об «оживших» покойниках в исландских сагах и опубликованной в 1933 г. [Klare 1933: 1—56], проанализировал историю изучения этого вопроса и дал обзор существовавших к тому времени работ. При этом он критиковал описанную выше парадигму, настаивая на том, что для древнегерманского мира было актуальным представление о нераздельном единстве того, что в христианской традиции принято называть душой, и тела. Как отмечает Кларе, подобный вывод был сделан впервые В. Генценом уже в 1890 г. в его диссертации, посвященной снам в древнеисландских сагах [Klare 1933: 2]. Однако в то время эта идея не получила дальнейшего развития, и ей было суждено возродиться вновь в трудах Г. Неккеля и Х. Шройера [Klare 1933: 2], которые независимо друг от друга, пришли к выводу о том, что «...германец-язычник не знал ничего о том, что он обладает душой, которая может жить долее тела. Он вовсе не рассматривал самого себя в рамках подобного разделения. Он сам был лишь Торстейном или Гисли, и именно таковым он переживал смерть как человек, наделенный осязаемой плотью, как „живой труп“ (lebende Leiche)» [Klare 1933: 2]. Позднее этот новый взгляд нашел выход в работах О. Могка, О. Лауфера, К. Ярауша, Х. Демера и Х. Наумана. Остальные ученые того времени (В. фон Унверт, Х. Хане, Х. Розен) его не разделяли, оставаясь в рамках описанной выше парадигмы (фон Унверт), считая, что вера в «живые трупы» была неактуальной уже для эпохи Каменного века (Хане), или недостаточно внимательно (по мнению Кларе) рассматривали вопрос о душе у древних германцев, то утверждая единство души и тела, то представляя

ее в виде маленького зверька, который может отправляться в самостоятельное путешествие (Розен) [Klare 1933: 3]. Сам Кларе отстаивает концепцию нераздельного единства души и тела, ввиду которой мертвый у скандинавов представляет собой «оживающий труп», и основную часть своей статьи посвящает описанию различных случаев появления мертвецов в сагах и их характерных черт.

Говоря об освещении проблемы «оживающих мертвецов» и их роли в скандинавских представлениях о посмертной участи человека, нельзя не упомянуть и фундаментальный труд Х. Р. Эллис-Дэвидсон [Ellis-Davidson 1943], где также достаточно подробно описываются свойства этих персонажей и рассмотрение этого вопроса включается в более широкий контекст представлений о мире мертвых в целом, которые автор реконструирует на основании данных литературных и археологических источников.

Однако в этих работах не идет речи о происхождении представлений о том, что человек после смерти может выходить из могилы, из поля зрения исследователей ускользает вопрос о детерминации возможности «оживания» мертвых в рамках самой культуры. Вероятно, заявленный выше тезис о нераздельном единстве тела и некоторой жизненной энергии, наделяющей его способностью движения, казался достаточным для формирования подобных представлений. Но это обстоятельство способно объяснить скорее «механизм оживания» и движения мертвых, нежели его причину.

Исследователя русского фольклора Д. К. Зеленина, автора знаменитой монографии, посвященной славянскому культу заложных покойников [Зеленин 1995], помимо прочих обстоятельств интересовала проблема объяснения этого явления внутри самой культурной традиции. Как показали результаты его исследований, в славянской традиции такое объяснение существует и сводится к тому, что судьба человека в загробной жизни определяется его собственным характером и пристрастиями (так, например, после смерти не знают покоя злые и раздражительные люди — «на сердитых в аду черти воду возят», колдуны) и обстоятельствами смерти (люди, умершие внезапно, замерзшие, опойцы и проч.). Погребальный ритуал был им рассмотрен с точки зрения его прагматики,

которая состоит, в том числе, в защите коллектива живых людей (а также умерших предков — оппозиционного по отношению к заложным класса покойных) от несанкционированного вторжения пришельцев из враждебного мира мертвых. Были специально выделены особенные способы захоронения, применяемые в отношении заложных покойников.

В рамках данного исследования нас будет интересовать типология «оживших покойников», строящаяся на основании специфики их контактов с живыми людьми, которая в свою очередь, как мы полагаем, зависит от способа захоронения, которому они были преданы. Кроме того, нас будет интересовать вопрос о факторах предопределения их появлений. При этом мы будем пользоваться материалами, предоставляемыми литературными текстами («Старшая Эдда», «Младшая Эдда», «Круг Земной», «саги об исландцах», «саги о древних временах»), а также данными археологических изысканий.

Основным литературным источником, в котором отражаются бытовавшие в эпоху раннего средневековья исландские представления об «оживших покойниках», являются саги. В тексте саги рассказ о «живом мертвеце» оказывается выделенным композиционно и представляет собой законченное повествование, в центре которого оказывается контакт между людьми и пришельцем из потустороннего мира. В ситуации такого контакта раскрывается образ «живого мертвеца». Можно выделить два типа контактов, один из которых мы будем условно называть пассивным (когда ситуация взаимодействия провоцируется человеком), а другой — активным (в случае, где ведущую позицию занимает покойный). К первому типу не относятся случаи, когда человек вызывает мертвых из могил и оживляет их при помощи заклинаний, так как при этом мы имеем дело именно с «оживлением» покойника, но не с «живым» мертвецом. Различие между этими явлениями состоит в том, что при «оживлении» покойный наделяется специфической «жизненной» энергией при помощи искусственных магических средств, но сам ею, по-видимому, не обладает, в то время как «живой» мертвец реализует свои имманентные потенции.

Ситуация пассивного контакта в подавляющем большинстве случаев имеет место в рассказах о разрушении курганов,

когда храбрецу, посягающему на сокровища могильного жителя, приходится вступать с ним в схватку. Подобное действие расценивается в саге как достойное славы деяние и обычно приписывается к числу подвигов главного героя саги.

Так, в «Саге о Хёрде и островитянах» (гл. XV) Хёрд и сын норвежского конунга Хроар по данному ранее обету отправляются к кургану викинга Соти, взяв с собой еще нескольких людей, и начинают раскапывать его. Им не сразу удастся проникнуть внутрь могильного холма, так как его охраняют волшебные чары: каждый вечер работу приходится бросать тогда, когда люди доходят до бревен сруба, находящегося внутри. Каждый раз к утру курган снова закрывается. Наконец на помощь Хёрду приходит сам Один, явившийся в образе человека по имени Бьёрн, и дает ему чудесный меч. Вечером, под конец работы, этот меч втыкают между показавшихся вновь бревен, и курган остается открытым до следующего утра. В один день Хёрд со своими людьми разбирают бревна, на другой открывают двери склепа. Тут изнутри начинает выходить зловонный воздух, от которого многие падают замертво, а сын конунга Хроар пугается. Несмотря на это, Хёрд отправляется туда, за ним следует его товарищ Гейр с огнем и восковой свечой. Когда они проникают внутрь бревенчатого сруба, дрожит земля и гаснет свет. Они взламывают дверь и в боковом склепе, где был виден слабый свет, обнаруживают ладью и множество сокровищ. На носу ладьи сидит ужасный на вид викинг Соти, который при жизни слыл отъявленным злодеем. Хёрд борется с ним, срывает у него с руки золотое запястье, но окончательно победить мертвеца удастся лишь тогда, когда ему начинают угрожать зажженной свечой. Викинг тут же уходит под землю. Хёрд берет себе его меч и шлем.

Ситуация активного контакта разворачивается на фоне повествования о том, как тот или иной умерший человек начинает выходить из могилы, расхаживать рядом с местом своего захоронения, а иногда даже наведываться на хутора. При этом столкнувшиеся с ним волею случая или живущие неподалеку люди подвергаются смертельной опасности.

В «Саге о людях с Песчаного Берега» (гл. XXXIII, XXIV, LIV, LXIII) рассказывается о том, как человек по имени

Торольв вступает со Снорри Годи в тяжбу из-за леса и обращается за поддержкой к своему сыну Арнкелю. Тот отказывается отцу, и ему приходится воротиться домой ни с чем. Там он садится на почетное место, целый вечер ничего не ест и не говорит ни с кем ни слова, а утром его, все так же сидящего, находят мертвым. По-видимому, Торольв умирает с досады. Люди боятся хоронить этого покойника и посылают за сыном — Арнкелем, который прежде всего запрещает кому бы то ни было проходить перед лицом умершего и, как предписано обычаем, закрывает ему глаза, нос и рот, накинув сзади полотно на голову отца. Затем он велит проломить стену за спиной покойного и выносит труп в этот пролом. Быки с трудом вывозят этот труп с хутора, затем его хоронят в дисе (пирамиде из камней). Однако на этом история не кончается, так как вскоре замечают, что после захода солнца Торольв начинает вставать из могилы и вредить людям, которые не находятся под защитой своего крова. У могильника Торольва случаются землетрясения, бесится и умирает скот. Как-то раз на одном из хуторов ни пастух, выгнавший стадо, ни овцы не возвращаются домой. Когда люди идут на поиски, то находят труп пастуха недалеко от могилы Торольва. Труп оказывается сине-черного цвета, он засыпан камнями. Птицы, садящиеся на пирамиду из камней, принадлежащую «живому» мертвецу, падают замертво. С наступлением зимы люди часто слышат громкий крик, доносящийся с того места, где похоронен Торольв. Он бродит по хуторам, а увидевшие его люди сходят с ума, жертв хоронят рядом с его могилой. За помощью вновь обращаются к сыну Торольва Арнкелю — тот едет к могильнику вместе со своими людьми и разбирает дис. Там он находит неистлевший труп, который имеет очень злобный вид. Он хочет перезахоронить отца в другом месте и везет его на упряжке быков, которые с трудом волочат свой груз. Во время этой поездки быки вдруг бесятся и прыгают в море с прибрежного гребня один за другим, но «живого» мертвеца все же удается предать погребению. Вокруг новой могилы ставят непреодолимую ограду. После смерти Арнкеля, как и его отец, становится «живым» мертвецом, и они вместе убивают людей и скот. Человек по имени Тородд предпринимает новую попытку перезахоронения Торольва. Он разрывает

его могилу, находит его неистлевшим, страшным на вид, синим и огромным, размером с быка. Он сжигает его труп и весь пепел, что остается, выбрасывает в море. Когда Тородд приезжает домой, на дорогу прямо под ноги его выскакивает корова, пугается, падает и ломает ногу. Ее отправляют на поправку на остров, где происходило сожжение тела Торольва. Там она ходит вокруг кострища и слизывает остатки пепла. Через некоторое время рядом с коровой видят серого в яблоках быка, корова на некоторое время исчезает, затем вновь находится. У нее рождается два теленка: телочка и серый в яблоках бычок, после чего она умирает. Бычок кажется очень красивым и ценным животным, он растет не по дням, а по часам. Старая женщина, названная мать Тородда, слышит его мычание и говорит, что это крик тролля и что бычка нужно немедленно зарезать, не то случится несчастье. Тородд не слушает ее совета и оставляет бычка, а вместо него режет телочку. Бык, как и ожидал Тородд, вырастает большим, сильным и красивым, но добром это не кончается. Однажды бык приходит на луг, где Тородд вместе со своими домочадцами сгребает сено, и начинает разбрасывать поставленные скирды. Хозяин хочет усмирить его, но бык поднимает Тородда на рога и убивает. Затем животное бежит прочь и прыгает в болото, и больше о нем ничего не слышно.

Попытаемся сравнить эти характерные сюжеты повествований об «оживших покойниках», чтобы выяснить вопрос о сходстве и различии образов и действий двух описанных выше персонажей.

История смерти викинга Сотти остается за пределами саги, и его бытие в образе мертвеца воспринимается аудиторией как изначальная данность. Таким образом, к моменту начала рассказа он оказывается уже исключенным из сообщества людей и вводится в повествование в качестве страшного персонажа потустороннего мира. О том, как умер Торольв, нам, напротив, известно почти во всех подробностях: так, мы знаем, что он умер, по-видимому, от досады. Возможно, учитывая именно этот факт (внезапная гибель в состоянии крайней степени гнева), домочадцы сочли, что такой покойник может быть опасен, и это боязливое отношение к покойному оказывается мотивированным обстоятельствами его смерти. При сравнении этого факта

с рассказом о викинге Соти можно сделать вывод о том, что демонические черты приписаны ему заранее, вне зависимости от обстоятельств его смерти. Происхождение Соти также остается для нас загадкой, можно лишь отметить, что при жизни он был воином, стяжавшим в битвах свое богатство, а Торольв — бондом, жившим собственным хозяйством. Соти покойся в кургане, устроенном со всей возможной роскошью: под земляной насыпью поставлен деревянный сруб с несколькими отделениями, сам он сидит на носу собственной ладьи, нагруженной множеством сокровищ. Тело Торольва попросту закладывают камнями, которые образуют пирамиду, отмечающую место захоронения, — дис (др.-исл. *dys*). Важно отметить, что труп Торольва увозят подальше от хутора, очевидно, имея в виду его потенциальную опасность. При этом никакого погребального скарба в могилу не помещают. В темное время суток он начинает бродить по земле вблизи места своего захоронения, убивая случайно встреченных людей и скот. Трупы жертв имеют черно-синий цвет, который часто сравнивается с цветом Хель — хозяйки царства мертвых (*kolblár sem Hel* 'черно-синий, точно Хель'). Жертвы погибают не только при прямом контакте с мертвецом, но и касаясь его могильника или находясь рядом с ним (тлетворная сила мертвеца как бы образует вокруг него смертоносное поле, интенсивность воздействия которого увеличивается по мере приближения к месту захоронения). Образ силового поля как нельзя лучше подходит для характеристики событий, происходящих вокруг могильника Торольва, поскольку такое поле не имеет видимых внешних границ. В случае с проникновением в курган Соти сага изыскивает иную метафору для описания этой смертоносной силы, способной распространяться по воздуху: когда открывается дверь склепа, оттуда исходит сильная вонь, от которой некоторые из спутников Хёрда валятся замертво. Здесь поле воздействия ограничено пределами кургана: сын конунга Хроар убегает из склепа прочь и таким образом оказывается спасен. Для того, чтобы избавиться от опасного мертвеца, в первом случае Херду приходится поначалу вступить с ним в схватку, но свет зажженной свечи производит больший эффект, чем его богатырская сила героя. С Торольвом никто не вступает в открытую борьбу, все

защ
ном
дал
сок
пре
да
же
вы
рас
ден
ро
про
час
пег
мот
тор
кив
Ме
нео
обр
ото
и бр
ван
«ож
ния
из с
тив
сказ
бык
как
ми о
случ
шив
при
из м
но во
лы С

защитные действия людей он претерпевает, находясь в пассивном состоянии. Сначала его захоронение удаляют как можно дальше от человеческого жилья, а вокруг могилы возводят высокую ограду, которую, по расчетам людей, ему будет трудно преодолеть. Однако и это не в силах остановить мертвеца, тогда его труп вывозят на остров и там сжигают. Полное уничтожение пепла, оставшегося после сожжения, оказывается чрезвычайно важным, поскольку, как видно из дальнейшего рассказа, даже малейшей частицы пепла достаточно для возрождения мертвеца в новом облике необыкновенного быка, которого рождает корова, лизавшая пепелище. Мотив чудесного зачатия, происходящего при проглатывании какого-либо предмета или частицы (еловой хвоинки, цветка, рыбы, в данном случае — пепла), характерный для сказок, в данном случае дублируется мотивом зачатия от чудесного животного (от серого быка, которого видят рядом с коровой). Дублирование мотива подчеркивается тем, что шкура у быка — серого цвета, цвета пепла. Мертвец продолжает действовать через родившегося у коровы необыкновенного бычка, который исчезает столь же загадочным образом, каким и появляется на свет: убив своего хозяина, т. е. отомстив Тородду, который сжег труп Торольва, убегает прочь и бросается в болото. Отметим, что такое подробное развертывание сюжета в сказочном ключе встречается в историях об «оживших покойниках» весьма нечасто. Обычно после сожжения мертвеца его похождения прекращаются.

Подводя предварительный итог анализа двух фрагментов из саг об исландцах, в которых идет речь о пассивном и активном контакте «ожившего покойника» с людьми, можно сказать, что демонические черты (страшный облик, необыкновенная сила, злобный нрав) являются характерными как для викинга Соти, так и для бонда Торольва. Различными оказываются способы проявления этих качеств: в первом случае могильный житель старается погубить героев, разрушивших курган и посягающих на его сокровища, не покидая при этом своего прибежища, в другом — Торольв выходит из могилы и наносит ущерб всем людям и животным, случайно встретившимся на его пути. Воздействие губительной силы Соти ограничено стенами могильного склепа, в то время

как аналогичное свойство Торольва не знает никаких пределов для своего распространения.

Примеры ограблений курганов мы находим и в «сагах о древних временах»: в «Саге о Хромунде Грейпссоне» (369, 9) [Klare 1933: 14]. Хромунд проникает в могильный холм Траина. Траин поначалу его не трогает, но Хромунд, уходя, начинает задирать его насмешливыми словами, тогда мертвец не выдерживает и набрасывается на дерзкого пришельца. Насмешнику трудно дается эта борьба, но мертвец в конце концов падает перед ним на колени, и Хромунд отсекает Траину голову его собственным мечом, похищенным из кургана.

Характерная статичность жителей курганов иллюстрируется в том числе рассказами о случаях, когда они либо вовсе не вступают в контакт с людьми, либо не бывают настроены по отношению к ним враждебно. В пользу этого свойства говорят эпизоды «саг об исландцах» и «саг о древних временах», в которых описываются своеобразные проявления «жизни», которую мертвецы ведут под земляной насыпью. В «Саге о Ньяле» (гл. LXXVIII) работникам, гнавшим скот мимо кургана Гуннара, кажется, будто он веселится и поет в кургане. Хёгни, сын Гуннара, и Скарпхедин, сын Ньяля как-то раз при яркой луне видят это собственными глазами: им кажется, будто курган раскрылся и Гуннар в нем смотрит на луну. В кургане горят четыре огня, там очень светло. Гуннар весел и радостен, он говорит вису, в которой призывает Хёгни отомстить за свою гибель. В «Саге о Фритьофе Смелом» (гл. I), которая относится к «сагам о древних временах», конунг Беле заранее видит себя таким «курганным жителем» и хочет и в такой жизни продолжить общение с умершим другом Торстеном, который был ему очень дорог. Он просит поставить их курганы рядом для того, чтобы иметь возможность время от времени переговариваться друг с другом.

Помимо этого, в «сагах о древних временах», в сюжет которых зачастую включаются сказочные мотивы, «ожившие покойники» могут выступать в качестве волшебных помощников-дарителей героя: в «Саге о Хрольве Пешеходе» (280, 12) [Klare 1933: 14—15] живущий в кургане Хрегтвид может выйти на землю только три раза. Он пользуется этой возможностью,

чтобы помочь благородному Хрольву, который один лишь может отомстить за него и освободить страну от страшных берсерков Сёрквира и Грима, которые разрушили его курган. Он вручает герою свой меч, дает добрые советы, волшебный напиток, который должен обеспечить удачу во всех предприятиях и устраняет всех претендентов на руку своей дочери Ингигерд — она должна достаться Хрольву в награду. Несмотря на то, что в этом эпизоде мертвец все же выходит из кургана, ограниченность его способности к передвижениям (он может показаться всего лишь три раза) подчеркивает базовую статичность этого персонажа.

Вероятно, в историях с ограблениями такое свойство жителя кургана связано с его функцией хранителя или дарителя сокровищ, входящих в состав его погребального скарба (как правило, самым ценным из них оказывается чудесное оружие, необходимое герою саги для совершения дальнейших подвигов). Действие этих эпизодов разворачивается обычно за пределами Исландии (в Норвегии), что обуславливает их сказочный характер, который является отличительной особенностью «саг о древних временах». Однако, как отмечает М. И. Стеблин-Каменский [Стеблин-Каменский 1984: 36—37], когда рассказ касается далекого прошлого до заселения Исландии или того, что случилось не в этой стране, даже в «сагах об исландцах», традиционно претендующих на большую реалистичность, на смену «синкретической правде» приходит сказочная фантастика: борьба с курганным жителем в «Саге о Хёрде» (гл. XV) и в «Саге о Греттире» (гл. XVIII) (обе эти саги — «саги об исландцах») происходит в Норвегии. В этой связи весьма показателен эпизод из «Саги о Ньяле» (гл. CXIX) где Торкель Дерзкий совершает фантастические подвиги именно в чужих странах: он убил разбойника на Востоке (в Норвегии) — в лесу Ямтаског; восточнее побережья Балагардссыды (юго-западного побережья Финляндии) Торкель пошел за водой и встретил морское чудище, долго бился с ним и в конце концов убил его. На востоке в Адальсюсле (местность в Эстонии у острова Сааремаа) он убил летающего дракона.

На общем фоне статичного пребывания мертвеца внутри кургана выделяются случаи, когда он покидает место своего

захоронения. Кар Старый из «Саги о Греттире» (гл. XVIII) бродит по земле и пугает всех, кроме своих родичей. Желание добыть клад, укрытый в кургане, движет Греттиром, и ему приходится вступить в борьбу с могильным жителем, причем здесь его удастся победить при помощи недюжинной силы человека. Греттир отрубает Кару голову и прикладывает ее к ляжкам трупа. Главной ценностью, которую ему удастся добыть этой схватке, является родовой меч Торфинна. В «Саге о людях из Флоуи» (гл. XIII) говорится о том, что живой мертвец, похороненный в кургане, может быть опасным и для членов своей семьи. Недавно умерший отец Бьёрна выходит из могилы, является на свой двор и начинает ломать крышу дома. Торгильс, гостящий у Бьёрна, выходит как-то ночью из дома на двор с топором в руках, мертвец пугается его и бежит назад, к кургану. Торгильс его настигает, борется с ним и отрубает голову, заклиная покойника никогда больше не причинять вреда людям, после чего эти ночные похождения прекращаются.

Мы позволим себе до некоторого времени оставить эти эпизоды без комментариев и перейти к рассмотрению другого типа персонажей рассказов об «оживших покойниках».

В отличие от тех, кто похоронен в кургане, «оживающие» обитатели дисов во всех случаях покидают места своего захоронения и расхаживают по округе, чем приводят в ужас населяющих ее людей. В той же «Саге о Греттире» (гл. XXXII, XXXIII, XXXV) герою приходится сразиться не только с жителем кургана, но и с мертвецом, выходящим из диса. На одном хуторе в ночь под Йоуль один за другим исчезают пастухи. На их место нанимается человек, по имени Глам (Темный), который никогда не ходит в церковь и отличается неуступчивым и грубым нравом. Он служит целый год, но когда вновь приходит ночь под Йоуль, его находят убитым в схватке со злым духом, который не лишен был, по-видимому, весьма осязаемой телесной оболочки (на месте битвы находят огромные следы и пятна крови, люди думают, что противник Глама погиб от нанесенной ему раны). Глам, подобно Торольву из «Саги о людях с Песчаного берега», лежит черный, как Хель, он тяжел и огромен, лошади не могут свезти его труп в церковь.

Когда приходит священник, чтобы совершить обряд над мертвым телом, труп вдруг исчезает, но, когда служитель церкви уходит, он появляется вновь, так что его приходится схоронить не по христианскому обычаю. Труп Глама без совершения подобающего церковного обряда хоронят в дисе. Вскоре люди замечают, что он не лежит в могиле спокойно. Встретившиеся с ним теряют сознание, а подчас и разум. Вскоре после Йоуля он появляется на дворе, где работал прежде, ездит ночью на коньке крыши так, что дом едва не рушится. Когда солнце поднимается высоко, он утихает, однако в канун Йоуля рядом с его могилой находят труп нового пастуха — Торхалля. У него свернута шея и переломаны кости. Труп Торхалля отвозят в церковь, а затем хоронят. После смерти этот мертвец не встает из могилы. Люди говорят, что у Глама с той поры стала прибывать сила, но весной, во время высокого солнца, она снова пошла на убыль. Греттиру приходится вступить в схватку с Глагом. «Живой» мертвец оказывается чудовищно огромным и безобразным на вид. Глам смотрит на Греттира, и на него наваливается слабость, но он все же продолжает борьбу и ему удается победить. Перед смертью Глам проклинает своего противника и сулит ему грядущие несчастья и одинокую жизнь на чужбине. Греттир срубает ему голову и прикладывает ее к ляжкам, затем труп сжигают и складывают в кожаный мешок, который хоронят вдалеке от дорог и пастбищ. Эта битва не проходит для Греттира бесследно: с той поры он начинает бояться темноты, ему мерещится разная нечисть.

Как видно, оба выделенных нами типа «оживших покойников» — и жителей курганов, и тех, кто похоронен в дисе, — отличает спонтанное проявление двигательной энергии неясного качества. Оно позволило немецким исследователям характеризовать их как «живущий труп», в котором, с их точки зрения, нераздельно слились душа и тело. Ситуация подобного «оживания», согласно текстам саг, воспринимается как аномальная, в ритуально-магической практике вырабатываются способы борьбы с такими покойниками, общей целью которых является пресечение его двигательной активности. Обращение к этим способам защиты и борьбы поможет нам выяснить, как в культуре осмысливается природа «оживления».

Победить «живого мертвеца» помогает магия. В «Саге о Хёрде» (гл. XV) викинг Сотти, испугавшись света свечи, уходит в землю. Этот свет противопоставляется, по-видимому, призрачным огням, вспыхивающим над курганами, которые привлекли к себе внимание Греттира («Сага о Греттире», гл. XVIII). Огонь, горящий в кургане, играет важную роль при описании ночного веселья Гуннара в «Саге о Ньяле» (гл. LXXVIII). Курганные огни, в отличие от тех, что горят в домах людей, не дают тени. Отсутствие тени говорит о принадлежности курганных огней к инобытию, миру мертвых, в котором все перевернуто. Кроме того, там же упоминается яркий свет луны: на нее смотрит Гуннар, когда говорит вису. О луне как о солнце мертвых часто говорится не только в скандинавских, но и других народных поверьях о покойниках. Вспомним здесь, например, о славянских русалках, которые плещутся в воде, играют и танцуют при свете луны [Зеленин 1995]. Земной огонь обладает сильным защитным свойством, его пламенем освящают то, что отныне принадлежит миру людей: в сагах упоминается об обряде обхождения земли с огнем, который хозяин проводит при освоении нового участка («Книга о заселении страны», CLVI). По этой причине магическое воздействие света земного огня, благотворного для людей, оказывается губительным для «оживших покойников». Освященные этим огнем, они утрачивают свою инобытийную природу, что фактически означает прекращение их существования. Курган является топосом иного мира в земном пространстве, домом мертвых, и потому его, как и жилье живых, освещает свой, потусторонний огонь.

В «Саге о Людях с Песчаного берега» (XXXIV) прибегают к перезахоронению мертвеца, новую могилу обносят высокой оградой. Эффективность этого способа заключается в механическом удалении опасной могилы, увеличение расстояния и защитная стена призваны затормозить или блокировать движение мертвеца.

Особого внимания заслуживают случаи, в которых мертвецу отрубают голову («Сага о Греттире», гл. XVIII; «Сага о Хромунде Грейпссоне» (369, 9) [Kläre 1933: 14]) или сжигают его труп («Сага о людях с Песчаного берега», гл. LXIII;

«Сам
став.
ствле
Втор
навс
и у (Д
ной
ется
же в
слож
во Гу
фы 4
жить
зает
того
о том
гурдс
кими
гие о
нею
живо
путь
знаме
го бол
Вафтр
В
пектив
ного о
отнош
внешн
сожже
память
погреб
в памят
камни.
насыпат
га и бра

«Сага о людях из Флоуи», гл. XIII). Первый, по сути, представляет собой повторное убийство, причем способ его осуществления связан с разрушением телесной целостности покойного. Второй — сожжение — напоминает об архаическом скандинавском способе захоронения, описанном в «Старшей Эдде» и у Снорри Стурлусона.

Для «Старшей Эдды» трупосожжение является обычной погребальной практикой. О трупосожжении упоминается в «Речах Высокого» (строфа 71). О нем говорится также в связи с похоронами знатных особ: Гудрун велит ярлам сложить костер для мертвого конунга («Подстрекательство Гудрун», строфа 20); в «Краткой песни о Сигурде» (строфы 47, 65—68) рассказывается как Брюнхильд, не желая жить долее своего возлюбленного, собственноручно пронзает себя мечом, а затем требует костра для себя и для убитого по ее наущению Сигурда. После этого она говорит о том, как это сожжение должно быть устроено: их с Сигурдом ложе должно быть украшено щитами, коврами и яркими тканями, на него следует положить убранных в дорогие одежды рабов, принадлежащих ей и умерщвленных за нею вслед, двух ястребов — это, возможно, жертвенные животные, которым надлежит сопровождать в последний путь родовитого мужчину (здесь следует вспомнить о двух знаменитых воронах Одина), и оружие. Похороны убитого бога Бальдра тоже сопровождаются сожжением («Речи Вафтруднира» (строфа 54)).

В «Прологе» «Саги об Инглингах» Снорри рисует ретроспективную картину трансформации скандинавского похоронного обряда, где трупосожжение является более древним по отношению к обычаю захоронения не подвергнутого никаким внешним воздействиям тела. «Первый век называется „веком сожжения“. Тогда всех умерших сжигали и воздвигали в их память намогильные камни. Но после того, как Фрейр был погребен в кургане в Уппсале, многие правители воздвигали в память своих родичей курганы не реже, чем намогильные камни. А после того, как Дан Гордый, конунг датчан, велел насыпать курган и похоронить себя в нем в облачении конунга и бранных доспехах вместе со своим конем со всей сбруей и

с 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» (пер. М. И. Стеблин-Каменского) [Круг Земной 1980: 9].

В VIII главе «Саги об Инглингах» из «Круга Земного» Снорри Стурлусон говорит о кремации как об одном из законов, бывших раньше в обычае у асов и установленных в своей стране Одином, который является, как сказано в саге, родоначальником Инглингов. Здесь дается разъяснение обычая класть на погребальное ложе вместе с покойным различные предметы роскоши и личного обихода, принадлежавшие ему при жизни, а также убитых рабов: каждый умерший должен был прийти в Вальгаллу (небесные палаты Одина) с добром, которое было с ним на костре, и пользоваться тем, что он сам закопал в землю. Помимо этого, похоронный ритуал включает в свой цикл возведение погребальных сооружений и установку памятных знаков: в память о знатных людях следовало насыпать курган (*haugr*), а по всем стоящим людям — ставить надгробный камень (*bautasteinn*). Далее говорится о похоронах преемников Одина: Ньёрд, который правил вслед за ним, также был сожжен, а Фрейр, правивший после Ньёрда, был захоронен в кургане. В этом же фрагменте идет речь о различиях в локализации захоронений — пепел сожженных следовало бросать в море или зарывать в землю.

В IX главе этой же саги рассказывается о погребении самого Одина, который после смерти был сожжен, и о великолепии этой церемонии. Здесь же мы находим упоминания о народных поверьях, связанных с обычаем кремации: «Люди верили тогда, что чем выше дым от погребального костра подымается в воздух, тем выше в небе будет тот, кто сжигается, и он будет тем богаче, чем больше добра сгорит с ним» (пер. М. И. Стеблин-Каменского) [Круг Земной 1980: 15]. В «Саге об Инглингах» даются примеры похорон конунгов из числа людей, тела которых тоже подвергались сожжению. На костер кладут тело конунга Ванланди (гл. XIII), которого погубили чары колдуньи Хульд. Шведы жгут его труп неподалеку от реки Скуты. Конунг Домар был после смерти предан огню на полях Фюри (гл. XIV). Конунга Агни коварно убивает ночью взятая им

в пол
ему л
А
сожж
Уппс
Это
го св
цию:
перен
ди то
драго
руста
баки,
помен
оруж
пали
описа
обили
«С
руют
сожж
много
в норм
мации
обход
опасн
ронно
помоч
рушит
С этой
По
в качес
реализ
мертво
указыв
рассказ
не spok
стояние

в полон дочь вождя финнов Скьяльв, его тело сжигают верные ему люди (гл. XIX).

Археологической параллелью к захоронениям в кургане сожженных останков знатных особ служат погребения Старой Уппсалы, относящиеся ко временам легендарных Инглингов. Это три кургана, расположенные к юго-западу от знаменитого святилища в Уппсале, которые имеют следующую конструкцию: на естественном возвышении устраивается площадка, перекрытая слоем глины и служащая местом кремации. Среди того, что осталось от погребального костра, обнаружено драгоценное оружие, украшенное золотом и гранатовой инкрустацией, парча, стекло, кости жертвенных животных — собаки, лошади, быка, овцы, свиньи, кошки и петуха. Пепел помещали в глиняную урну или сгребали в кучку, сверху сооружали каменную насыпь высотой в 1—2,5 м, затем насыпали земляной курган. Эти могилы конунгов так же, как и описанные в эпических памятниках, выделяются роскошью и обилием погребального скарба [Лебедев 1985: 33—35].

«Саги об исландцах» и «саги о древних временах» фиксируют тот период становления похоронной обрядности, когда сожжение уже не было обычной практикой. Как явствует из многочисленных описаний похорон исландцев в этих сагах, в нормативной ситуации их тела никогда не подвергались кремации. Она применяется лишь в тех случаях, когда людям необходимо защититься себя от покойника, которого они считают опасным, и здесь ее вряд ли можно считать элементом похоронного обряда. Тело покойного сжигали не для того, чтобы помочь ему переместиться в Вальгаллу, а для того, чтобы разрушить его и тем самым избежать опасности «оживания». С этой же целью отрубали голову у побежденного мертвеца.

По-видимому, в исландской культуре тело мыслилось в качествеместилища жизненной силы, которая может быть реализована как в мире людей, так и в мире ином. Целостность мертвого тела определяет потенцию его «оживления», на это указывает характерное выражение, употребляемое в сагах при рассказе об «оживающем» мертвеце: *liggja ekki kyrr* 'лежать не спокойно (в могиле)'. То есть смерть — всего лишь состояние абсолютного покоя, который может быть нарушен

в любой момент, а обладание телом как субстанцией жизни есть необходимое и единственное условие ее возможности. Это положение гиперболизируется в сказочном повествовании — Торольв из «Саги о людях с Песчаного берега» возрождается в образе быка, зачатого коровой от частицы пепла, оставшейся после сожжения его трупa.

Подобные представления о смерти и телесности могли существовать лишь в условиях бытования похоронного ритуала, подразумевавшего погребение целого тела, так как ритуал сожжения вряд ли может продуцировать образ «живого мертвеца», наделенного осязаемой плотью. Телесность есть главное качество, объединяющее всех «оживших» покойников, — тех, что захоронены в кургане, и тех, что лежат в дисах.

Тем не менее различие в видах погребальных сооружений является важным формальным признаком для различения этих двух типов «оживших» покойников. Наша задача состоит в том, чтобы выяснить, каким значением наделялось захоронение в дисе или в кургане и чем был мотивирован выбор того или иного погребального сооружения.

Обратимся для этого к одному из эпизодов «Саги о Храфнкеле Годи Фрейра» (гл. VI, XX), где имеют места оба захоронения. Храфнкель убивает своего работника Эйнара, нарушившего клятву не ездить на коне, посвященном Фрейру, и велит сложить на его могиле горку из камней — дис. В саге не говорится, что это погребение сопровождалось наделением покойного каким-либо имуществом. В то же время самого Храфнкеля, ставшего годи, хоронят со всеми подобающими его положению почестями: над ним насыпают курган и кладут вместе с ним все доспехи и копье. Сходные примеры мы видели выше в описаниях похорон конунгов.

В отличие от кургана, дис, по-видимому, не ассоциировался с оказанием почестей покойному. Чаще всего эти могилы принадлежали незнатным людям или тем, кто случайно пал от рук убийцы вдали от дома. О курганах в сагах говорится также, что они располагаются недалеко от дома покойного, ср. «Сагу о Храфнкеле Годи Фрейра» (гл. XX), «Сагу о людях из долины Флоуи» (гл. XIII), в то время как дис мог находиться достаточно далеко от человеческого жилья, т. е. в том месте, где

внеза
ника
паст
гово
в ссо
быть
шает
камн
же н
к же
ту, к
нище
тоже
камн
в гор
случ
Д
саг о
подо
были
ние
вова
тов,
мерт
ле»,
гори
В «С
га»)
гану
быва
В
курга
вопре
копья
нанес
звоя
отомс
а когд

внезапная смерть застала покойного. Так, в дисе хоронят работника Храфнкеля Эйнара, убитого за нарушение обета прямо на пастбище, где он приглядывал за овцами; затем в той же саге говорится о том, как другой наемный работник, Тьостольв, в ссоре убил хозяина двора Глума, который после смерти мог быть захороненным в кургане, но, поскольку погребение совершает не родственник, а убийца, он попросту заваливает его тело камнями, сооружая дис (во время совершения убийства они также находились вдали от дома). После этого Тьостольв едет к жене Глума Хальгерд, а она отсылает его к своему дяде Хруту, который оплачивает ему за убийство мужа своей племянницы той же монетой, затем велит схоронить его, при этом тело тоже прикрывается камнями. В дисе хоронят и забросанного камнями разбойника и колдуна Стиганди, погоня настигла его в горах («Сага о людях из Лаксдаля», гл. XXXVIII). Во всех случаях в дисах отсутствует погребальный скарб.

Археологические памятники и описания курганов в текстах саг свидетельствуют о том, что внутри он часто был устроен подобно парадному помещению в человеческом жилище: в нем были стены, украшенные щитами и тканями, почетное сидение с резными столбами, в погребениях женщин присутствовала многочисленная домашняя утварь. Исходя из этих фактов, можно сделать вывод о том, что курган являлся домом мертвого. В пользу этого говорит также сцена из «Саги о Ньяле», где описывается ночное веселье Гуннара: там он пирует, горит призрачный свет, подобный огням домашнего очага. В «Старшей Эдде» («Вторая песнь о Хельги, убийце Хундинга») мертвый Хельги приезжает из Вальгаллы к своему кургану и проводит в нем ночь вместе со своей женой Сигрун, как бывало при жизни в их общем доме.

В «Саге о Ньяле» (гл. LXXIX) есть указание на то, что курган ассоциировался также с Вальгаллой. Убитого Гуннара вопреки обыкновению хоронят в кургане без его знаменитого копья, которое издавало звонкий звук, когда ему предстояло нанести смертельный удар. Его мать Раннвейг никому не позволяет трогать это чудесное оружие и обещает его тому, кто отомстит за ее сына. Сын Гуннара Хёгни берет это копье, а когда Раннвейг начинает браниться, говорит, что хочет

отдать его своему отцу, чтобы оно было с ним в Вальгалле и чтобы он сражался им. Перед этим Хёгни и сын Ньяля Скарпхедин видят Гуннара веселящимся в кургане, при этом Хёгни ни на миг не сомневается, что его отец находится именно в Вальгалле, из чего можно сделать вывод о том, что курган был земным топом Вальгаллы. Уже упоминавшаяся история о Хельги и Сигрун тоже не противоречит этому выводу: Сигрун приходит к кургану, к которому Хельги *приезжает из Вальгаллы*, а затем *уезжает назад*. Его движение, в отличие от беспорядочных хождений мертвецов, захороненных в дисах, строго ограничено и по сути статично: из Вальгаллы небесной он перемещается в Вальгаллу земную.

Необходимо также отметить, что курган, в отличие от диса, сам по себе является статичным захоронением, которое ни в каких случаях не подлежит переносу. От «жителей кургана» можно избавиться лишь путем магического или прямого физического воздействия на их «тело», ведущего к его разрушению и утере двигательных способностей.

Итак, курган, будучи статичным захоронением, наделенным значением «дома мертвого», задает специфическую модель представления о потусторонней жизни, которую ведут захороненные в нем люди, и о том, каким образом может состояться контакт между ними и живыми людьми. Главной особенностью этих контактов является то, что экспансия активности «живых мертвецов» в земном пространстве мира людей обычно оказывается четко ограниченной пределами погребального сооружения, внутреннее пространство кургана оказывается достаточным для проявления такой активности. Мотивация враждебного или дружелюбного поведения мертвых по отношению к живым людям остается за пределами повествования, можно лишь предполагать, что это зависело от их собственного нрава (злые люди, подобные викингу Соту, оставались злыми, благородство Хельги было ему присуще и после смерти). Одной из функций «жителей курганов» в повествовании «саг об исландцах» и «саг о древних временах» является хранение чудесного оружия, что принуждает их претерпевать активное вторжение живых людей — героев саги — которые стремятся заполучить его, победив мертвеца в поединке. События

такого
ланди
кий ха
покид
(«Са
но зд
дах, з
торы

Н
значе
робно
зана
такта
свою
гилой
зывает
относ
в сага
являе

Д
кие и
уже
га» (и
и нее
серж
Имен
оцени
таког
кель,
новит
вая л

Гл
потус
вещом
Глам
чества
и груб
дит в

такого рода разворачиваются, как правило, за пределами Исландии, например, в Норвегии, что определяет их фантастический характер. Однако в некоторых случаях «курганный житель» покидает свое убежище и пугает людей, живущих поблизости («Сага о Греттире» XVIII, «Сага о людях из Флоуи» XIII), но здесь, очевидно, имеет место смешение представлений о людях, захороненных в кургане, и тех, что лежат в дисах, для которых такие действия являются более характерными.

Небольшой по высоте и объему дис не ассоциируется со значением выделенного пространства, принадлежащего загробному миру, каковым является курган, поэтому с ним связана иная модель представления о потустороннем мире и о контактах людей и «живых мертвецов». Последние проявляют свою активность, покидая пределы, отведенные для них могилой, исключительно во внешнем мире людей, которые оказываются их жертвами, — мертвецы никогда не бывают по отношению к ним дружелюбны или нейтральны. При этом в сагах есть указания на причины, по которым эти мертвецы являются столь опасными.

Дополним новыми подробностями выяснение того, какие именно люди могли после смерти бродить по земле. Как уже говорилось выше, в «Саге о людях с Песчаного берега» (гл. XXXIII) это человек, которого настигает внезапная и неестественная кончина: Торольв сильно раздражен и рассержен отказом сына и умирает, по-видимому, от досады. Именно как неестественную, а потому странную и страшную, оценивают его смерть домочадцы, которые боятся хоронить такого покойника и посылают за его сыном Арнкелем. Арнкель, который перезахоронил своего отца, после смерти становится ему подобным и вместе с ним бродит по земле, убивая людей и скот.

Глам из «Саги о Греттире» является жертвой пришельца из потустороннего мира и после смерти делается «живым» мертвецом. В данном случае немаловажную роль играет и то, что Глам сам по себе обладает выраженными инфернальными качествами, об этом говорят его имя и нелюдимый, неуживчивый и грубый нрав. Он, как подчеркивается в саге, никогда не ходит в церковь и отвечает резким отказом на все увещания своей

хозяйки, которая просит его посещать службы и соблюдать посты. Труп Глама не удастся похоронить по христианскому обряду: когда приходит священник, мертвое тело тут же исчезает, а затем появляется вновь. Жертва Глама, пастух Торхалль, напротив, отличается благочестием, его труп отвозят в церковь, и он уже не исчезает, так что похороны происходят согласно христианскому канону. Хотя Торхалль убивает «живой» мертвец, и в связи с этим следует ожидать, что он, по примеру Глама, тоже будет вставать из могилы, этого не происходит. В этом можно видеть влияние христианства на языческие представления о происхождении «живых» мертвецов. Употребление христианского обряда и символики при похоронах способно, по видимому, предотвратить их появление.

Колдуны и колдуньи после смерти тоже могут оживать. Подтверждением тому служит рассказ о похоронах колдуньи в «Саге о людях из Флоуи» (гл. XIII). Здесь говорится о женщине, которая отличалась добрым нравом и благочестием, кроме того, она многое знала о старине. Когда она умирает, люди боятся ее хоронить. Аудунн, ее сын, который тоже слыл добрым человеком, и Торгильс, хозяин того хутора, где жили сын с матерью, делают крепкий гроб с железными скобами. Аудунн хочет отвезти труп матери подальше от людских селений и поставить на ее могиле тяжелый груз. Когда они с Торгильсом везут мертвое тело, гроб начинает вдруг скрипеть, а затем разваливается, из него встает покойница. Мужчины тут же разводят костер, им двоим с трудом удается свалить в него этот труп. Они находятся рядом до тех пор, пока труп не сгорит полностью. Вероятно, ученая женщина на самом деле была колдуньей, так как она многое знала о старине, т. е. о временах язычества. Это знание на поверку оказывается ведовством. Как видно, здесь также имеет место скрытое противопоставление христианской веры язычеству.

Исходя из всего сказанного, можно выделить две группы причин, в большой степени обуславливающих появление живых мертвецов. К первой группе мы отнесем индивидуальные качества, которые определяют их носителей как враждебных по отношению к миру людей — это неуживчивый и злобный нрав, обладание ведовским искусством, невоцерковленность.

Встан
лиза
после
ключ
ми к
кой с
числе
необ
При
чтож
он ув
с Хе
нады
коим
из мо
прои
конта
при п
го бер
вмест
ми сл
им. Е
но вы
косве
давши
лами
стар
могил
По
мертв
них по
коньк
В «Са
20], к
зывает
и набр
сещать
ны заб

Вставание мертвеца из могилы может быть объяснено реализацией этих имманентных качеств, наследуемых людьми и после смерти. Вместе с тем, умирая, люди оказываются исключенными из человеческого коллектива и принадлежащими к числу потусторонних существ. Изменение их человеческой сущности и переход в другой разряд маркируется, в том числе, изменением их внешнего вида и физических качеств: они необычайно страшны на вид и обладают нечеловеческой силой. При разрушении дуса с целью перезахоронения или уничтожения трупа «ожившего» покойника обнаруживают, что он увеличивается до огромных размеров и цветом сходен с Хель — хозяйкой царства мертвых. Существуют также надындивидуальные причины второго порядка, которые никоим образом не связаны с личностными качествами. Встают из могилы принявшие смерть от живого мертвеца (как это произошло с Гламом в «Саге о Греттире») или напрямую контактировавшие с его телом, что могло случиться, например, при перезахоронении (Арнкель из «Саги о людях с Песчаного берега» перевозит своего отца на новое место, а после смерти вместе с ним бродит по земле и убивает людей и скот). Иными словами, жертвы «живых мертвецов» рискуют уподобиться им. Естественно, что материалы саг не позволяют однозначно выделить такую зависимость, однако наше предположение косвенным образом подтверждается тем, что людей, пострадавших от «оживших» покойников, хоронят рядом с их могилами (см. в «Саге о людях с Песчаного берега», гл. XXXIV), стараясь, вероятно, сосредоточить все потенциально опасные могилы в одном месте.

Переходя к анализу действий, совершаемых «живыми» мертвецами, мы можем выделить следующие характерные для них поступки: они пугают и убивают людей и скот, ездят на коньке крыши, стараясь разрушить человеческое жилище. В «Саге о Хальфдане Эйстейнсоне» (122, 1) [Klare 1933: 20], которая относится к «сагам о древних временах», рассказывается о том, что живые мертвецы по ночам приходят в дом и набрасываются на спящих. Мертвые мужья могут также посещать своих жен по ночам, после этого, как правило, женщины заболевают и умирают («Сага о Хаварде с Исафьёрда»

(7, 8)) [Klare 1933: 20]. Покойники, выходящие из могил, могут также мстить людям, чем-либо им досадившим, превращаясь в животных: Торольв из «Саги о людях с Песчаного берега» (гл. CLVII) оборачивается теленком, колдун Халльбьёрн из «Саги о людях из Лососьей долины» (гл. XXXVII) принимает вид коровы. Его убийца, Торкель, думает, что эта корова убежала со двора, и идет за ней, Халльбьёрн заманивает его подальше от дома и вовлекает в схватку.

Ущерб, наносимый людям «ожившими мертвецами» из дисов, типичен: как правило, их жертвы сходят с ума от испуга и умирают. Покойники, которые не лежат в могиле спокойно, могут также сами убивать людей, при этом они не всегда лишают жизни определенного человека, как в описанных выше случаях. Они умерщвляют всех, кто попадает к ним под руку, трупы жертв носят следы характерных для таких убийств повреждений: у них переломлен хребет и все кости. «Живые» мертвецы не используют оружия, а со страшной силой швыряют тело оземь, создавая впечатление действия слепой, безудержной стихии. После серии таких убийств люди отмечают, что у покойников прибывает сила.

«Ожившие» покойники могут наводить порчу и отнимать силу не только посредством прямого контакта, но и при помощи взгляда, подобно колдунам. Очевидно, имея в виду эту способность опасных покойников, Арнкель в «Саге о людях с Песчаного берега» (гл. XXXIII) запрещает домочадцам проходить перед лицом своего мертвого отца, накидывает ему на голову мешок и выносит труп спиной вперед через пролом в стене. Когда Греттир смотрит на Глама, он чувствует, как на него наваливается слабость и силы уходят. Представления о разрушительном действии недоброго глаза иллюстрирует эпизод из «Саги о людях из Лососьей долины» (гл. XXXVIII), где люди накидывают мешок на голову разбойника Стиганди, так как боятся присущей ему губительной силы взгляда. В мешке оказывается дыра, и колдуну удастся посмотреть на зеленый склон горы, по которому тотчас точно проносится вихрь. С той поры на этом месте ничего не растет, а само оно получает название Бренна, т. е. Пожарище. Этого человека убивают, закидывая камнями, и хоронят в дисе. Применение

такого способа умерщвления может означать, вероятно, боязнь контакта с телом человека, обладающим способностью вредоносного воздействия.

Еще одним обыкновением «живых» мертвецов, является разрушение человеческого жилья (катание на коньке крыши, упоминающееся в «Саге о людях из Флоуи» (гл. XIII) и «Саге о Греттире» (гл. XXXII)), при посредстве которого они стараются преодолеть защитную силу домашнего пространства (Торольв в «Саге о людях с Песчаного берега» (гл. XXXIV) убивает тех людей, которые не находятся внутри своих жилищ).

Как следует из приведенных выше примеров, действия, характерные для обитателей дисов, с одной стороны, представляют собой реализацию присущих им при жизни качеств, что, по-видимому, имеет место и в случае с «жителями курганов», а с другой стороны, являются возмещением и увеличением запаса собственных сил за счет присвоения жизненной энергии своих жертв, которой они лишаются частично (сумасшествие) или полностью (смерть).

Дис сам по себе не является статичным захоронением: он может быть перенесен в другое место, что, будучи одной из мер защиты от «опасных мертвецов», также определяет характер его обитателей.

Как видно, «ожившие» покойники, выходящие из дисов, отличаются большей активностью, спектр их действий весьма разнообразен, что позволяет говорить о том, что нестатичность является их главной чертой, а целью их действий — присвоение жизненной энергии своих жертв, в то время как «жители курганов» вступают в борьбу с живыми людьми большей частью лишь затем, чтобы защитить свои собственные сокровища.

Особенности поведения «оживающих мертвецов», погребенных в курганах и дисах, указывают не только на различия в значении этих захоронений, представлений о причинах, которые побуждают их покидать свои могилы, но и на то, что с ними связываются и различные представления о местоположении собственно загробного мира. Если курган, как мы уже говорили, является, по-видимому, земным топосом небесной Вальгаллы, то дис ассоциируется с подземным миром Хель.

Литература

I. Источники и переводы

Исландские саги 1999 — Исландские саги: В 2 т. / Под общ. ред. О. А. Смирницкой. СПб., 1999.

Исландские саги 2000 — Исландские саги / Пер. прозаич. текста с древнеисл. и общ. ред. А. В. Циммерлинга; Стихи в пер. Ф. Б. Успенского и А. В. Циммерлинга. М., 2000.

Круг земной 1980 — *Снорри Стурлусон. Круг земной* / Пер. М. И. Стеблин-Каменского. М., 1980.

Сага о Фритьофе Смелом — Фритьоф Смелый. Эсайс Тегнер. Сага о Фритьофе Смелом / Пер. Б. Айхенвальда, А. Смирницкого. Древнеисландская сага о Фритьофе Смелом / Пер. Я. Грота, А. Смирницкого. М., 1996.

Старшая Эдда — Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1973.

Eyrbyggjasaga. Reykjavík, 1971.

Flóamannasaga / *Fornsögur*, hrsg. von G. Vigfusson und Th. Möbius. Leipzig, 1860.

II. Научная литература

Зеленин 1995 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Лебедев 1985 — Лебедев Г. С. Век викингов в Северной Европе. Л., 1985.

Стеблин-Каменский 1984 — Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. Становление литературы. Л., 1984.

Árnason 1957—1961 — *Árnason J. Íslenzkar þjóðsögur og ævintýri*. Bd. I—VI. Reykjavík, 1957—1961.

Ellis-Davidson 1943 — *Ellis-Davidson H. E. The Road to Hel*. Cambrige, 1943.

Klare 1933 — *Klare H.-J. Die Toten in der altnordischen Literatur* // *Acta Philologica Scandinavica. Tidsskrift for Nordisk Sprogforskning*. København, 1933. Aarg. 8. Hft. 1.

Vries 1957 — *Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Leiden, 1957.

ЗНАМЕНЕНИЯ СМЕРТИ В КЕЛЬТСКОЙ ЭПИЧЕСКОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Вынесенная в заглавие данного раздела формулировка в значительной степени условна и неточна. Причем — по целому ряду причин. Так, говоря о кельтской нарративной традиции, дошедшей до нас лишь в рукописной форме и восходящей к некоему архаическому реконструируемому состоянию, мы пользуемся термином эпос, хотя, безусловно, назвать весь этот богатейший и интереснейший материал эпическим мы не имеем права. К собственно «эпическим» могут с известной долей условности быть отнесены лишь некоторые саги (в первую очередь — ирландский цикл Кухулина и Конхобара), весь же остальной материал, к которому мы обращаемся в нашем исследовании, с точки зрения жанра оказывается довольно пестрым. Сюда относятся и валлийские мабиногион, и отдельные образцы хвалебной поэзии, как валлийской, так и ирландской, и так наз. «триады» и «гептады», содержащие интересный материал, свидетельствующий о попытках классифицировать традицию самими ее носителями, и повести о королях Ирландии, и хроники, и мифологические предания о заселении островов, и многое другое. Более того, при анализе того, что может быть названо «знамениями» смерти у кельтов, мотива предсказания, предречения гибели и всего, что этому сопутствует, мы считаем возможным обратиться также и к житийной литературе соответствующих регионов. В многочисленных рассказах о чудесах, совершенных святыми, значительное место занимает тема предречения святым смерти короля или иного лица, причем в отдельных случаях мы имеем дело не столько с предречением как таковым, сколько с особым образом вербализованным будущим: вектор каузации при этом может быть направлен как в ту, так

и в другую сторону. Мы полагаем, что в случаях подобного рода мы имеем дело с заимствованием дохристианской автохтонной традиции. В последнем замечании можно увидеть некоторое противоречие. Действительно, как известно, все тексты, содержащие элементы реликтовых дохристианских верований кельтов, были записаны уже в христианский период, причем именно монахами-клириками, которые подвергали текст соответствующей цензуре, опуская или сглаживая места, которые могли показаться им чересчур «языческими». Более того, согласно некоторым теориям, весь так наз. «кельтский эпос» был на самом деле сочинен теми же писцами, которые творчески переосмыслили и перенесли на почву Британских островов Библейские предания и античные памятники. Подобный взгляд, как нам кажется, слишком наивен и прямолинеен и, что главное, в нашем случае ничему не противоречит. Даже используя античные сюжеты, что, безусловно, делалось, писцы невольно привносили в них местные реалии, а с ними — и автохтонную практику ритуала. Так, например, при описании погребения Патрокла в ирландском переложении «Одиссеи» («Блуждания Улисса» — *Merugud Uiliss*) говорится, что он был зарыт в землю и над его могилой установлен столп с огамической надписью. Интересно, что в период ранней церкви в Ирландии, а значит и в период ранних обработок античных текстов там практиковалось не трупоположение, а кремация, упоминание же «столпа с огамом» является своего рода эпическим общим местом, восходящим к более ранней континентальной практике. Но, повторяем, проблема соотнесения дошедших до нас текстов с некой гипотетически существующей устной языческой традицией — проблема сложная и, наверное, до конца не разрешимая. Мы хотим лишь сказать, что не считаем, что составленные в монастыре рукописи — это что-то заведомо искаженное, и поэтому для наших целей они использоваться не могут. Мы надеемся показать, что в отдельных случаях именно пометки писца-христианина могут послужить отправной точкой для реконструкции языческого ритуала.

Что касается записей фольклорных текстов, то с ними, как может показаться на первый взгляд, дело обстоит несколько проще. Действительно, они не подвергались монастырской

ценз
стом
воря
сост
селе
рел
при
тери
сом
она
пре
поч
ник
пре
руи
в ре
селе
кие
веро
мыс
логи
шег
сам
согл
ски
663
вита
каж
стви
миф
прет
ния
боле
ния
нима
о том
ност
в на

цензуре и должны хранить в себе традицию, так сказать, в чистом виде. Однако это далеко не всегда так. Собственно говоря, наибольшую, с нашей точки зрения, сложность должен составить тот факт, что на Британских островах в момент заселения их кельтскими племенами сосуществовало несколько религиозных традиций, каждой из которых, естественно, были присущи свои представления о загробном мире и было характерно свое отношение к смерти. Мы говорим, во-первых, о несомненном присутствии на мифологической карте данного района пиктских племен, обладавших какими-то религиозными представлениями. Принято считать, что о пиктах мы ничего почти не знаем и, наверное, более детально ничего не узнаем никогда. Да, действительно, развернутая система религиозных представлений пиктских племен вряд ли может быть реконструирована доподлинно, однако, как можем мы предположить, в результате регулярного смешения пиктов с гойдельским населением на севере Шотландии и северо-западе Ирландии какие-то пиктские мифологемы могли проникнуть и в народные верования кельтов. Более того, сами верования пиктов в их осмыслении кельтами могли быть подвержены вторичной мифологизации, что могло привести, как полагал еще в начале нашего века известный кельтолог Дж. Рис, к сакрализации уже самого доиндоевропейского населения острова. Его теория, согласно которой не только «новокельтское население Британских островов являло собой смешение двух рас» [Rhys 1901: 663], но и сами «феи» фольклорных преданий были представителями автохтонного населения, объясняет отчасти, как нам кажется, и смешение понятий Иного и загробного мира. Действительно, ирландский сид, чудесный холм, в котором живут мифологические существа, может быть таким образом интерпретирован просто как место обитания докельтского населения островов, которое находилось, по мнению Риса, на гораздо более низком уровне развития и просто не имело обыкновения делать большие постройки. Конечно, мы не склонны принимать его теорию буквально, однако мы и не можем забывать о том, что реконструкция дохристианских верований и, в частности, представлений об Ином мире, смерти и ее знамениях в нашем случае вовсе не будет и не может быть автоматически

реконструкцией именно кельтских представлений. Плохо это или хорошо — сказать трудно. Видимо, мы просто должны будем оговориться, что под кельтами, населяющими острова, мы будем подразумевать смешанное этнически население, отличающееся и в достаточной степени негомогенными религиозными представлениями.

Что касается народных религиозных представлений самих кельтов данного периода, то они также достаточно темны, поскольку, как известно, господствующей религиозной системой у кельтов был друидизм, возможно, также заимствованный еще на континенте у некоего доиндоевропейского населения Европы, особая философско-религиозная доктрина, очень эзотерическая и сложная, к которой понятие «язычество», как нам кажется, применено быть не может. Именно она, а не народные верования, противостояла христианству, причем — без особого упорства. А так называемые «народные верования» продолжали при этом бытовать где-то в социальных низах, имея все шансы сохраниться чуть ли не до наших дней. И хранилищем этих представлений, как можно ожидать, и должен был стать фольклор, тогда как реликты друидической доктрины должны были бы сохраниться в традиции нарративной. Но рассуждая таким образом, мы страшно упрощаем картину. Фольклор постепенно впитывал в себя практически все религиозные представления всех народов, живших в Британии и Ирландии на протяжении двух тысячелетий, причем — многое исказил, изменил и просто — создал сам. Причем создал из имеющегося в его распоряжении пестрого мифопоэтического материала, во многом упростив его и создав собственную систему мотиваций. В первую очередь, конечно, это касалось общей системы эсхатологических представлений, и в частности — взглядов на загробный мир и каузации механизма умирания.

Таким образом, мы можем сказать, что имеющиеся в нашем распоряжении данные есть система со многими неизвестными. Мы не берем на себя смелость реконструировать весь этот сложный механизм в его диахроническом бытовании, в отдельных случаях мы будем пытаться предложить собственную интерпретацию, в других — лишь стремимся сделать более доступным для отечественной филологии и

фо
ке

ся
но
пр
ст
во
н
ет
и
ст
ни
ка
мо
о
ст
но
«п
ст
да
и
зи
пр
на

ри
по
мь
ко
бы
пр
ни
пр
за
дал
вос
сов

9 —

фольклористики малодоступный и недостаточно изученный кельтский материал.

Что касается понятия «знамение», то и оно, как нам кажется, также до некоторой степени может быть употреблено в данном случае лишь условно. «Знамение» — это обычно **весть**, предполагающая адресата, который должен обладать соответствующим понятийным инструментарием, который даст ему возможность «прочитать» знамение, а также — неким конкретным или обобщенным адресантом, который эту весть посылает. Поэтому характер вестей, ее семиотика и будут отчасти тем индикатором, который может помочь нам в дефиниции представлений о загробном мире. Иными словами: на этом послании должен быть «обратный адрес», и мы должны попытаться как-то прочесть его. Но «знамение» как весть, как известно, может быть получено не каждым и далеко не всегда. Весть о грядущей смерти, как правило, требует и соответствующих обстоятельств ее получения адресатом. Обычно эти обстоятельства носят характер локализации определенного времени (так наз. «поворотные точки» календаря) или маркированных пространственных ориентиров (перекресток, река, дорога). Обобщение данных об этих «проницаемых» как с точки зрения хроноса, так и топологически точках должно также, на наш взгляд, приблизить нас и к определению локуса Иного мира по той простой причине, что именно в этих точках наш мир мыслится к нему наиболее близким.

Но далеко не всегда **предречение** смерти в нашем материале может действительно носить характер «знамения», т. е. получения некоей иррациональной вестей. Действительно, как мы уже отмечали, наличие в обществе развитого эзотерического класса носителей сакрального знания (что как модель было унаследовано потом и ранней кельтской церковью) привело к появлению идеи особого сакрального знания, знания в чем-то вполне «рационального», но лишь недоступного профану. Так, в обществе современном врач может *предсказать* близкую смерть больного, хотя для его близких это далеко не так очевидно. Но будет ли данное «предречение» восприниматься ими как чудо? Конечно нет. Нет, поскольку современный человек живет в мире, об устройстве которого он

как отдельная личность заведомо не знает почти ничего. Установка на «специалистов» неизбежно должна повлечь за собой особый комплекс доверия к ним и их знаниям, тогда как за собой каждый отдельный человек оставляет лишь ограниченную область компетенции. И поэтому мы должны верить врачу, равно как и сантехнику, телефонисту и физику-атомщику. Но примерно в таком же положении находился и человек условной «архаической» системы мышления, который неизбежно должен был доверять себя и свою судьбу особому классу «профессионалов». Поэтому *предречение* смерти в чем-то не было иррационально по своей сути: это было обнародованием того, что уже *известно* посвященным.

Но знание о будущем неизбежно оценивалось и как возможность управления им, т. е. вектор каузации оказывался равнонаправленным в обе стороны (в обществе современном, например, отчасти аналогичный процесс происходит в мозгу обывателя по отношению к сотрудникам метеослужбы: они кажутся не только ответственными за правильное «предсказание» погоды, но невольно воспринимаются как ее «делатели»). Что касается жизни, смерти и судьбы каждой отдельной личности в раннем кельтском обществе, то наличие в нем жрецов-медиаторов, облеченных сакральным знанием о будущем, было также связано с представлением о том, что именно они этим будущим управляют и во многом влияют на него. Более того, сказанное во многом относится не только к некоей абстрактной общекельтской общности или развитой системе друидизма, которая существовала еще на континенте в первые века до н. э. Данная модель, в которой между этим миром и миром иным (в самом широком смысле этого слова) находился облеченный сакральной властью и знанием медиатор, в почти неизменной форме сохранилась и в ранней кельтской церкви. Так, например, ирландский король Диармайд мак Кербалл (VI в.) получил верховную власть в стране благодаря тому, что помог св. Киарану построить монастырь Клонмакнойс и дал ему для этого землю. Как говорится об этом в хронике, «в благодарность Киаран *предсказал* Диармайду, что тот станет верховным королем» (см. [O'hOgain 1991: 158]). В самой данной фразе, безусловно, содержится противоречие:

если мы будем считать будущее человека уже «начертанным», то его поступки, как кажется, не смогут изменить того, что ему суждено, независимо от того, будет это будущее вербализовано кем-то или нет. Поэтому сочетание слов «предсказал в благодарность» звучит абсурдно. Совершенно очевидно, однако, что в понимании носителей данного предания Киаран не столько предсказал верховную власть Диармайду, сколько создал для него, пользуясь своими возможностями, особую благоприятную ситуацию, при которой тот смог занять верховный трон. Вербализация данного псевдопророчества могла в данном случае сыграть роль своего рода «плацебо». Но пророчеством св. Киарана роль прорицаний в судьбе короля Диармайда не ограничивается. Его смерть, наступившая при довольно специфических обстоятельствах (к чему мы предполагаем ниже обратиться более детально) также явилась результатом реализации пророчества святого, на этот раз — св. Руадана. Обиженный на короля за то, что тот не принял его сторону в некоем конфликте, он *предсказал*, что тот погибнет «тройной смертью»: будет сожжен, утоплен и пронзен копьем (согласно другим версиям предания о Диармайде, лицом, которое произнесло это пророчество, был языческий пророк-друид Мак Де). Таким образом, названная «тройная» смерть предстает в данном случае опять же не столько как предреченное будущее, сколько как наказание, т. е. опять же «предречение» — это на самом деле скорее изменение ситуации, на этот раз не в пользу короля.

Смешение понятий «пророчества» и «проклятия», особенно в ситуациях предречения «дурной» смерти, есть явление достаточно распространенное (в данной связи можно вспомнить известный сюжет с князем Олегом, оскорбившим волхва и наказанным им за это), оно связано с особыми представлениями о вере в силу слова, которой обладает сакральное лицо. Однако в описанном нами случае с Диармайдом мак Кербаллом, как нам кажется, возможен и несколько иной подход к факту «предречения смерти»: здесь мы можем иметь дело и не с неким иррациональным знанием, которым обладает жрец, и не с его способностью влиять на будущее путем его вербализации, но с вполне конкретным явлением — человеческими жертвопри-

ношениями, которые, естественно, также входили в сферу деятельности сакральной группы. Иными словами, жрец мог действительно с уверенностью сказать, при каких обстоятельствах погибнет король, потому что он просто уже знал, что тот будет принесен в жертву, знал когда это произойдет и каким способом тот будет предан смерти. Можем ли мы в таком случае говорить о «пророчестве» или, тем более, о «знамении»? Да, как это ни странно, можем, поскольку в нашу задачу входит все же не открытие «истины», а реконструкция ментальных срезов, связанных с представлениями об умирании и Ином мире, причем именно в аспекте диахроническом. Для нас важно, что в предании о Диармайде и, как увидим мы ниже, в других легендах, связанных с так наз. «тройной смертью», речь идет уже именно об иррациональном предречении, причем иногда — сопровождающимся определенными обстоятельствами, носящими характер знамений.

Но сначала — о жертвоприношениях.

Тот факт, что в Галлии практиковались человеческие жертвоприношения, в настоящее время является доказанным, поскольку кроме свидетельств римских авторов, которые действительно могли проявлять необъективность по отношению к верованиям порабожденного народа, сейчас мы располагаем и археологическими данными. Останки человеческих тел, найденные возле прежних культовых сооружений, достаточно ясно говорят о том, что смерть этих людей не была естественной. Но в самом факте жертвоприношений нет ничего, что ставило бы кельтов в какое-то особое положение по сравнению с другими народами, причем — не столь уж и «архаическими». Интереснее, с нашей точки зрения, сама форма данных умерщвления — разнообразная и изощренная, за которой, несомненно, стоит и особый метод общения с богами (или предками) [Vries 1977]. Так, среди различных способов умерщвления жертвы известны отсечение головы, подвешивание на дереве, сожжение, зарывание живьем в землю, а также утопление в огромном чане или котле. Так, как считается, в честь бога Еза жертву подвешивали к дереву, в честь Тараниса — сжигали, а в честь Тевтата — топили, причем для данного ритуального утопления использовались специальные чаши, куда погружалась голова

жертвы (детальное описание жертвоприношений по археологическим данным Галлии и Британских островов см. [Чехонадская 1997]). Причем, что интересно, по данным античных авторов мы можем заключить, что не всегда отдельные виды жертвоприношений практиковались отдельно, а в ряде случаев предполагали соединение, сочетающее одновременное применение нескольких способов умерщвления. Так, еще Диодор сообщал, что кельты, принося пленников в жертву, «сажают их на кол, а потом сжигают, разводя огромные костры». В одном из призывов Светония Паулина к римским солдатам говорится: «Лучше нам пасть сражаясь, как подобает мужам, чем, будучи пойманными, быть посаженными на кол, видеть наши внутренности вырезанными, быть проткнутыми раскаленными кольями и погибнуть брошенными в кипящую воду» (цит. по [Чехонадская 1997: 64]). О том, что пленников и преступников казнили несколькими способами, иногда применявшимися одновременно, сообщают и латинские источники из Британии.

На уровне архаического идея разных видов умерщвления жертвы, видимо, соотносима с общей концепцией Ж. Дюмезиля о трехчастной структуре архаического общества. Так, в главе, посвященной жертвоприношениям, в книге «Кельтская цивилизация» Кр. Гюйонварха и Ф. Ле Ру отмечается, что разные типы жертвоприношений должны были соотноситься с разными классами общества и, таким образом, тело жертвы призвано было обеспечить стабильность разных социальных групп. На благо жреческого класса приносились жертвы бескровные — через повешение, утопление и закапывание, на благо класса воинов — жертвы кровавые — через пронзание колом, забивание палками или сожжение, а класс земледельцев должен был довольствоваться жертвами не человеческими — животными, молоком, злаками или алкогольным напитком [Le Roux, Guyonvarc'h 1990: 166 ff.]. Соединение разных способов умерщвления жертвы должно было, таким образом, достаточно экономно послужить ритуальной акцией, направленной на благо одновременно всех социальных групп. С другой стороны, «утраивание» сакральной акции, как мы понимаем, призвано было и сделать ее более действенной, подобно тому, как было в свое время продемонстрировано еще Ж. Вандриесом в его работе

«Тройственное единение у кельтов», «утраивая какой-либо субъект, мы придаем ему дополнительную силу, равную силе трех субъектов» [Vendryes 1952: 246]. Однако, как нам кажется, применение разных способов умерщвления к одному субъекту — это явление скорее позднее и, возможно, появившееся в результате наложения на исконный ритуал неких социальных функций. Изначально же разнообразие способов предания смерти, как мы полагаем, коренилось скорее в множественности представлений о путях в Иной мир, который должна была проделать жертва, предназначенная для того или иного божества. Как мы полагаем в данной связи, было бы точнее в данном случае употреблять не столько слово *жертвоприношение*, которое скорее предполагает поднесение богу определенного пассивного «дара», сколько — *ритуальное убийство*, поскольку последнее является попыткой непосредственного контакта с божеством посредством «вестника», который должен покинуть мир этот и определенным образом, при помощи совершенного над ним ритуала, прибыть в мир Иной. И именно поэтому особенно релевантным становится способ отправки данного вестника в мир богов (или предков). Как можем мы предположить, четыре названных способа предания смерти в Галлии (утопление, сожжение, зарывание в землю и подвешивание) может найти соответствие в распространенном учении о «четырех стихиях» и, таким образом, реконструируемый нами Иной мир должен будет, строго говоря, располагаться везде и нигде одновременно, т. е. в мире этом, но как бы параллельно с ним. Этот «Иной мир» является не столько *alius mundus* средневековой традиции, т. е. мир, расположенный где-то в другом месте, но скорее предстает как античный, описанный еще Луканом *orbe alio*, т. е. этот же мир, но видимый по-иному, он здесь же, но он — *иной*. Жертва при этом как бы направляется по всем направлениям бытия одновременно — в воздух, землю, огонь и воду. Так называемые «кровавые» жертвы, видимо, соотносились с общей идеей выпуска крови как тока жизни, с одной стороны, и моделировали победу в битве, с другой, что тоже соотносится с идеей о сосуществовании в одном локусе мира живых и мира богов и предков, мира стихий, управляющих этим миром, — при выпуске из жертвы крови

как бы моделировался распад жизненной энергетической системы и жертва, изначально — человек, принадлежащий миру этому, — искусственным образом изменялась и начинала принадлежать миру Иному. Данная идея соотносится, безусловно, и с друидической доктриной о переселении душ и, возможно, отчасти ее подтверждает (вера кельтов в переселение душ, неоднократно описанная античными авторами, в настоящее время оспаривается — см. [Le Roux, Guyonvarc'h 1990]). Обсуждение данного вопроса не входит в рамки нашего исследования. Мы можем лишь констатировать, что в верованиях островных кельтов, на материале которых, собственно говоря, и строится наша работа, случаи «переселения души» представлены, действительно, лишь спорадически и описывают, как правило, лишь возрождение одной выделенной личности в другой. Таким образом, скорее всего, в культуре островных кельтов данные верования, если они и были распространены у кельтов континентальных, сохранились лишь в виде реликтов и были вытеснены иными представлениями о загробном существовании.

Особый взгляд на ритуальное убийство как на посылание вестника предкам, как кажется, отчасти в несколько модифицированном виде сохранился и в различных способах предания преступника смерти уже в средневековой Ирландии. Так, согласно ирландским законам раннего периода (VII—IX вв.), существовало три основных способа предания преступника смерти: «Есть три типа преступления, которые может совершить человек: преступление, цена которого меньше, чем его собственная цена, и тогда он платит выкуп за то, что совершил, из своего собственного состояния; а еще преступление, цена которого равна его собственной цене, и тогда должен он будет, потеряв все, что имел, сделаться рабом; а еще преступление, цена которого столь высока, что совершивший его не может заплатить за него выкуп, и тогда будет он казнен, а его родня пусть выплатит за него выкуп»¹ (Древнеирландская

¹ Определение степени наказания не характером преступления и его тяжестью, а личностью и социальной и материальной значимостью как самого преступника, так и того, по отношению к кому оно было совершено, — основной принцип древнеирландского законодательства.

версия канонического права, Канон IV, цит. по [Kelly 1995: 216]). Среди типов казни в Законах выделяются три — повешение (*crochad*), для которого использовалась специальная петля (*gabul*), зарывание в землю, для чего вырывалась особая яма (*góla*), а также убийство при помощи копья или палки, кодируемое общим словом *guin* 'убийство, причинение насильственной смерти' (к и.-е. **g^when-*, об индоевропейской основе данного корня как основного «глагола убивания» в архаических формулах см. [Watkins 1995: 471 et passim]). Другим способом предания смерти, также упоминаемым в законах, но, что интересно, не квалифицируемым как казнь, было отправление преступника в маленькой лодке по морю, без весел, руля и паруса. Ему выдавалась вода и хлеб на один день, а далее он должен был или погибнуть, или найти какой-то чудесный способ спасения (лодку могло прибить к острову, его мог найти корабль и проч.). Данное отправление по морю, видимо, действительно, не осознавалось как предание смерти, но воспринималось как своего рода «проводы в Иной мир», подтверждение чему мы находим в многочисленных преданиях о чудесных островах, находящихся за морем (см. об этом подробнее в соответствующем разделе настоящего издания).

Интересно, что и три других способа казни также имели своей целью не совсем непосредственное предание смерти, но скорее — обеспечение **длительного** умирания преступника (как ранее — жертвы), в ходе которого он должен был проделать особый путь от мира живых к миру иному, или — особым образом измениться, чтобы попасть в мир предков, как можем мы предположить, находящийся тут же, но живым людям не видимый. Так, упомянутая нами казнь через повешение на самом деле не предполагала немедленного умерщвления преступника, как происходило это в более позднее время. Преступник (как ранее — жертва) не столько вешался в нашем понимании, сколько особым образом подвешивался, и умирание при этом происходило постепенно и достаточно медленно. Видимо, с реликтом данного ритуального умерщвления мы встречаемся в саге «Приключение Неры», которая начинается довольно странным эпизодом:

Король Коннахта Айлиль в день Самайна сидит в своем покое со своими воинами и пирует. В это время снаружи *подвешены* два пленника, которые были взяты в плен утром того дня. Король просит кого-нибудь выйти и завязать пленникам ноги ивовыми прутьями. Все отказываются, лишь воин по имени Нера соглашается на этот поступок, который сам король называет «мужественным». В дальнейшем в саге рассказывается о том, как один из пленников просит Неру отнести его в какой-нибудь дом, где он мог бы напиться воды, далее этот поход описывается как типичное для кельтской традиции посещение Иного мира: Нера попадает в сид, где, как ему кажется, проводит целый год, тогда как в мире этом прошло лишь несколько минут (русск. пер. саги см. [Похищение... 1985], анализ мифологических мотивов см. [Rees 1961: 300—304]; подвешивание как ритуал, видимо, имеет германские параллели — ср. автокрусификацию Одина).

Предание смерти посредством зарывания в землю также носило характер не собственно убийства, но скорее ритуального отправления в Иной мир. Как пишет об этом способе казни Ф. Келли: «*Яма* наиболее загадочный из трех способов предания смерти» [Kelly 1995: 218]. Преступник при этом обвязывался цепями или веревками и оставлялся на дне глубокой ямы на достаточно долгое время, непосредственного зарывания в землю при этом не происходило (ср. также в героических песнях «Эдды» Хаген, обвязанный путами по приказу Атли, оказывается брошенным в «змеиный ров»).

Что касается казни кровавой (иногда обозначаемой просто как *sgó* 'кровь'), то она, видимо, была наиболее близка к убийству и приближена к смерти на поле сражения.

Однако, что интересно, описанные способы предания смерти не воспринимались как убийства не только на уровне мифологизированного сознания достаточно архаического общества, но в отдельных случаях действительно могли таковыми и не являться. Данные убийства представляли собой в первую очередь казнь с точки зрения социальной, тогда как с точки зрения физиологической наступающая вследствие данной практики смерть оценивалась скорее как «побочное действие». Действительно, брошенный в яму, подвешенный или отправленный в море

преступник мог быть выкуплен и получал статус полураба-полусвободного. В древнеирландских гептадах (гептада 72) среди данной категории лиц, носивших особое название *fuidir*, называются *fuidir* после «петли, ямы, крови и обиды от моря» [СН: 428]. Прежний социальный статус данные лица при этом теряли, что функционально приравнивалось к смерти, но затем обретали новый, как правило — гораздо более низкий, что воспринималось как «оживление».

Данный краткий очерк ритуальных убийств, практикуемых как континентальными кельтами, так и в ранней Ирландии, причем еще в христианский период, является вынужденно поверхностным. Кроме того, демотивированные реликты жертвоприношений в ранней нарративной традиции далеко не исчерпываются упоминаниями названных способов предания смерти (мы можем встретить также, например, умерщвление посредством лишения питья и др.). Однако в нашу задачу входит в первую очередь — найти в ранних эпических и более поздних фольклорных текстах те случаи, в которых данные ритуальные по своим истокам убийства носят характер «предреченной гибели», акцент в которой ставится не на предречении времени смерти того или иного лица (хроносе), а на ее модусе.

Так, в одной из повестей, бытовавших в северном Донеголе и имеющей параллели в других ирландских фольклорных преданиях, рассказывается о том, как некий пастух ночью попал в волшебный холм, где он явился свидетелем странного ритуала: трое из обитателей холма лишили себя с интервалом в час жизни тремя способами — один сгорел в очаге, другой повесился, а третий утопился в огромном котле. На вопрос пастуха, что это означает, он получил ответ, что тот, кто родится ночью в час, когда произошла каждая из этих смертей, окончит свою жизнь соответствующим способом. Вернувшись наутро в свою деревню, пастух сохранил память о том, что видел, и когда в соседних домах ночью рождались мальчики, он по точному часу их рождения мог отныне предсказать, какой конец ждет каждого из них. Предсказания его всегда сбывались (см. [O'hEochaidh 1977: 172—178]). В данном сюжете достаточно ясно просматривается не только память об архаических

ритуальных убийствах, но и прикрытый сказочным сюжетом намека на жертвоприношения детей, практиковавшиеся в Ирландии достаточно долгое время и известные практически всем народам на разных стадиях социального и религиозного развития (см. об этом поразившую широкую общественность статью «Убийство детей и стариков» в энциклопедии Брокгауза и Ефрона [Брокгауз 1902, 34: 402—404], о реакции на эту публикацию, а также о так наз. «проводах на тот свет» см. [Велецкая 1978: 42—44]; ирландский материал на данную тему содержится в монографии Э. О'Коннор «Убийство детей и мертвые дети в фольклорной традиции» [O'Connor 1991]).

В нарративной традиции островных кельтов, ирландской и валлийской, мы можем встретить лишь реликты подобных ритуальных убийств, причем следует отметить, что практически все известные случаи, за рядом исключений (см., напр., [Михайлова 1997]), носят уже демотивированный характер и оформляются в текстах в так наз. мотив «тройной смерти» (см. в указателе мотивов древнеирландской литературы Т. П. Кросса — М 341. 2. 4. 2 [Cross 1969: 386]). В сагах исторического цикла данный мотив наиболее полно выражен в рассказах о смертях королей Муйрхертаха, сына Эрк, и Диармайда, сына Кербала.

Король Муйрхертах является личностью исторической, по крайней мере — он упоминается в хрониках и генеалогиях. Он принадлежал к северным Уи Нейллам, к роду Эогана, и стал верховным королем примерно в 520 г. после того, как победил в битве Ардгала, сына Коналла Кримтана. В 533 или 534 г. он умер, скорее всего, естественной смертью, по крайней мере — не во время битвы. Его преемником стал Туатал Майлгарб, внук сына Ниалла Девять Заложников по имени Кайрпре, который практически был единственным верховным королем в этой ветви и основателем династии считаться не может (см. схему в книге Г. Мак Ниокайлла [Mac Niocaill 1972: 11]). Однако, как пишет тот же Мак Ниокайлл, «смерть Муйрхертаха была окружена романтической легендой о том, что он одновременно утонул в бочке с вином, был сожжен и пронзен копьем» [Mac Niocaill 1972: 18]. В трактате, известном под названием «Хроника Королей» о Муйрхертахе также

говорится, что он «утонул в чане с вином после того как был сожжен, а случилось это в ночь на Самайн в его королевском доме в Клетехе на реке Бойне» [RR: 363]. В поэтических «Старинах мест» также упоминается странная смерть, которой умер этот король: *fuair guin, loscad, lind-badud* [Aided Muirchertaig... 1980: IX—X] — ‘получил рану, сожжение, полное утопление’.

Упоминания о данной «тройной» смерти Муирхертахы, сына Эрк, встречаются также в ряде глосс и в хрониках.

Наиболее полная версия рассказа о гибели Муирхертахы содержится уже в саге, относящейся к королевскому циклу «Смерть Муирхертахы, сына Эрк» (*Aided Muirchertaigh Meic Erca* [Aided Muirchertaig... 1980], русск. пер. А. Смирнова см. [Ирландские саги 1933]), которая сохранилась в рукописи XIV в., но датируется более ранним периодом. В ней рассказывается о том, что король внезапно полюбил странную женщину по имени Син, которая велела ему изгнать из дома его жену и детей, а также не позволила клирикам приближаться к дому. Епископ Кайрнех, которому пожаловалась жена короля, проклял Муирхертаху, но тот продолжал жить в доме с Син, которая была не простой женщиной, а сидой. Она создавала из папоротника «призрачную свинью», а из речной воды делала вино, и король и его воины ели и пили все это, однако наутро «чувствовали себя обессиленными». В конце саги возле королевского дома появляется Туатал Майлгарб и поджигает дом. Король в страхе перед огнем спрятался в бочке с вином, но это его не спасло: «рухнул дом над ним, и сгорело его тело на пять футов длины, остальную же часть его предохранило вино от огня» [Ирландские саги 1933: 276].

Король Диармайд, сын Кербалла, имя которого мы уже упоминали, также является фигурой исторической. Согласно многочисленным свидетельствам, он жил во второй половине VI в. и принадлежал к королевскому роду южных Уи Нейллов. Причем, надо отметить, в ирландской истории этот персонаж может быть отнесен к наиболее заметным, в частности — по той причине, что его имя обычно связывается с деятельностью таких известных святых, как Киаран, Руадан и, в первую очередь, Колум Килле, несмотря на то, что, как принято считать,

сам Диармайд был одним из уже довольно редких для того времени королей-язычников (не находясь в оппозиции к христианству, он открыто практиковал древние культы, и при его дворе, как известно, были друиды). Именно Диармайд был верховным королем Ирландии во время «неправого приговора» Колума Килле по поводу переписанной псалтыри, после чего святой отправился в свое знаменитое добровольное изгнание на остров Иону. Однако, несмотря на то, что Колум Килле и в силу личного конфликта, и по своему роду должен был бы стоять в оппозиции по отношению к Диармаиду, этого не произошло. Более того, как пишет св. Адамнан, составитель первого латинского Жития Колума Килле, тот проклял убийцу Диармайда — Аода Дуба, который в 565 г. предательски ночью ворвался в дом и пронзил короля копьем. Причем, согласно проклятию св. Колума Килле, Аод должен был быть пронзен копьем, а затем утонуть, упав с борта корабля. Т. е. умереть примерно той же смертью, что и убитый им Диармайд.

Впрочем, смерть короля Диармайда носила не просто «тройной» характер, но была осложнена множеством дополнительных моментов, на первый взгляд — вместе не реализуемых. Так, в день своей гибели он должен был, как предсказали ему его друиды, пророк Бек Мак Де, затем принявший христианство, св. Киаран, возмущенный тем, что Диармайд сжег в собственном доме некоего Фланна, сына Димы (дом обрушился на него, и тот, пытаясь спастись, спрятался в бочке с вином), и проклявший короля, надеть рубаху из одного семечка льна, плащ из шерсти одной овцы, пить пиво, сваренное из одного семечка ячменя и есть мясо неродившихся поросят (подробнее о смерти короля Диармайда см. в [Rees 1961: 333—335]).

Однако все эти нереализуемые условия исполнились: рубаха была соткана из стеблей льна, выросших из одного отборного семечка, овца была такой мохнатой, что ее руна хватило на плащ, отличавшийся удивительной нежностью и тонкостью, пиво был сварено из зерен, которые в свою очередь выросли из самого лучшего зерна в колосе, а мясо неродившихся поросят было мясом эмбрионов, вырезанных из свиньи незадолго до родов. Диармайд принял смерть в доме своего

верного слуги и одного из лучших домовладельцев по имени Банбан, причем на голову королю упала потолочная балка, вошедший в эту минуту в дом Аод пронзил его копьем, а затем поджег дом, и умирающий Диармайд окончательно испустил дух в бочке с пивом.

Другой сюжет, также трактующий тему «тройной смерти», связывается уже с агиографической традицией и сохранился в довольно позднем тексте — житии св. Молинга, составленном уже в начале XVII в. В одном из эпизодов рассказывается о том, как некий грабитель по имен Краг украл из его дома корову, принадлежавшую Руадсех, жене строителя Гоба, который в то время строил для святого церковь. Обидчик приговаривается Молингом к смерти, причем именно к тройной смерти:

«— Мои люди догонят его и отнимут корову, — сказал Молинг, — а потом они убьют Крага.

— Коли так, видать, долгая ждет его жизнь! — сказала Руадсех.

— Если ты хочешь, чтобы он был сожжен, это будет сделано.

— Коли так, видать, не будет ему холодно от огня, который для него зажгут, — сказала Руадсех.

— Ежели лучше будет утопить его, то и это с ним случится.

— Коли так, видать, не будет у него недостатка в питье, если будет у него жажда, — сказала Руадсех» [Stokes 1906: 286].

Однако на деле все происходит именно так как предсказал (а точнее, повелел) святой: увидев приближающихся преследователей, Краг залез на дерево, в него бросили копье и ранили его, после чего он упал в костер, на огне которого уже жарилась украденная им корова, а оттуда — в воды реки Барроу, где он и утонул.

Реализацию данного мотива в саге «Безумие Суибне», также связанной с традицией Молинга, обнаружил в свое время известный исследователь К. Джэксон (в эпизоде с безумцем Элладаном): Элладан знает заранее о дне своей смерти и погибает, случайно упав в поток, куда падает, поскользнувшись из-за внезапного порыва ветра. О том, каким способом погибнет

он сам, знает и герой саги король Суибне, проклятый безумием за оскорбление святого Ронана: на вопрос Молинга: «Какой смертью ты умрешь?», он отвечает, что будет убит свинопасом, который на рассвете пронзит его копьем (это предсказание, естественно, сбывается).

В традиции, бытовавшей в Британии, данная тема также была известна. Так, уже в позднем памятнике «Жизни Мерлина» Гальфрида Монмутского она принимает следующую сюжетную форму: Мерлин, король деметов, принимает участие в сражении между Передуром, «властителем венедотов», и Гвеннолом, королем скоттов. Король кумбров Родарх также участвует в битве, как и Мерлин, на стороне Передура. Узрев гибель своих близких, Мерлин испытал вдруг чувство столь глубокого отчаяния и горя, что:

...безумие его обуяло: покинув украдкой
Всех, в леса он бежал, чтобы люди его не видали...
В пищу коренья трав и в пищу идут ему травы,
В пищу идут с деревьев плоды, ежевика лесная.
Стал он лесным дикарем, как будто в лесах и родился²

Когда настала зима, Мерлин начал жестоко страдать от холода и громко сетовать на тяготы своего существования. Однажды его услышал путник, который шел к королю Родарху, который к тому времени женился на Ганеиде, сестре Мерлина. Это помогло ей найти прибежище брата и она послала к нему гонца, который, играя на кифаре, стал рассказывать Мерлину о том, как страдает без него покинутая им его жена Гвендолена. Музыка оказала на Мерлина положительное действие и он, «обретя рассудок и разум», попросил, чтобы гонец отвел его ко двору Родерха.

Однако при дворе короля он вновь ощутил желание бежать в лес, и Родерху пришлось наложить на него цепи, чтобы удерживать его в доме.

Однажды Мерлин увидел, как король вынул из волос своей жены застрявший там листик, и не удержался от смеха. В ответ на настоятельную просьбу объяснить этот смех Мерлин

² Здесь и далее стихи цитируются в переводе С. А. Ошерова.

сказал, что его позабавило, что король, сам того не ведая, бросил на землю «доказательство» того, что жена его в роще изменила ему с другим. Желая доказать мужу свою невинность, Ганеида велела привести к Мерлину некоего отрока и спросила, какой смертью тот умрет:

Ей Мерлин отвечал: «Узнай, сестра дорогая:
Этот умрет человек, упав с вершины утеса.

Тогда королева велела отроку переодеться и вновь предстать перед Мерлином, после чего снова задала этот же вопрос, на который на этот раз получила следующий ответ:

Ей отвечал Мерлин: «Этот отрок, как возраст наступит,
Примет в беспмятстве смерть, на могучем дубе повиснув».

В третий раз все тот же отрок предстал перед Мерлином уже в женском платье:

«Ну-ка, поведай нам, брат, как погибнет эта девица».
«Эта девица, — сказал он в ответ, — погибнет в потоке».

Таким образом, невинность королевы оказалась восстановленной и Мерлин вновь бежал в лес. Прошли годы, отрок вырос и во время охоты случайно погиб, причем:

Грянулся прямо в поток, у подножья горы протекавший,
Только одною ногою за дерево он зацепился,
Тело же — вниз головой — погрузилось в текучую воду,
Так упал, утонул и повис на дереве бедный,
Смертью одной доказав праведность сущего мужа.

Эта же тема, предречение «тройной смерти» встречается также и в предании о Лайлокене и св. Кентигерне, причем, как и в саге о Суибне безумном, она носит характер предрекаемой самому себе необычной гибели. Собственно говоря, повесть о Лайлокене содержится в трех текстах, которые датируются XII в. Первый и для нас наименее информативный — это «Житие св. Кентигерна», составленное во второй половине XII в., в котором о Лайлокене упоминается лишь в одной фразе о том, что так звали одного из «дураков», который вдруг предсказал смерть короля, но которое является свидетельством

историчности самого святого. Он жил во второй половине VI в. на севере Британии, а точнее на границе Нортумбрии и территорий, занимаемых уже пиктами и скоттами, т. е. рядом с шотландской Дал Риадой в Стратклайде. О нем говорится, что шотландцы дали ему имя *Mungo* 'милый друг', которое затем стало одним из распространенных там христианских имен, однако в Уэльсе, куда он временно был вынужден бежать, это его имя известно не было. С другой стороны, в «Житии» говорится, что он был известен и в Ирландии, видимо, в 584 г. встречался со св. Колумом Килле во время его миссии в Шотландии и получил среди ирландцев странное прозвище *In Glaschu*, что составитель Жития переводит как 'зеленая собака' (на самом деле данное словосочетание является юридическим термином и обозначает человека, объявленного вне закона, может также употребляться в более широком значении 'изгнанник' [CDIL C 3: 566—567]). Св. Кентигерн действительно был вынужден отправиться в изгнание в Уэльс и просил прибежища у правителя Гвинеда после того, как в Стратклайде к власти пришел некто Моркен, убежденный язычник. Однако после битвы при Ардериде в 573 г. трон занял король Ридерх, христианин, и Кентигерн получил возможность вернуться. В дальнейшем он поселился на севере Нортумбрии, неподалеку от Глазго, где стал аббатом монастыря.

Рассказы о странном человеке по имени Лайлокен содержатся в текстах, датируемых началом XIII в. Наиболее известной является повесть «Лайлокен и Кентигерн», содержание которой кратко может быть сведено к следующему:

Однажды св. Кентигерн отправился в пустынную местность, чтобы молиться. Неожиданно из леса к нему вышел странный человек, полуголый, похожий на зверя. Он сказал, что его зовут Лайлокен и что он тоже удалился в пустыню, чтобы искупить свой грех. Во время битвы, в которой принимали участие бритты и скотты, он убил много людей. Но вдруг он увидел на небе странное сочетание ярких цветов, которое произвело на него сильное впечатление. Он мгновенно осознал, насколько он грешен, и понял, что должен бежать с поля битвы, чтобы в лесу ценой тягот и лишений искупить свои грехи. К тому же из облаков он услышал голос, который велел

ему «жить среди зверей». Лайлокен попросил Кентигерна, чтобы тот молился за него и разрешил его навещать для спасительных бесед. Через некоторое время, когда св. Кентигерн служил мессу, из кустов неожиданно вышел Лайлокен и, перебивая его, стал требовать немедленного причастия, мотивируя это тем, что не хочет умереть непричащенным. Кентигерн послал к нему слугу, чтобы спросить, когда и как тот умрет. Лайлокен ответил, что умрет сегодня же от того, что будет избит палками. Кентигерн не поверил ему и через краткое время послал к нему другого слугу с тем же вопросом. На этот раз Лайлокен ответил, что его сегодня вечером проткнут длинным шестом. В третий раз он сказал, что еще до наступления ночи он утонет. Тогда Кентигерн дал ему причастие, после чего тот бежал в лес и случайно погиб во время королевской охоты: слуги короля, приняв его за зверя, проткнули копьем, избили палками, после чего он упал в реку и утонул.

Другим текстом, повествующем о странной гибели Лайлокена и сопутствующих ей обстоятельствах, является рассказ о Лайлокене и короле Мелдред, сохранившийся также в латинском пересказе XIII в., и, как полагает Х. Вард [Ward 1893: 513], записанный раньше, чем повесть о Лайлокене и Кентигерне:

Лайлокен, потерявший рассудок внезапно, начинает жить в лесу и наводит ужас на всю округу. Король Мелдред велит поймать его и на цепях привести в свой замок. Там Лайлокен живет при короле, исполняя функции, в чем-то близкие к функциям шута. Однажды он замечает застрявший у королевы в волосах листик и обвиняет ее в измене мужу. Тогда в качестве доказательства своей правоты и иллюстрации своего провидческого дара Лайлокен предрекает, что сам он, если его отпустят в лес, вскоре погибнет там тройной смертью. Его отпускают в лес, и он действительно вскоре, на позор королевы, погибает от ударов палок, от копья и «в потоке».

Связь этих двух преданий о Лайлокене с «Жизнью Мерлина» бесспорна. И, более того, переписчик текста о Лайлокене и Кентигерне, впервые вводя имя героя, добавляет при этом: «Но другие говорят, что это был Мерлин, который был

бриттом и особенным пророком (*propheta singularis*), но мне это точно не известно».

Так, как мы могли уже обратить внимание, в обеих версиях рассказа о Лайлокене герой предсказывает сам свою смерть, которая должна наступить довольно необычным способом — в результате «тройного» покушения на его жизнь (забит палками, проткнут копьем и утонул). Нечто близкое, а именно предсказание аналогичной тройной смерти, каждый из элементов которой якобы противоречит другому, присутствует, как мы уже могли видеть, и в поэме Гальфрида Монмутского, однако в ней герой предсказывает такую смерть не самому себе, а некоему отроку, и делается это как своего рода «тест» на пророческие способности Мерлина (аналогичный мотив связывается в дальнейшем с фигурой Мерлина уже и в прозаической старофранцузской «Вульгате»).

Особым образом искаженный, мотив «тройной смерти» можно найти и в валлийских мабиногион. Как полагает автор опубликованной недавно работы об бриттских прототипах легенды о «диком человеке» Энн Ли [Lea 1997], преломленные аспекты данной темы можно найти в мабиноги о Ллеу, которого можно было убить только особым копьем, которое ковали целый год по субботам, когда он голый стоял одной ногой на краю огромного котла, а другой — на спине белой козы. Данные, принципиально нереализуемые, условия в дальнейшем нарочно создает его неверная жена, в целом же, как полагает автор, «смерть Ллеу, хоть и не является „тройной смертью“ в строгом смысле слова, но соотносится с преданиями о Мирдине, Суибне и Лайлокене: общим фактором всех этих повестей является „невозможность“ данной смерти» [Lea 1997: 38]. Ср. также аналогичную тему создания «нереализуемых» условий в саге о смерти Диармайда. Ритуальный характер убийства Ллеу был отмечен и К. Джэксоном, который видел в нем реализацию мифа об умирающем и воскресающем солнечном боге [Jakson 1961: 107].

При сопоставлении всех этих достаточно разнородных рассказов ясно выделяются следующие моменты: **тройная смерть всегда предсказана** (или является результатом проклятия, что в ирландской традиции различить довольно трудно), причем для

ирландской субтрадиции выделяется дополнительный мотив: король (или иное лицо) находится в конфликте со святым и к тому же он сам в свое время послужил причиной смерти подобного рода (или, как Краг, совершил другое преступление). Смерть в данном случае выступает как своего рода наказание. Данный сюжетный комплекс был в свое время отмечен Д. Раднер, которая в своем исследовании, названом К. МакКоном «великолепным и впечатляющим» [McCone 1990: 146], приходит к выводу, что «мотив тройной смерти в кельтской традиции является чисто христианским нарративным приемом... Власть церкви и власть короля не могут противостоять друг другу... Стабильность общества возможна, как это уже понимали нарраторы XI в., только тогда, когда возникал союз между церковью и светской властью» [Radner 1983: 195]. Тройная смерть, таким образом, представляет собой реализацию проклятия оскорбленного или возмущенного несправедливостью святого и демонстрацию могущества власти церковной по сравнению с властью светской. Безусловно, она права, однако констатация факта продолжающегося конфликта жреческой и светской власти в период раннего христианства еще не проясняет происхождения самого, достаточно сложного, сюжета.

Действительно, почему наказание святого принимает такую странную форму? И разве не демонстрацией власти церкви являются другие многочисленные рассказы о королях, которые, вступив в конфликт со святым (как ранее — с друидом) окаменели, превратились в животных, потеряли рассудок и проч.? И какое отношение к теме оскорбления святого имеет рассказ о Лайлокене и тем более о Мерлине?

Но обратим внимание еще на некоторые детали.

Тройная смерть королей Диармайда и Муйрхертах, несмотря на многочисленные различия в деталях, относящихся к повествованию в целом, наступает при следующих сопутствующих обстоятельствах:

смерть короля всегда предсказана заранее (в работе М. Вратнох «Богиня власти как богиня смерти» [Bhreathnach 1982: 255] отмечается, что данная смерть обычно предсказывается женщиной, с которой король находится в эротических отношениях, и в случае с Диармайдом называется его жена

Мугайн, которая предвидела трагический конец посещения им дома Банбана и отказалась сопровождать туда мужа; М. Вратнох, ссылаясь при этом на работу Пр. Мак Каны «Аспекты темы короля и богини в ирландской литературе» [Mac Sana 1955], в которой Мугайн предстает как одно из воплощений архаических женских божеств, склонна видеть эротико-профетическое начало именно в жене короля);

смерти короля сопутствует эротический контакт с супернатуральной женщиной (данный мотив может пересекаться с пердыдущим; если в саге о короле Муирхертахе данной женщиной является, несомненно, Син, то в рассказе о смерти Диармайда мы склонны видеть исполнительницей данной функции дочь Банбана, которая высказывает намерение провести с ним ночь после пира, и кроме того, именно она обряжает его в странное одеяние и подает ему «заклятое» угощение; жена же Диармайда, напротив, функционально оказывается более близкой к отвергнутой жене Муирхертаха — Дуайбсех);

смерти короля предшествует поедание мяса свиньи (ср. «призрачную свинью», которую создает своими заклинаниями Син, и «неродившихся поросят», которых подают Диармайду; свинья в ирландской традиции всегда ассоциировалась с Иным миром, а фигура свинопаса была сакрализована; именно свинья, отметим, в упомянутом нами мабиноги является животным-медиатором, при помощи которого удастся найти убежище убитого Леу, принявшего облик орла).

Но мы с легкостью можем увидеть, что данный набор отмеченных нами мотивов присутствует также в знаменитом «Разрушении Дома Да Дерга» — саге, повествующей о ритуальном убийстве короля, нарушившего свои гейсы. Король Конайре перед своей смертью также встречается с супернатуральной женщиной Кайльб, которая предсказывает ему близкую смерть, а также намекает на возможность близких отношений между ними и, кроме того, он получает от странного темного, вышедшего из леса человека Фер Кайлле в качестве нежелательного угощения огромную, черную, визжащую свинью. Но, безусловно, король Конайре, который также находит смерть в горящем доме, умирает не совсем «тройной смертью», поскольку реальной причиной его гибели является то, что ему

отрубили голову. Но, как можем мы предположить, мотив насильственной смерти от оружия и огня в данном тексте подкрепляется темой жидкости как таковой («Существуют тесные взаимоотношения между темой жидкости в широком смысле слова и темой убийства короля», — пишет М. Вратнох [Bhreathnach 1982: 257]), искать которую отправляется в завершающих сагу эпизодах Мак Кехт. Формально он отправляется за питьем для Конайре («Питья мне!» — *Deog dam* — просит трижды король [TBDD: 43]), однако чаша, которую берет он при этом с собой («в которой впору было варить свинью да быка, его щитом, двумя копьями, мечом и железным вертелом для королевского котла»), напоминает скорее те огромные чаны с пивом, в которых нашли свою смерть Муырхертах и Диармайд.

Интересно отметить при этом, что в саге о короле Диармайде пророчество его гибели от руки Аода Дуба оформляется при помощи устойчивого выражения *deoch tonnad (tonnaigh)* ‘питье смерти’, при помощи которого часто выражается идея насильственной смерти через жидкость: *In lámhsa Aodha Duibh issi dobéra dhigh tonnaigh dot bheolsa* [O’Grady 1970: 71] — ‘Рука Аода Дуба поднесет питье смерти к твоим губам’.

Однако понимаемое как питье, в котором содержится яд (и в отдельных случаях именно так и описанное в тексте [Михайлова, Николаева 1998]), питье может принимать характер смертоносного не только в силу его ядовитости, но и в силу его избыточности, т. е. явиться причиной того, что герой этим питьем захлебывается и тонет (ср. ритуальное утопление).

В известной книге А. и Б. Рисов «Наследие кельтов» также анализируется рассказ о гибели Диармайда, сына Кербалла, однако, отмечая ее бесспорно сакрализированный характер, авторы все же ограничиваются тем, что констатируют ее двойственность — она как бы есть и одновременно ее нет — и таким образом в данном рассказе, по их мнению, реализуется общекеельская тенденция видеть целое в частности, единое в розном, существующее в несуществующем, свет во тьме и т. д. Как пишут они, «на вопрос, как умер король Диармайд, невозможно дать один истинный ответ, поскольку каждый из ответов будет одновременно правдой и неправдой... В мире „или — или” и „нет — но” он, как кажется, вообще не умер!» [Rees 1961: 335].

Иная, или, точнее, идущая по несколько иному пути, интерпретация данной темы была предложена в устном сообщении американского исследователя Б. Фрикенберга, сделанном на X конференции по изучению ирландского Средневековья в июле 1996 г. в Мэйнуте³. Б. Фрикенберг предлагает видеть в теме тройной смерти в ирландской саговой традиции своеобразно преломленный рефлекс памяти о человеческих жертвоприношениях, практикуемых кельтами-язычниками. Причем, если ритуальный характер убийства короля Конайре является в настоящее время фактом уже, наверное, очевидным всем, аналогичный рефлекс архаического ритуала в сагах, повествующих о «тройной смерти», еще относительно дискуссионен, однако достаточно, как нам кажется, аргументированное сопоставление с данным эпизодом рассказов о гибели Муирхертаха и Диармайда вводит данные фигуры в указанную «магистральную тему» раннеирландской нарративной традиции.

В докладе Б. Фрикенберга данное предположение было сделано лишь вскользь, как одна из возможностей интерпретации темы «тройной смерти» безумца в саге «Безумие Суибне» и других причастных к ней текстах [Frykenberg 1996], однако, как нам кажется, подобный подход к данной теме является бесспорно перспективным и заслуживающим более детального изучения.

Но все сказанное нами относится скорее к области реконструируемого архаического мышления и может соотноситься лишь с мифопоэтической традицией в целом, чем с интерпретацией достаточно конкретного мотива «тройной смерти» в ирландских сагах. Кроме того, если мы можем говорить о том, что человеческие жертвоприношения практиковались в Галлии времен Цезаря, то означает ли это, что они продолжались и на Британских островах в более поздние периоды?

Ответ на наш вопрос содержится в сборнике работ, посвященном необычайно интересной археологической находке — так наз. «человека из Линдоу», тело которого было обнаружено

³ Мы пользуемся случаем выразить Б. Фрикенбергу свою благодарность за предоставление нам текста доклада, а также за дальнейшее обсуждение данной темы за пределами заседания.

в 1984 г. в болоте в графстве Чешир в Англии, а особенно в статье Энн Росс «Человек из Линдоу и кельтская традиция» [Ross 1986].

Тело «человека из Линдоу» датируется периодом 100—210 гг. н. э. [Gowlett, Gillespie 1986: 23]. Найденное тело было подвергнуто тщательнейшей экспертизе, позволившей точно определить, как именно этот человек погиб. Его тело было полностью обнажено, затем по его голове сзади был нанесен удар тяжелым предметом, после чего он получил удар чем-то вроде копья в спину, от чего у него оказались сломанными несколько ребер. После этого вокруг его шеи был обвязан кожаный шнурок, под который была введена металлическая палочка, при помощи которой шнурок закручивали так, что человек оказался задушенным, а его шея — сломанной. Затем на его шее был сделан глубокий надрез, и в заключение всего он был опущен головой в болото лицом вниз и захлебнулся (мы полагаем, что к тому времени он был уже мертв, но для совершающих ритуал, скорее всего это было не так). Перед данной акцией жертва, как показал анализ содержания желудка, съела небольшое количество каши и, что безусловно очень важно, выпила напиток, приготовленный из цветков омелы (аналогичные находки на территории Британских островов также показывают, что перед жертвоприношением жертва пила напиток, носивший сакральный характер и одновременно имевший галлюциногенный эффект; как пишет, например, об этом в своей работе Н. Чехонадская, «этим объясняется спокойное выражение лица „человека из Толлунда“» [Чехонадская 1997: 70]). Обследование самого тела «человека из Линдоу» показало, что он скорее всего мог принадлежать к аристократии, поскольку его руки демонстрируют отсутствие следов регулярного крестьянского труда, а ногти его были тщательно обрваны. Впрочем, мы не можем говорить о том, принадлежал ли данный воин-аристократ к местному племени или был пленником, захваченным в результате одного из военных столкновений между кельтскими племенами (анализ крови показал, что вероятность того, что он был римлянином, очень мала).

В работе Э. Росс убедительно демонстрируется не только то, что «человек из Линдоу» был принесен в жертву, но и

делается предположение, что во всех позднейших ирландских реализациях мотива «тройной смерти» также можно увидеть рефлекс данного вполне конкретного обряда [Ross 1986: 162]. Более того, тот факт, что тройному убиению подвергается именно король, как раз соответствует распространенной идее о том, что в ирландском обществе как фигура сакрализованная король стоял как бы вне социальных группировок и, таким образом, одновременно входил в каждую из них. Строго говоря, данная интерпретация совершенно не противоречит интерпретации данного мотива, предложенной Д. Раднер, поскольку, даже если мы согласимся с идеей, что многие тексты, не только записанные, но и созданные в монастырях, носили пропагандистский характер и, в частности, рассказы о тройной гибели короля, нарушившего свой долг, были призваны продемонстрировать незыблемость власти церкви, это все равно не прояснит происхождения данного, довольно странного с точки зрения нарративной, мотива как такового. Только анализ данных эпизодов «в ключе» ритуального убийства короля делает тему в целом достаточно логичной и мотивированной.

Однако нас в данном случае интересует не столько сам факт того, что в Ирландии периода раннего христианства могли практиковаться человеческие жертвоприношения, сколько то, как именно оформляется данный мотив уже в традиции нарративной — т. е. тема **предреченной** смерти, тема пророчества, выступающего одновременно и как наказание (именно как наказание воспринималась на определенном этапе развития социального мышления смерть как таковая, с одной стороны, и именно как ритуальное убийство часто оформлялась казнь преступника еще на континенте). Совершенно очевидно при этом, что особую значимость обретает фигура самого прорицателя смерти, который одновременно выступал и как ее если и не прямой исполнитель, то, несомненно, — как причина. Сам акт прорицания в данном случае был отчасти синонимичен приговору, что воплощается и на уровне чисто языковом. Так, древнеирландское *tairngire* 'пророчество' является глагольным именем от *do-airngir*, букв. — 'произносить заранее (*air*- 'вперед') крик (*gair*, обычно — магический)'. Интересен с данной точки зрения эпизод из саги «Смерть

Муирхертаха, сына Эрк», в котором св. Кайрнех проклинает короля и обрекает его на смерть при помощи определенных действий, воспроизводящих погребальный обряд: объявляя Муирхертаха умершим, он приближает его гибель:

«Сильно разгневался Кайрнех; он проклял это место и приготовил могилу королю.

— Тот, кому приготовлена эта могила, — сказал он, — конченный человек; поистине конец его царствованию и владычеству» [Ирландские саги 1933: 266].

В текстах мифологических наблюдается то, что можно было бы назвать «сдвигом границы» между этим и Иным миром: фигура пророка-святого, который по природе своей антропоморфен, но лишь наделен определенной сакральной силой и поэтому выступает в качестве медиатора между мирами, а точнее — между миром настоящего и миром будущего, оказывается замененной неким мифическим образом, мыслимым как вестник из Иного мира. Как правило, данные функции исполняет сверхъестественная женщина, генетически — богиня, однако, что интересно, система каузаций остается при этом такой же: предречение смерти неотделимо от приговора к смерти, с одной стороны, и объявление того или иного персонажа умершим оказывается эквивалентным исполнению данного приговора, с другой. Так, женщина-демон Кайльб, которая появляется в саге «Разрушение Дома Да Дерга», предрекает королю Конайре близкую гибель, однако она же и является причиной этой гибели, поскольку само ее появление на пороге дома есть нарушение гейса-зарока короля, что и должно повлечь за собой его смерть (о нарушении зарок как знамении смерти см. ниже).

В саге «Разрушение Дома Да Хока» аналогичные функции вестника-причины смерти исполняет богиня Бадб, одновременно предрекающая и вызывающая смерть короля Кормака:

«Потом пошли воины к Друим Айртир... Там распрягли они свои колесницы и увидели у брода прекрасную женщину, которая мыла свою колесницу, подстилки и сбрую. Опустила она руку, и вода у брода окрасилась кровью и сукровицей, а потом подняла ее вверх и ни капли воды не осталось у брода не поднятой вместе с нею...

мак, —

Пр

пела и

Во

ство И

сказа

Жела

сказа

мифы

В

кой, с

леннь

ление

однак

корне

ния, я

язычн

ся и d

с нарр

на «м

а на е

вило б

альной

быть у

(прив

тей яв

В т

ся свер

появл

⁴ Тра

предста

его тела

— Ужасно то, что делает эта женщина, — сказал Кормак, — пусть же пойдет один из вас и расспросит ее.

Приблизился к ней один из воинов Кормака, и тогда пропела им женщина, стоя на одной ноге и закрыв один глаз⁴:

— Я мою сбрую короля, который умрет.

Воротился к Кормаку посланный и передал злое пророчество Бадб.

— Воистину приход твой — причина великих бед, — сказал Кормак и отправился к броду поговорить с женщиной. Желал он спросить, чью же сбрую она отмывает...

— Это твоя сбруя, о Кормак, и сбруя верных тебе людей.

— Не добры пророчества, что припасла ты для нас, — сказал Кормак, — и беспощадна твоя песнь» [Предания и мифы средневековой Ирландии 1991: 133].

В фольклорной традиции, как ирландской, так и валлийской, функции вестника смерти оказываются прочно закрепленными за определенным персонажем, который своим появлением, как кажется на первый взгляд, предрекает смерть, однако, как показывает более глубокий анализ генетических корней этого образа, а также некоторых деталей его поведения, является скорее ее причиной. Характерно, что в англоязычной фольклористике данные персонажи могут называться и *death messengers*, и *death porters*. При этом по сравнению с нарративной традицией акцент предсказания делается уже не на «модусе» умирания (как в сюжетах о «тройной смерти»), а на ее «хроносе», т. е. времени наступления смерти, как правило близком. Впрочем, это вполне естественно, так как в реальной жизни ирландского или валлийского крестьянина шанс быть убитым каким-либо особым образом был довольно мал (приведенный нами выше сюжет о разных видах гибели детей является менее типичным).

В традиции ирландской данным вестником смерти является сверхъестественная женщина, называемая *баниш*, которая появляется по обыкновению возле дома, в котором живет

⁴ Традиционная магическая поза, при которой данное существо предстает как одноногое и одноглазое, поскольку другая половина его тела оказывается в Ином мире и в этом мире невидима.

человек, который должен умереть, и своими характерными стонами и рыданиями предрекает ему смерть.

Само название *банши*, англ. *Banshee*, происходит от ирл. *bean sí*, что, собственно говоря, означает в гораздо более широком смысле 'женщина из сида, т. е. волшебного холма, колдунья. фея' (при *ben* > *bean* 'женщина' и *sidh* 'чудесный холм, сид'). Причем, надо отметить, в современном ирландском фольклоре, в котором значительное место отводится рассказам о чудесных обитателях холмов, называемых «добрыми соседями», «малым народцем» и проч., женщина-фея обозначается обычно как *síog*, что также восходит к *sidh* 'чудесный холм', однако функций вестницы смерти данный персонаж не имеет и последние оказываются закрепленными лишь за Банши, связь которой с чудесным холмом, напротив, оказывается в значительной степени утраченной. В современном фольклоре термин *Банши* является не единственным для обозначения данного персонажа. Так, если на севере и северо-западе острова, как и в Шотландии, данный персонаж называется *банши* (ирл. *bean sí*, шотл. *benshi*), в графствах Карлоу и Лимерик (центральная Ирландия) эта же фигура носит название *Бодб* (ирл. *badhbh*), восходящее к имени одной из языческих богинь войны и смерти (см. в процитированном нами эпизоде из саги «Разрушение Дом Да Хока»). На западе Ирландии, в основном в Мунстере, Банши известна под именами *Ивил* (ирл. *Aoibheall*), *Клиона* (*Clíona*) и *Айне* (*Aíne*). Все эти названия, что интересно, восходят к именам божеств догойдельского периода, т. е., видимо, обладают генетическими чертами богини-прародительницы, богини-земли, властной над судьбой, жизнью и смертью своих детей. В ряде других районов (преимущественно на юге) данный персонаж может носить название *bean sahaointe* — букв. 'женщина плача', что связывает его с его манерой возвещать смерть и, в более широком смысле, с погребальной обрядностью (о чем — ниже).

В более узком смысле генетически образ Банши восходит к уже упоминаемым нами сверхъестественным женщинам мифопоэтической традиции, которые своим появлением предвещали смерть, обычно — королю, а также отчасти могли явиться ее причиной. Как пишет о Банши Д. О'Хогайн, «этот образ

восх
В на
гда
новл
ума
а та
мож
гой»
сона
нача
ниц
циф
свид
дан
дин
(101
его
шен
указ
трон
смер
в 17
была
свад
свад
и ум
Р
но у
ции
тем,
ям и
ем (н
есть
мае
как о
С
вой к
ция в

восходит к фигуре богини — охранительнице рода и короля... В нарративной традиции подобная женщина далеко не всегда ассоциируется именно со смертью, но может также вдохновлять поэтов и даже служить гарантией благополучия социума. Ее несомненная связь со смертью и судьбой короля, а также тот факт, что именно она является, чтобы оплакать его, может быть объяснен тем, что она является его тайной супругой» [O'hOgain 1991: 45]. Однако со временем данный персонаж утрачивает свои оградительные функции и эротическое начало и из сверхъестественной супруги превращается в вестницу смерти. Но следует отметить, что данный процесс спецификации функций происходил довольно медленно, о чем свидетельствуют, например, такие относительно поздние предания, как повесть о победе короля Бриана Бору над скандинавами: согласно легенде, перед битвой при Клонтарфе (1014 г.) ему явилась Ивил, которая была покровительницей его рода и находилась с ним самим в «романтических» отношениях, и предсказала ему, что он погибнет, однако при этом указала, какой из его сыновей после него должен наследовать трон. Клиона, почитаемая в графстве Корк, предсказала (?) смерть некоему Джону Фицджеральду после того, как он в 1730 г. принял протестантизм. Согласно преданию, она сама была влюблена в него и предрекла, что он умрет в день своей свадьбы. Действительно, в 1737 г. он, танцуя на собственной свадьбе со своей невестой Изабеллой Батлер, внезапно упал и умер.

Реликты оградительных функций данного персонажа можно увидеть и в том, что в современной фольклорной традиции Банши может явиться далеко не каждому лицу, но лишь тем, кто восходит к старинным аристократическим фамилиям или хотя бы отличается чисто ирландским происхождением (как говорится, «только те слышат Банши, у кого в имени есть „О“ или „Мак“»), а сам факт ее появления воспринимается одновременно как зло, поскольку она несет смерть, и как особая честь.

С точки зрения развития нарративной традиции, от саговой к фольклорной, в ходе которого происходила спецификация внешнего облика и манеры поведения данного персонажа,

прообразом Банши, как справедливо полагает исследовательница этого персонажа П. Лайсафт, могут считаться странные «женщины сидов», появляющиеся в саге «Похищение стада Фроеха»:

«...Вдруг услышали все плач и стенания (ирл. *golgaire*, букв. 'плачехрики' [ТВФ 1967: 9]) и увидели трижды пятьдесят женщин в пурпурных одеяниях... Послали к тем женщинам людей узнать, кого они оплакивают (ирл. *ro chainset*).

— Фроеха, сына Идата, — отвечали женщины, — одного из любимцев королей сидов Ирландии.

Между тем и сам Фроех слышал этот плач (*golgaire*).

— Уведите меня отсюда, — сказал он своим людям, — ибо это плач моей матери и женщин Боанн.

Тогда подняли его и отнесли к женщинам, а те окружили Фроеха и увели в Сид Круахан. На другой день к вечеру предстало перед людьми Круахана чудесное зрелище вышел из сйда Фроех, а с ним пятьдесят женщин. Был Фроех здоров, как и прежде, без следа недуга иль порчи. Женщины распрощались с Фроехом против ворот крепости и от их стенаний (*gol*) немало людей там упали в беспамятстве. С той поры и знают ирландские музыканты „Плач женщин из сидов“ (ирл. *golgaire ban síde*). Тогда вошел Фроех в крепость. Встали все воины при виде его и приветствовали так, будто явился он с *того света* (ирл. *a domuin aile*, букв. 'от другого мира')» [Похищение... 1985: 94—95].

В данном эпизоде, описывающем ритуальную временную смерть героя, восходящую, по всей видимости, к инициальной практике (характерно, что основной сюжет саги вращается вокруг темы героического сватовства и добывания невесты во враждебной земле), женщины из сйда выступают в роли медиаторов между миром живых и Иным миром, причем основным способом, при помощи которого они получают возможность обеспечить герою способность пересечения границы между мирами, является его **оплакивание**, что конкретно воплощается в издавании особых звуков — стонов и рыданий, которые носят несомненно магический характер. Интересно, что в эпизоде с Фроехом этот «плач» еще не носит характер **вести**, поскольку и смерть героя является не совсем смертью,

но представляет собой лишь временное посещение им Иного мира (видимо, в частности, для получения какой-либо помощи, о чем в саге прямо не говорится). То есть, как нам кажется, несмотря на достаточно четкое описание самого плача, который в более позднем фольклоре манифестируется как характерный плач Банши, с точки зрения каузации мы можем говорить о достаточно выраженной причинности, что как раз в текстах более поздних окажется практически не выраженным и, возможно, лишь подразумеваемым.

Относительно близкий эпизод, в котором также появляется «трижды пятьдесят рыдающих женщин», был отмечен нами в одной из редакций саги «Смерть Кухулина», однако система каузаций в нем оказывается принципиально иной, по крайней мере — на внешнем уровне. Так, когда Кухулин отправляется на свою последнюю битву, его встречают на дороге из Эмайн Махи рыдающие женщины, которые заранее оплакивают его гибель и испускают «крики скорби, страдания и жалости». Их рыдания, как кажется на первый взгляд, носят не столько характер знамения грядущей гибели героя и тем более не могут послужить ее причиной, сколько, напротив, призваны оградить его и предостеречь: Кухулину предстоит одному сразиться с целым войском врагов и гибель его оказывается более чем вероятной. Однако, по нашему мнению, данный ритуальный плач женщин носит характер далеко не оградительный и не предупредительный, поскольку смерть героя на поле сражения, предсказанная ему еще в детстве, является неизбежным завершением его «героической биографии», и отсюда проводы Кухулина на смерть обретают несомненную ритуальную окраску и напоминают скорее «проводы в Иной мир».

В этой же саге мы встречаемся с еще одним персонажем, который также может быть назван прообразом фольклорной Банши. Так, в более пространной (но более поздней) версии повести о гибели Кухулина (так наз. «Редакция В», рук. XVI в.) говорится, что, подъезжая к месту сражения, он встретил у брода Ат Форар прекрасную женщину, которая мыла в воде окровавленные доспехи. В тексте при этом употребляется не традиционное обозначение оружия и доспехов воина (*gasced*), а совершенно особое слово — *fodb* 'военная

добыча, включающая в себя оружие и доспехи, снятые с погибшего': ... sí ac torrisi 7 ac truaghnemélai 7 faidhbh corcra cirtha créthnaighthi aca fásghadh... [Van Hamel 1978: 96] — '...она рыдала и жаловалась и доспехи алые, изрубленные, сломанные, мыла...' Присутствующий здесь же друид Катбад интерпретирует данное видение как дурной для Кухулина знак и видит в нем предзнаменование его скорой гибели, сам же герой говорит открыто: «Она моет мои доспехи».

Данный эпизод, несомненно примыкающий к уже процитированному нами эпизоду из «Разрушения Дома Да Хока» с окровавленной колесницей и сбруей, которые моет у брода Бодб, вписывает мотив предречения гибели героя или короля inferнальной женщиной в общую тему воды как точки соприкосновения с Иным миром. Женщина, отмывающая окровавленное оружие, в данном случае может быть названа медиатором между мирами (ср. не связанный с темой предсказания смерти, распространенный практически во всей Европе мотив «женщины у воды» как обительницы Иного мира). Названные нами эпизоды отмывания оружия героя, который обречен на гибель, далеко не единичны. Так, в книге П. Лайсафт отмечается достаточно устойчивый мотив встречи у брода с inferнальной женщиной, которая может мыть как оружие и сбрую, так и окровавленные кишки (см. [Lysaght 1996: 199—201]). Интересно при этом, что среди многочисленных приводимых ею примеров аналогичных встреч-знамений можно найти достаточно поздние исторические данные. Так, например, в повести о победе клана Турлугов над норманскими войсками, во главе которых стоял Ричард де Клэр, рассказывается о том, как в мае 1318 г. перед решающей битвой при Ди войско де Клэра встретило при переправе через реку странную женщину, которая стояла на берегу и мыла в воде окровавленные доспехи. На вопрос о том, чем она занята, она ответила, что моет «оружие, доспехи и боевые знамена» де Клэра, поскольку сам он и многие из его окружения скоро падут в битве. Саму себя при этом она назвала *in dobarbrónach*, букв. 'воднопечальница'. Сам де Клэр отдал распоряжение своим офицерам «не обращать внимания на женщину», поскольку, как он сказал, ирландская пророчица может предречь

гибель
не рас
однако

Кр
вестни
жаясь
следует
гичны
речени
гося»
смерти
ким об
Иного
будущ
локал

В
у брод
на, ка
и шот
встреч
nighe,
ному
доспех
ник см
челове
кой»,
куска
пройт
прачка
ловека
уродли
ской и
ся жен
не испо
(более
55]). А
тально
прачки

гибель только ирландским же воинам, а на англичан ее власть не распространяется. В его словах была бесспорная логика, однако исход сражения показал, что он был не прав.

Кроме общей темы водной стихии как пути в Иной мир и вестника-медиатора, являющегося человеку, когда он, приближаясь к броду, неизбежно попадает в зону проницаемости, следует отметить присутствующий во всех данных (и аналогичных им) эпизодах уже отмеченный нами механизм «предречения посредством явления будущего как уже свершившегося» (ср. эпизод с рытьем могилы королю, «обреченному на смерть»). То, что оказывается явленным воинам у брода, таким образом, оказывается не столько картиной Иного мира как Иного локуса, сколько зрелищем их собственного близкого будущего, т. е. Иного мира как хроноса, присутствующего локально здесь же, но в ином времени.

В традиции фольклорной образ женщины, отмывающей у брода окровавленное оружие обреченного на смерть воина, как единый комплекс не сохранился. Так, в ирландском и шотландском фольклоре параллельно с фигурой Банши встречается также персонаж, называемый Бан-нихе (ирл. *bean nighe*, букв. 'женщина мытья'). Генетически восходя к указанному образу богини войны и смерти, которая моет кровавые доспехи воина, данный персонаж уже не мыслится как вестник смерти, однако безусловно входит в число враждебных человеку существ. Так, тот, кто будет замечен данной «прачкой», как правило, неизбежно будет ею задушен при помощи куска мокрой ткани, которую она моет, если только не успеет пройти между нею и краем воды. В последнем случае сама прачка оказывается вынужденной исполнить три желания человека. Вид данные прачки по обыкновению имеют крайне уродливый, хотя возможны и исключения. В североирландской и шотландской фольклорной традиции прачки считаются женщинами, которые умерли во время родов и тем самым не исполнили свою главную работу — стирать детские пеленки (более детально об этом персонаже см. [Spence 1948: 54—55]). Аналогичные «прачки у брода» известны и в континентальной традиции, ср. так наз. *lavandières de nuit* 'полночные прачки' французского фольклора.

Что касается ирландской Банши, то ее связь с водной стихией также прослеживается достаточно ясно, однако для этого персонажа данный мотив входит в комплекс, называемый нами «вторичной атрибутикой». Так, одним из обычных мест обитания Банши, когда она не подходит к дому умирающего, чтобы возвестить о его близкой смерти, является берег реки, где она либо просто сидит у воды, расчесывая гребнем свои длинные волосы, либо стирает при помощи валька белье. Стук валька разносится при этом достаточно далеко, и поэтому в ирландских народных поверьях звук доносящихся издалика ударов, который не имеет однозначной интерпретации, может квалифицироваться как звук «валька Банши» и поэтому воспринимается как дурное предзнаменование в широком смысле слова. Довольно часто среди рассказов о Банши встречается сюжет о том, как ночью идущий с попойки нетрезвый молодой мужчина видит стирающую у брода Банши и говорит ей: «Раз уж ты тут взялась стирать, постирай и мою рубашку». Оскорбленная Банши обычно появляется в доме обидчика через несколько часов после данного инцидента и душил его посредством надетой на нем одежды, стягивая ее рукой сзади на уровне горла. Однако, что важно для нас в данном случае, во всех рассказах данного типа Банши не выступает как вестница смерти и медиатор между мирами, но скорее оказывается принадлежащей миру людей, о чем говорит и ее отнюдь не сверхъестественный способ отомстить за нанесенное оскорбление.

Связь Банши с водной стихией (рекой, бродом, колодцем, на краю которого она иногда сидит, и др.) ставит данный персонаж в один ряд с другими, распространенными практически всюду, женскими фольклорными персонажами, отличающимися целым рядом общих черт, среди которых, кроме традиционной близости к воде, следует отметить длинные распущенные волосы, которые они чешут гребнем и, как правило, общую враждебность к человеку, в первую очередь — к мужчине (попытку интерпретации происхождения данного образа см. в нашей работе «Женщина с гребнем» [Михайлова 1998]).

Мотив гребня, который Банши держит в руке и иногда теряет, оказывается также достаточно распространенным в рассказах об этом персонаже, но, что характерно, согласно

данн
раль
стен
севе
тем,
боло
дева
тива
рож
Е
тив
ший
особ
веро
кто
греб
к ок
в ок
не во
ны
мед
кам
ей р
ются
Е
крик
но с
шет,
упод
тер
len 1
щим
длин
быча
всюд
в Ин
свои
шиш

данным, собранным П. Лайсафт, он встречается скорее в центральных и южных районах Ирландии и практически не известен, а точнее — не связан с образом Банши, в западном и северо-западном фольклоре острова. Этот факт объясняется тем, что в данных районах, где наиболее распространено рыболовство, имеют широкое хождение предания о «морских девах» (*maghdean tara*), которым и передается там прерогатива расчесывать гребнем длинные волосы и топить неосторожных рыбаков.

В рассказах о гребне Банши фигурирует устойчивый мотив забывания ею гребня на улице или в лесу, причем нашедший этот гребень ни в коем случае не должен его поднимать и особенно относить домой, поскольку, согласно традиционным верованиям, Банши обязательно придет за ним и накажет того, кто посмел его взять. Как правило, в рассказах о потерянном гребне Банши упоминается эпизод, как ночью она является к окну дома, в котором находится гребень и начинает стучать в окно или стонать и плакать (данные звуки отличны на уровне восприятия от знаменитого «плача» Банши и не синонимичны ему функционально). В этом случае гребень следует немедленно вернуть, причем сделать это лучше при помощи каминных щипцов, поскольку Банши обычно хватает его своей рукой столь резко и сильно, что даже щипцы эти оказываются полностью искореженными.

В книге французского этнолога Э. Сорлен «Крики жизни, крики смерти: феи судьбы в кельтских странах» дается довольно странная интерпретация темы гребня Банши. Как она пишет, «натягивая гребнем пряди свои длинных волос, Банши уподобляет их струнам, на которых исполняет свои арии ветер (а Ирландия, как известно, очень ветреная страна!)» [Sorlen 1991: 104]. Данное объяснение оказывается противоречащим тому факту, что тема гребня, которым расчесывает свои длинные волосы супернатуральная женщина, оказывается необычайно распространенной и засвидетельствована практически всюду, по крайней мере — на территории Европы, а также в Индии, Монголии, на Алтае и проч. Расчесывают гребнем свои длинные волосы славянские русалки, коми-пермяцкая шишига, турецкая сыу-анасы, татарская албаста, германские

ундины и т. д. (см., напр., сопоставительный материал по вопросу в кн. Д. К. Зеленина «Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки», гл. 5 [Зеленин 1995], см. также в указателе Аарне-Томпсона мотив С 543 «запрет брать гребень» [Thompson 1955—1958]). Не вдаваясь в данном случае в детали и не пытаясь интерпретировать происхождение данного мотива, отметим лишь, что благодаря своей универсальности он ставит ирландскую Банши в один ряд с другими персонажами народной мифологии, которые функционально вовсе не связаны с предсказанием смерти. Совершенно очевидно, что весь комплекс черт, относящихся к вторичной атрибутике (длинные волосы и гребень, сидение у воды, стирка у брода), для Банши оказывается скорее вторичным, даже не столько в диахронии (поскольку отдельные его элементы можно найти и в образах кельтских богинь судьбы и смерти), сколько с точки зрения значимости данного элемента для характеристики персонажа в целом. Иными словами, на ирландскую вестницу смерти автоматически накладывается достаточно универсальный и архаический образ сверхъестественной женщины, однако не все элементы данного образа являются в данном случае обязательными и, как показывает собранный в книге П. Лайсафт обширный фольклорный материал, могут присутствовать в преданиях о Банши далеко не всегда.

То же относится и к облику Банши, который в разных районах Ирландии, по данным информантов, может довольно сильно различаться. Так, Банши может выглядеть и как старуха, и как обтянутый кожей скелет, и как молодая, красивая девушка, и как женщина неопределенного возраста. Размеры ее по обыкновению близки к человеческим. Одета она обычно в длинное платье, однако цвет его может варьировать. Интересно, что в отдельных районах Банши изображается в виде птицы (обычно сороки, вороны или просто — некой абстрактной птицы), что сближает данный образ с бретонским Анку. Данная деталь ставит ее в один ряд с такими фигурами древнеирландской мифологии, как богини смерти Бодб и Морриган, которые также могут представать в образе птиц, что, впрочем, вполне естественно, поскольку к данным фигурам Банши и восходит генетически. Однако, как нам кажется, представление

о вест
носит
с пред
зоомо
«вест
стран
харак
шему
коло
шечк
духа
народ
ного
у раз
П
пред
с ирл
торой
неко
естес
с пог
ные
генет
менн
лой,
коро
го»,
в ирл
ти оч
чино
лину
(сага
ляют
ну»,
белая
ной н
кой т
вого

о вестнике из Иного мира, предстающем в виде птицы, также носит достаточно универсальный характер и соприкасается с представлениями о душе, принявшей после смерти человека зооморфный облик. Данный комплекс «душа» — «птица» — «вестник Иного мира» представляет собой достаточно распространенную универсалию и, как пишет об этом Н. Н. Велецкая, характерен не только для индоевропейцев: «Обращения к умершему с призывом возвратиться, „обернувшись прелетным соколом ясным“, „белым голубочком“, „сизой кукушечкой“, „пташечкой“ — общее место плачей. Птица — символ воплощения духа умерших, характерный не только для индоевропейских народов. Свидетельством этому может служить название Млечного Пути „птичьей дорогой“ наряду с названием „тропа душ“ у различных народов Европы и Азии» [Велецкая 1978: 31].

Представление о том, что Банши, как и Анку, может представать в облике птицы, действительно соприкасается с ирландской и бретонской народной традицией, согласно которой данные персонажи изначально являются воплощением некогда живого человека, но, как правило, умершего противостественной смертью либо при жизни как-то связанного с погребальным ритуалом (в Ирландии — профессиональные плакальщицы). Однако, как нам кажется, данный образ генетически оказывается более сложным и восходит одновременно и к традиции манифестации в образе птицы, обычно белой, а также иного сакрального животного (пса, лошади или коровы), представителя Иного мира, но не мира «загробного», а мира, так сказать, «параллельного». Примеров этого в ирландской и валлийской нарративной традиции можно найти очень много: так, например, белые птицы оказываются причиной того, что король Конхобар попадает в загадочную долину, где находит свою сестру Дехтире, пропавшую год назад (сага «Рождение Кухулина»), такие же белые птицы заставляют затем и самого Кухулина отправиться в «чудесную страну», где он встречается с сидой (сага «Болезнь Кухулина»), белая кобыла переносит сына Финна Ойсина в Страну вечной юности (сага «Странствие Ойсина»), и т. д. В валлийской традиции в первую очередь можно назвать эпизод из первого мабиноги, герой которого, Пуйлл, властитель Диведа,

преследуя оленя, встречает в лесу свору странных белых собак: «Они были белы, как снег, а их уши красны; белое и красное сверкало и переливалось». Именно эти собаки заманивают его в Аннун, т. е. Иной мир. Надо отметить, что мотив «заманивания» героя в Иной мир при помощи данных сверхъестественных животных обычно не носит характера смерти, т. е. данное посещение является обычно временным и, видимо, может интерпретироваться как один из элементов обрядов перехода. Интересно, однако, при этом, что в валлийской фольклорной традиции происходит отчасти смена мотиваций и видение в лесу своры белых псов, издающих на бегу протяжный вой, которая носит специальное название *Cwn Annwn* 'псы Аннуна' рассматривается именно как знамение смерти [Briggs 1977: 85].

Таким образом, мы можем сказать, что представление о Банши как о птице являет собой результат наложения двух разных традиций, безусловно — отчасти между собой соприкасающихся. Так, птица может рассматриваться и как воплощение души умершего, и как атрибут Иного мира как обиталища богов, позднее — мифологических персонажей. Кроме того, как кажется, в данном мотиве проявляется также общекеельтское представление о том, что пребывание в облике птицы может носить характер некоего «промежуточного» состояния между миром живых и Иным миром. Так, можно вспомнить о том, что в уже упоминаемом нами эпизоде с убийством Ллеу он оказывается не совсем погибшим, но принимает облик орла; сидящего на дереве и постепенно умирающего от ран орла находит затем чародей Гуидион и возвращает к жизни, автоматически при этом возвращая ему и человеческий облик. Интересно, что в этом же мабиноги рассказывает далее о том, что, желая наказать неверную жену Ллеу, Гуидион не убивает ее, а превращает в сову; как писал об этом еще в начале века Дж. Рис, «проводя аналогию с другой частью этой же повести (т. е. сценой убийства самого Ллеу. — Т. М.), мы можем сказать, что на самом деле он все же убил ее: это была ее смерть» [Rhys 1901: 610]. Данный вывод кажется нам несколько упрощенным: как и в случае с самим Ллеу, его жена Блодуэд была не совсем убита, но и не осталась в мире живых. Проклятие Гуидиона вызвало некое «внебытийное»

существование, в котором она и была обречена пребывать в облике птицы, аналогично тому, как в ирландской саге «Смерть детей Лира» три сына и дочь короля Лира были не убиты злой мачехой, но превращены в лебедей, причем — на время.

Все сказанное нами выше относилось к вторичной атрибутике Банши, которая, как пытались мы показать, носит отчасти характер достаточно универсальный и прямо не связана с главной функцией данного персонажа — предвещать смерть. Следует отметить при этом, что если данные об облике Банши и ее «дополнительных» занятиях могут варьировать в разных районах острова, то способ предречения ею смерти всегда один и тот же: это протяжный плач и стон.

Обозначение самого звукового сигнала, при помощи которого Банши оповещает о близкой кончине кого-либо из жителей деревни (или родственника, который может в данный момент находиться в другом месте), в значительной степени варьирует в разных районах Ирландии. Так, «плач Банши» может обозначаться как ирландскими, так и английскими словами, однако их общий смысл всюду примерно одинаков и все они, по сути, являются синонимами. Среди терминов ирландских в исследовании П. Лайсафт выделяются: *gol* 'плач', *lóg* 'плач, рыдание', *saoinéadh* 'погребальный плач' (наиболее распространенное обозначение), *glaosh* 'крик, стон', *moan* 'рыдание'. Английские термины являются, как правило, эквивалентами ирландских — *cry*, *lament*, *keen*, *roar*, *scream*, *call*. Таким образом, как мы видим, плач Банши является в сознании информантов в первую очередь именно плачем, т. е. выражением горя по поводу грядущей смерти, о которой она оповещает. Тот факт, что наиболее частым термином является слово *saoinéadh* (англ. *keen* в данном случае является ареальным заимствованием), достаточно ясно говорит о том, что само появление Банши манифестируется как проекция погребального обряда из будущего, в котором он должен состояться, на настоящее, в котором принимается данный сигнал-послание. Говорит об этом и еще одно из обозначений Банши, встречающееся как на севере Ирландии, так и в Шотландии, намеренно не названное нами выше: *bean chaointe* (букв. 'женщина плача', т. е. 'плакальщица') или *saointeach* (шотл. 'то же').

Фигура плакальщицы является одним из важнейших элементов распространенной в Ирландии погребальной обрядности. Эти женщины, как правило — профессионалки, а не родственницы умершего, составляют в деревенском микросоциуме особую маркированную группу и отчасти занимают в нем маргинальное положение, как кузнец, знахарь и проч. Они обычно живут на краю деревни в покосившемся доме, они одиноки, к ним избегают обращаться в обычное время, их подозревают в умении колдовать. Однако во время похорон эти же женщины занимают центральное место во всем ритуале: разорвав на себе одежду, распустив по ветру волосы и совершая странные прыжки, они провожают умершего в «последний путь» и, как можно предположить, манифестируются в этот момент в сознании жителей деревни как медиаторы между мирами, т. е. принадлежат одновременно и к миру живых, и к миру мертвых.

Необычайно интересно при этом, что, согласно данным информантов, профессиональные плакальщицы после смерти могут превратиться в Банши. Ср., напр., свидетельство, записанное в 1964 г. в графстве Лимерик: «Плакальщиц хороших всегда ценят. Всегда меня приглашали, и в другие деревни тоже. И отказаться никак было нельзя, обычай у нас такой. Но вот я старая уже, и я думаю, что спаси меня Господь, чтобы, когда я умру, я не превратилась в Банши!» (данные П. Лайсафт).

По другим данным, в Банши могут превратиться женщины, умершие неестественной смертью — при родах или утопленницы, что также сближает фигуру Банши с русской русалкой и другими близкими ей персонажами. Интересно при этом, что русалки, мавки, лешахи и проч. также могут предсказывать (или приносить?) смерть при помощи характерного стога или «воя», хотя, как правило, в славянской традиции данный мотив не является распространенным. Ср. в данной связи интересный пример, записанный в Пермской области: «...Вот у Пантелея баба. Он в солдаты ушел — дак на второй год, считай, лешахи **навыла**. Пришла под окна и выла до утра. Дак через месяц известие получила Пантелеиха, что мужика ее на манервах жизни лишили» [Тихов 1993: 106].

Таким образом, как мы видим, функционально воздействие плача Банши на человеческую жизнь оказывается таким же,

какое мы наблюдали в многочисленных преданиях о предсказании смерти особого вида ирландскому королю: сам акт вербализованного предречения смерти является ее причиной. Данное утверждение может быть сделано только на основе диахронического сопоставления данных о Банши и ее мифологических прототипах и, как мы полагаем, в более поздние эпохи, в традиции уже чисто фольклорной, для самих носителей оказывается не актуализованным. Различие при этом состоит в том, что если в традиции нарративной акцент делался на модусе смерти, то в фольклоре он перемещается в сторону ее хроноса. Что касается механизма данного воздействия, то он может быть сопоставлен с механизмом «магического погребения короля», о котором мы уже писали: вырывая могилу королю Муирхертаху, св. Кайрнех делает его гибель неизбежной⁵. Банши, совершая ритуальное оплакивание живого человека, также приближает его смерть. Повторим еще раз: предсказание сливается с причиной.

Аналогичные фигуры сверхъестественных вестников смерти, которые одновременно являются и ее манифестациями, присутствуют и в фольклоре валлийском.

Так, наиболее близким аналогом ирландской Банши может быть названа супернатуральная женщина, носящая имя *Gwarch Y Rhibyn* (Гуарх-и-рибин, букв. 'старуха полосы'). Второй компонент названия представляет собой проблему: видимо, в данном случае под «полосой» подразумевается некое промежуточное пространство между этим миром и миром Иным, так сказать, «нейтральная полоса», где обитает существо, способное находиться одновременно в двух мирах. Данная интерпретация, как нам кажется, маркирует принципиальное отличие Гуарх от Банши, которая, если судить чисто по языковым данным, является «женщиной сида», «женщиной из волшебного

⁵ Необычайно интересен с данной точки зрения пример, относящийся к нашему времени и далеко не фольклорной традиции: так в 1916 г. в журнале «Ревю сельтик» был опубликован некролог, в котором немецкий кельтолог Куно Мейер, вставший на позиции пангерманизма, был объявлен французскими коллегами умершим. Менее чем через год он заразился тифом и умер.

холма». Однако, повторяем, данная интерпретация имени персонажа носит скорее предположительный характер.

Данная фигура, надо отметить — изученная гораздо меньше, чем Банши, также, видимо, как полагал еще Дж. Рис, восходит к образу языческой богини-первопредка [Rhys 1901: 454], однако, как можем мы предположить, отделение нуминозного начала от эротического в традиции бриттской произошло в гораздо более законченной форме, чем в гойдельской, и поэтому характерный для ирландского нарратива образ *puella senilis* в валлийском фольклоре, как и в ранних преданиях, практически не встречается. Впрочем, надо отметить, что лишенной эротического начала изображается обычно и Банши.

Видимо, прототипом Гуарх могут служить персонажи типа старухи по имен Каридвен (Керидвен, возм. к *Cerydd Gwen* 'белый упрек') из повести о Талиесине: она знает секрет высшей мудрости и варит в течение целого года в огромном котле «экстракт знания», которым собирается одарить собственного сына. Мальчик по имени Гвион Бах случайно первым пробует эту смесь и мудрость достается ему (ср. предание о Финне и «лососе мудрости», а также архетипический мотив о похищении демиургом у хтонического божества некой магической субстанции типа «меда поэзии»). Другим отчасти параллельным Гуарх образом из нарративной традиции была в свое время [Sikes 1880: 219] названа странная «дева», которая в мабиноги «Передур» выполняет функции медиатора между этим миром и миром Иным, где находится замок Чудесной головы (одна из манифестаций Грааля): «И тут они увидели кудрявую деву, вид которой был крайне уродлив. Она ехала на желтом муле, подгоняя его хлыстом. Лицо ее и руки были черны, как сажа, а облик ее был страшнее, чем сама тьма. Щеки у нее были раздуты, лицо было длинным, кожа не нем висела мешком, нос ее был коротким, а ноздри — широкими. Один глаз у нее был серым, а другой — черным, и сидели они глубоко в глазницах. Зубы у нее были желтыми, как цветки ракутника, шея была длинной и кривой, а груди свисали до живота. Бедра у нее были широки и костлявы, тело ее было худым, а ноги толстыми» (цит. по [Mabinogion 1977: 248]). Хтонический характер Гуарх сохраняется и в уже более позднем

фолк
в от.
стар
ные
дел
кры
стол
так
бун
кра
то,
(тем
хара
но в
свид
стуч
обр
арх
дов
нута
рая
Гуа
лад
пов
му
кого
счит
свое
звуч
чае,
умер
мой
звуч
дитя
жен
моя

фольклоре и также проявляется в ее монструозном облике: в отличие от Банши она всегда изображается как уродливая старуха огромных размеров, но необычайно худая. У нее длинные темные зубы, которые торчат изо рта, белое лицо и, по отдельным свидетельствам, за спиной могут быть крылья, покрытые не перьями, а кожей, как у летучей мыши. Облик ее столь страшен, что ею пугают непослушных детей, известно также валлийское выражение *Y mae mor salw a Gwarch y Rhibyn* — 'Она страшная, как Гуарх и Рибин', обозначающее крайне уродливую женщину.

Что касается «вторичной атрибутики» данного персонажа, то, подобно Банши, она имеет длинные распущенные волосы (тема гребня при этом практически не зафиксирована) и, что характерно, также связана с водной стихией: Гуарх обычно можно встретить на берегу ручья или у колодца. Впрочем, по ряду свидетельств, она может также подойти и к деревне, чтобы постучать костлявой рукой в окно дома, в котором лежит человек, обреченный на смерть. В отдельных случаях, как и Банши, Гуарх может появляться в облике птицы, однако птица эта имеет довольно специфический вид: у нее нет перьев и вся она обтянута кожей. В ряде районов считается, что данная птица, которая носит имя *Lledrith* ('призрак') не является манифестацией Гуарх, но представляет собой самостоятельный персонаж, обладающий теми же функциями — предрекать смерть. Однако, повторяем, данный образ является менее изученным, и поэтому найти для него точное место в системе персонажей валлийского фольклора оказывается сложнее. К тому же, как принято считать, Гуарх редко можно увидеть, и она обычно проявляет свое присутствие лишь на уровне слухового восприятия.

Если плач Банши напоминает скорее стон или рыдание, то звук, который издает Гуарх гораздо определеннее: в том случае, если его слышит женщина, муж которой должен скоро умереть, Гуарх кричит: *Oh! fy ngwur! fy ngwr!* — 'О, мой муж, мой муж!'; если предполагаемая жертва ребенок, крик Гуарх звучит как *Oh! fy mlentyn, fy mlentyn!* — 'О, мое дитя, мое дитя!'. Соответственно мужчина, у которого должна умереть жена, слышит этот крик как *Oh! fy ngwraig, fy ngwraig!* — 'О, моя жена, моя жена!'. Если умереть должен сам человек,

которому является Гуарх, ее крик звучит обычно как долгий стон, не носящий вербализованного характера. Таким образом, как мы видим, механизм предсказания смерти полностью соответствует тому, который был уже отмечен нами в связи с ирландской Банши: объявляя человека умершим и оплакивая его, супернатуральный персонаж оповещает о его гибели (или — приближает ее). Интересно, что в отличие от ирландской фольклорной традиции, интерпретирующей плач Банши в первую очередь как знамение смерти, но не как ее возможную причину, в валлийском фольклоре можно встретить рассказы о том, что тому или иному человеку удалось «отвратить» смерть: так, в рассказе, датированном 1878 г., повествуется о некоем крестьянине, к дому которого ночью подошла Гуарх и стала рыдать и стонать; собрав все свое мужество, он высунулся из окна и крикнул: «Уходи, иди в Снаффер Инн (название соседней деревни) и больше никогда не возвращайся!». Гуарх ушла, и на следующий день стало известно, что живший на краю данной деревни фермер ночью внезапно скончался» (см. [Sikes 1880: 218]).

Другим традиционным «вестником/носителем смерти» в валлийском фольклоре является мужской персонаж, известный под именем *Syhyraeth*. Интерпретация данного обозначения не ясна. Так, К. Бриггс соотносит данное имя с шотландским *caoineagh* 'плач (по покойному)' и видит в нем заимствование [Briggs 1977: 86]. Дж. Рис соотносил имя данного существа со средневаллийским *kuhyrau* 'сухожилия' и, таким образом, видел в нем указание на его облик: это скелет, обтянутый сухожилиями, у которого нет ни мяса, ни кожи [Rhys 1901: 453]. Составляет проблему также определение пола данного существа. Так, как отмечает Рис, при употреблении с определенным артиклем *y* это имя приобретает мутированную форму *y Syhyraeth*, что является показателем женского рода. Однако в то же время, по отношению к нему же обычно употребляется личное местоимение *ef* 'он', что дает Сайксу основание сделать вывод, что это персонаж мужской [Sikes 1880: 221]. Видимо, в данном случае мы имеем дело с достаточно распространенным переносом чисто грамматической категории на лексическую (ср. ирл. *flaith* букв. 'власть' со значением 'князь, властитель' и др.).

Облик Кихираета не достаточно описан, поскольку он, как принято считать, обычно не является людям, но лишь издает характерные стонущие звуки. В отличие от Гуарх и от ирландской Банши его «стон» имитирует не столько погребальный плач, сколько протяжный и мучительный стон умирающего от тяжелой болезни. Согласно традиции, появление Кихираета является знамением не смерти вообще, но либо смерти насильственной или вызванной несчастным случаем, либо коллективной смерти, которая должна будет постичь деревню в результате эпидемии. Так, в книге Сайкса приводятся многочисленные свидетельства лиц, которые слышали этот стон-знамение: общим для всех является, во-первых, осмысление данного звука именно как стона-страдания, а, во-вторых, его «плавающий» характер, звук обычно слышен вначале как бы издалека, затем он приближается, доходит до своего апогея, переходит в вой, который обычно раздается трижды, а потом опять постепенно стихает «отдаляясь».

Место, где раздается данный звук, с одной стороны, связано с местом грядущей гибели человека (или группы людей). Кроме того, стон Кихираета часто слышен возле церкви, где данное лицо будет погребено. С другой стороны, как и многие персонажи данного типа, Кихирает связан с водной стихией, в данном случае — с морем, и его стон часто смешивается с ревом волн. Характерный «вой» слышен, например, во время бури и, как считается, предвещает гибель рыбакам, которые в это время находятся в море (что, как мы понимаем, может носить и вполне материалистическое объяснение).

Строго говоря, мы не можем утверждать, что описанные нами персонажи валлийского фольклора (как и бретонский Анку), объединяемые общими функциями — оповещать о приближающейся смерти при помощи имитации какого-либо звука, сопровождающего как само умирание, так и погребение, являются разными персонажами. Ведь, говоря об ирландской Банши, мы отмечали, что в разных районах она может носить разные «имена». Видимо, во всех указанных случаях мы имеем дело с манифестацией одной и той же идеи, которая по своей природе и должна иметь разные манифестации, подобно тому как принципиально недискретен и сам фольклорный текст.

Точнее, мы находим много случаев реализации одной и той же мифологической функции — «знамение смерти» (знамение, естественно, очень условное, поскольку предречение и причина смерти, как показывает материал, обычно не отделимы друг от друга). Обращаясь вновь к ирландскому материалу, мы можем сказать, что не только Банши может выступать под разными именами, но и ее функции могут в отдельных районах исполнять русалки, которые самим фактом своего появления, далеко не всегда сопровождающегося стоном и плачем, могут знаменовать смерть короля. Так, например, в «Анналах четырех мастеров» отмечается, что в 887 г. возле Тайльtiu показалась длинноволосая русалка, у которой было неестественно белое лицо и длинный нос и, как пишет далее хронист: «Конхобар, сын Гланнаган, король Уи Фиайлге, сгорел после этого в церкви» (цит. по [Benwell, Waugh 1961: 64]). Впрочем, данный вопрос, как нам кажется, и не может быть разрешен принципиально, важнее в данном случае для нас другое — постоянно присутствующий в кельтском фольклоре мотив звукового сигнала, оповещающего о смерти, видимо — сигнала-вести из Иного мира. Механизм данного «сигнала» также практически универсален — он имитирует какой-либо звук, связанный со смертью, то есть звук, который должен будет произведен в будущем.

Обращение к валлийскому фольклору показывает, что далеко не всегда данный «сигнал», знак, посланный из Иного мира, может связываться с тем или иным сверхъестественным персонажем. В отдельных случаях это может быть просто звук, не имеющий рационального объяснения, однако, что следует отметить, данный странный звук обладает особым обозначением, указывающим на его обобщающий характер. Так, словом *Tolaeth* принято обозначать звуковой сигнал, который считается знаменем смерти, но который по своему характеру может в значительной степени варьировать. Так, данным словом называется, например, не имеющий объяснения звук ударов молотка, в таких случаях его принято интерпретировать как «удары молотка по крышке гроба» (аналогичное явление отмечено и в бретонской народной традиции). Другой слуховой манифестацией данного знака могут служить непонятные звуки,

напоми
ритель, что
в конеч
жителе
странн
смерти
баки, к
к поко
вой «п
могут
рацион
расска
чью, к
стали
ная же
рыта,
отправ
ствите
входна
разом
дим, б
ности
скорее
ляющ
интер
factum
бое не
ной д
И
циров
ционн

6 Яв
ный ха
дицин
ближа
несут
ются).

напоминающие удары колокола, в таких случаях принято говорить, что «рядом прошла невидимая похоронная процессия», что в конечном итоге предвещает близкие похороны кого-либо из жителей деревни⁶. Аналогичным образом интерпретируются и странные звуки, напоминающие церковное пение. Знаменем смерти считается и вой собаки, причем как вой конкретной собаки, которая, как считается в русской народной традиции, «воет к покойнику», так и неопределенный, разносящийся в воздухе вой «псов Иного мира». Как знак приближающейся смерти могут быть «прочитаны» в принципе любые звуки, не имеющие рационального объяснения. Так, Сайкс приводит в своей книге рассказ о том, как некий фермер с женой услышали поздно ночью, как дверь их дома вдруг начала хлопать и по всей кухне стали раздаваться шаги. «„Джон, Джон! — вскричала испуганная жена. — Что это?“ Зажгли свет, но дверь оказалась закрыта, а кухня была пуста. Через два дня после этого их сын, отправившийся ловить рыбу, утонул» [Sikes 1880: 227]. Действительно, когда в дом принесли какое-то время спустя его тело, входная дверь хлопала, а кухня была полна людей. Таким образом, механизм интерпретации данных знамений, как мы видим, базируется уже не на регулярности и изначальной заданности его как символа (как в случае с Банши или с Гуарх), но скорее на окказиональных причинно-следственных связях, являющихся уже частью сознания реципиента. Надо отметить, что интерпретация подобных знамений часто происходит уже *post factum*, хотя в принципе тенденция объяснять практически любое непонятное явление как «дурной знак» является характерной для народного сознания в целом.

Итак, суммируя все отмеченные нами случаи «персонифицированных» знамений и предречений смерти как в традиционноррративной, так и в народной культуре, мы можем

⁶ Явление «похорон» может, напротив, носить и чисто визуальный характер. Как в валлийской, так и в ирландской народной традиции отмечается вера в то, что «малый народец» оповещает о приближающейся смерти при помощи особого спектакля: человечки несут гроб и делают вид, что оплакивают покойного (иногда — смеются). Данное видение всегда расценивается как знамение смерти.

отметить две явные тенденции, которые прослеживаются при переходе традиции нарративной (ограниченной в своем функционировании и замкнутой) к фольклорной, принципиально принадлежащей коллективу в целом.

Во-первых, наблюдается совершенно очевидный сдвиг от «модуса» смерти к ее «хроносу», иными словами, если для традиции эпической было важно как именно и при каких обстоятельствах погибнет то или иное лицо, в фольклоре акцент перемещается на определение самого момента смерти, причем часто — не момента отдаленного (типа «ты умрешь в тридцать лет»), но момента ближайшего: Банши оповещает своим плачем о том, что **скоро** в деревне кто-то умрет. Более того, в отдельных случаях мы видим определенную аморфизацию и самого объекта, на который данное знамение направлено: неопределенный звук, явление погребальной процессии и проч. указывают не столько на близкую смерть какого-то конкретного лица, но скорее на приближение своего рода «поля смерти», в которое может, как правило, попасть член той семьи, представителями которой данное знамение и было соответствующим образом интерпретировано и которая, таким образом, явилась адресатом сигнала. Однако следует вспомнить при этом, что, как мы уже отмечали, традиция фольклорная в данном случае автоматически является и более поздней, поскольку материалом, который мог бы осветить специфику народных верований, сосуществующих с традицией эпической, мы, естественно, располагать не можем. Но оказываясь более поздней, она отражает и более поздние представления, в которых личность уже отделена от коллектива: в архаическом же сознании «пространственное ограничение человека своим телом, плотью и временное ограничение отведенным для его существования сроком в архетипическом сознании в определенной степени преодолены» [Цивьян 1989: 123]. Наверное, в максимальной степени сказанное справедливо и для таких сакрализованных личностей, как царь (король), и, таким образом, ритуальное убийство короля, предреченное друидом или пророком, является не фактом индивидуальной биографии данной, пусть даже исторической, личности, но в равной мере как событие принадлежит обществу в целом, подобно тому как и

сам ко
ки —
но удо
тива н

Др
ной до
фольк
ход от
знание
мифол
нальн
проро
котора
Конай
женщи
Иного
ным гл
ходитс
слова.
ют чел
исполн
этого
или Гу
нифици
няют с
которы
товлен
расска
в Ирла
ку, кот
явлени
Один
торый
тем не
но, вск
пом раз
знака и
видени

сам король воплощает в себе государство. Банши, генетически — богиня смерти, также приходит за очередной жертвой, но удовлетворяется уже просто кем-то, лицом, среди коллектива никак не выделенным.

Другой тенденцией можно назвать, опять же — с известной долей условности, поскольку, повторяем, мы не считаем фольклорную традицию полным наследием эпической, переход от фигуры пророка-прорицателя, наделенного сакральным знанием, но все же имеющего человеческую природу, к чисто мифологическому персонажу, а затем и просто — нерациональному явлению. Путь этот проходит несколько этапов: так, пророчица Кайльб в саге «Разрушение Дома Да Дерга», которая предрекает и одновременно вызывает гибель короля Конайре, описана компилятором скорее как монструозная женщина, получеловек — полудемон, но не как представитель Иного мира (характерна ее поза: на одной ноге с зажмуренным глазом, которая демонстрирует, что данный персонаж находится в мире ином лишь наполовину) в полном смысле этого слова. Бадб, Син и другие, подобные им персонажи, обладают человеческой природой в несколько меньшей степени, они исполняют обычно функции медиаторов и обладают вследствие этого двойственной природой. Персонажи, подобные Банши или Гуарх, человеческой природы уже не имеют, это персонифицированные знаки Иного мира, знамена, которые исполняют функции сигналов о предстоящем событии (смерти) и которые соответствующим образом интерпретируются подготовленным реципиентом. Интересен в данной связи эпизод из рассказа Г. К. Честертона, действие которого происходит в Ирландии: английская полиция нанимает ирландскую девушку, которая должна, имитируя крик Банши, оповестить о появлении скрывающегося от властей ирландского аристократа. Один из действующих лиц, ирландец по происхождению, который посвящен в эту тайну, воспринимает данный «сигнал» тем не менее, как знамение его скорой гибели и, действительно, вскоре погибает во время перестрелки. Следующим этапом развития данной темы является отказ от персонификации знака и замена его неким аморфным знаменем (неясный звук, видение похорон, звон колокола и проч.). Таким образом, мы

можем сказать, что воплощение знамения смерти проходит путь «от пророка к примете».

Но несмотря на различия, наблюдаемые в нарративной традиции и в фольклоре, механизм предвещения смерти остается практически постоянным: это всегда декларирование (иногда в форме метафорической) как уже свершившегося события, которое должно иметь место в будущем. В ситуации предречения смерти пророком на уровне языковом предсказание оформляется еще как футурум, однако, когда мы начинаем иметь дело с персонажами, имеющими сверхъестественную природу, ситуация меняется. Так, Бадб в «Разрушении Дома Да Хока» говорит, что моет сбрую короля, который умрет (ирл. *robeba*), однако сама сбруя оказывается в этот момент уже покрытой кровью, что демонстрирует промежуточный характер как самого персонажа, так и механизма знамения в целом. Фольклорные же знамения, оказываясь в данном случае на внешнем уровне синонимичными магическим вредоносным действиям и заклинаниям, будучи переведенными в план языка, являют собой скорее перфекты (ср. «результатив» в народном заговоре). Таким образом, как можем мы сделать предварительный вывод, явление Иного мира всегда осмысляется как послание из будущего, где данное событие уже имело место.

Говоря о знамениях смерти в кельтской традиции, мы концентрировали наше внимание на соответствующих мифологических (или полумифических) персонажах или знаках, получаемых всегда *извне* (условно говоря, из Иного мира). Однако данным комплексом набор знамений приближающегося конца не исчерпывается. Как в нарративной, так и в фольклорной традиции присутствует целая система «примет смерти», которая условно могла бы быть названа нами «признаки распада»; интересно, что хотя ее центр находится уже *внутри* самого человека, механизм знамения при этом остается примерно таким же. Так, например, в саге «Смерть Кухулина» первым знамением его близкой гибели оказывается пряжка, «которою скреплялся его плащ»: она выпала из его рук и пронзила его ногу. Следующим знамением является конь героя, Серый из Махи: он не дает запрячь себя в колесницу и, более

того,
рачине
Лоег
тебе
саги
Б
мают
роков
проис
ющен
взаим
сте р
приня
гейс
в про
бого
гейса
Н
бежно
нами
роль
стрем
мы»
форме
все он
но и, к
Кухул
более
Корол
ведет
при эт
другие
видно
поздне
соверш
«охоти
не веда
дительно

того, когда сам Кухулин приближается к нему, трижды поворачивается к нему левым боком. Характерны при этом слова Лоега, возницы Кухулина: «Никогда до этого дня не давал он тебе предвещения, которое бы не исполнилось» [Ирландские саги 1933: 207].

Более конкретную форму знамения данной группы принимают в рассказах о нарушении тем или иным лицом своих зарок-гейсов, что, согласно «трагизму» эпического нарратива, происходит обычно либо помимо воли (или знания) нарушающего, либо вынужденно, как результат столкновения двух взаимно исключающих друг друга зарок. Так, в том же тексте рассказывается далее о том, как Кухулин был вынужден принять в качестве угощения собачье мясо, хотя на нем лежал гейс есть мясо своего тезки, однако этот запрет оказался в противоречии с запретом отказываться от угощения «от любого очага». Естественным результатом нарушения запрета-гейса оказалось ослабление силы героя.

Наиболее подробно невольное нарушение гейсов и неизбежно следующая за этим смерть описаны в уже упоминаемой нами саге «Разрушение Дома Да Дерга», герой которой, король Конайре Великий, изображается как бы добровольно стремящимся к своей гибели⁷. Примеров «распадения системы» в ирландских эпических текстах можно в той или иной форме найти еще достаточно много. Интересно при этом, что все они не только кончаются гибелью нарушившего их лица, но и, как правило, носят характер отчасти добровольный. Так, Кухулин едет на битву вопреки знамению пряжки и коня и, более того, нарушает перед решающим сражением свой гейс. Король Конайре также понимает, что нарушение гейсов приведет его к гибели («Все гейсы против меня в этот вечер»), но при этом нарушает их один за другим, одни — вынужденно, другие — якобы по неведению, однако, как совершенно очевидно следует из текста саги, данное «неведение» является поздней интерпретацией компилятора (действительно, остается совершенно неясным, почему, например, его люди начинают «охотиться за дикими зверями Керны», и фраза «хотя никто и не ведал об этом, пока не кончилась охота» звучит явно неубедительно; никак не объяснено, почему во время продвижения

короля и его людей они «обогнули Тару справа налево и Бре-гу слева направо», хотя всем было известно, что это также гейсы Конайре, и т. д.). Совершенно очевидно, что многочисленные наложенные на Конайре гейсы и были составлены так, чтобы рано или поздно он их нарушил, за чем и должно было последовать его ритуальное убийство. Аналогичным образом в саге, повествующей о том, как Кухулин убил своего сына («Смерть единственного сына Айфе»), гейсы, наложенные на еще не родившегося мальчика (не называть своего имени, никому не уступать дороги и никому не отказывать в поединке), в сочетании с требованием послать его к уладам, когда он вырастет, ставят его в такое положение, что он просто оказывается вынужденным добровольно пойти навстречу собственной гибели. В данной добровольности мы склонны видеть архаический мотив жертвы как *самопожертвования*. Как пишет Т. В. Цивьян, «мотив жертвоприношения/самопожертвования, заложенный в основной миф, отпечатан в менталитете человека настолько определенно, что возникает вопрос, что чему предшествует: вырабатывается ли этот механизм в процессе опыта как эффективный способ поддержания космического порядка и противодействия хаосу, или он представляет собой как бы заложенный генетически импульс» [Цивьян 1989: 127].

Аналогичную добровольность «заклания» мы можем отметить и в повести о смерти короля Диармайда, который сам соглашается прийти в дом, где реализуются все на первый взгляд нереализуемые условия, которые должны сопутствовать его гибели (рубашка из одного семечка льна, мясо неродившихся поросят и проч. — см. выше). Антисоциальное поведение короля Муырхертаха, результатом которого является его «тройная смерть», составителем саги также мотивируется его «неведением» (он якобы не понимает, что женщина, которую он внезапно полюбил, не человек, а сида, которая своими поступками намеренно влечет его к гибели), однако и это неведение выглядит скорее как вторичная мотивация.

⁷ Более детально анализ саги см. [Шкунаев 1985], там же описан характер гейсов короля и доказательно демонстрируется жертвенный характер самого его убийства.

Таким образом, как и в случае с предречением смерти «особого типа», за которым стоит ритуальное убийство, действительно находящееся в ведении сакрального лица, нарушение гейсов-зароков также изначально носит характер не собственно знамения, но скорее добровольного вступления на путь гибели. Однако, как и в первом случае, традиция уже рукописная пытается при помощи смещения каузации придать описанным действиям характер «роковых совпадений», случайностей. Конайре не потому нарушает свои гейсы, что он должен погибнуть, а он погибает, потому что нарушил свои гейсы.

Описанное предшествующее гибели того или иного лица нарушение им определенной системы запретов и норм (как социальных, так и индивидуальных, как эксплицированных, так и подразумеваемых) в традиции фольклорной, как правило, последовательно изображается как случайное и носит характер знамения (знака, вести, послания), интерпретируемого реципиентом соответствующим образом. Ритуальный характер данного «антиповедения» оказывается практически полностью утраченным, и мы вновь можем наблюдать сдвиг «от обряда к примете». Так, среди традиционных народных знамений близкой гибели следует в первую очередь назвать устойчивую веру в то, что предвестием смерти является невольное нарушение субъектом какой-либо из норм бытового поведения, причем часто — на уровне чисто поверхностном. Фольклорные данные стойко сходятся на том, что знаменами смерти являются такие «случайные» поступки, как оговорка, падение «на ровном месте» и проч., причем если применительно к человеку, находящемуся в преклонном возрасте, это может иметь достаточно выраженную логическую связь, то человек молодой, особенно ребенок, в данной ситуации оказывается как бы «отмеченным смертью». Чтобы избежать гибели, он сам или его близкие, как принято считать, должен прочитать молитву, поклониться на «четыре стороны». Если он отправляется при этом на какое-либо дело, сопряженное с потенциальной опасностью (например, должен выйти на лодке в море), то он обычно предпочитает отложить его и вернуться домой (подробный анализ «примет» подобного типа, а также сопоставительный со скандинавской традицией материал см. [Almqvist 1977]).

Другой зафиксированной фольклорной традицией приметой подобного типа является встреча с собственным двойником, что можно интерпретировать как стихийное предчувствие распада человеческого организма как энергетической системы на отдельные составляющие, что в терминах современных мистических учений может быть названо «отделением астрального тела». Аналогичную природу, видимо, имеет и широко распространенное как в кельтских странах, так и практически везде представление о том, что знаменем смерти или иного несчастья служит разбитое зеркало — символ разрушения зрительного образа субъекта. Мы не хотели бы в данном случае более глубоко входить в анализ данного феномена и не беремся интерпретировать происхождение данных воззрений в традиции фольклорной. Отметим лишь то, что в данном случае, как и во многих других, знаменем грядущей смерти является представление о ней как о факте, уже свершившемся. В принципе набор «примет» подобного типа по самой своей природе не закрыт и закрытым быть не может. Как отмечает Бо Алмквист, фольклорные верования, в отличие от официальной религии, принципиально неcodифицируемы, и именно поэтому набор «примет» всегда находится во взвешенном состоянии: одни возникают, другие исчезают, одни наиболее популярны в одном регионе, другие — в другом [Almqvist 1977: 25]. Однако сказанное им не затрагивает, как мы видим, основного принципа самого возникновения приметы, трактуемой как знамение смерти. Кроме того, как и в случае с «вестниками» смерти, наблюдается последовательное смешение собственно «вести» и «причины»: человек старается не оступиться, садясь в лодку, чтобы не погибнуть в море и проч.

Итак, возвращаясь к центральной проблеме всего нашего исследования, мы можем сделать вывод, что в нарративной и народной традиционной кельтской культуре весть о приближающейся гибели субъекта посылается не из какого-либо локуса, фиксированного коллективным сознанием, но скорее — из будущего, где данное явление — смерть — уже имело место. В принципе сказанное достаточно актуально и для других традиционных культур, однако именно в кельтских странах данный

принцип возникновения знамения-приметы ложится, как можем мы предположить, на изначальные верования народа, согласно которым мир загробный располагался не где-то в отдаленном месте, но здесь же, в доместифицированном пространстве, а точнее — на ближайшей его периферии. Фигура типа Банши, таким образом, оказывается как бы персонификацией не смерти, но сакрального знания о будущем, которое в традиции более архаической было закреплено за прорицателем, имеющим человеческую природу. На вопрос о том, где же находится Банши, когда ее не видно и не слышно, можно, видимо, ответить примерно так: она рядом с людьми всегда, но ее невидимое присутствие обретает манифестацию только тогда, когда отдаленное будущее становится ближайшим.

Литература

Брокгауз 1902 — Брокгауз Ф. Ф., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. 34. СПб., 1902.

Велецкая 1978 — Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

Зеленин 1995 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995 (1916).

Ирландские саги 1933 — Ирландские саги / Пер. А. А. Смирнова. Л.; М., 1933.

Михайлова 1997 — Михайлова Т. А. Личность и символ: Святой Колум Килле Ирландский // Атлантика. Записки по исторической поэтике. Вып. 3. М., 1997.

Михайлова 1998 — Михайлова Т. А. Образ «женщины с гребнем» как ментальная универсалия традиционной культуры // Socio-biology of ritual and group identity and concepts of humans and behaviour patterns in the cultures of the East and the West. Moscow, 1998.

Михайлова, Николаева 1998 — Михайлова Т. А., Николаева Н. А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1.

Похищение... 1985 — Похищение быка из Куальнге / Изд. подг. Т. Михайлова, С. Шкунаев. М., 1985.

Предания и мифы средневековой Ирландии 1991 — Предания и мифы средневековой Ирландии / Пер. и комм. С. В. Шкунаева. М., 1991.

Тихов 1993 — Тихов В. Страшные сказки, рассказанные дедом Егором, крестьянином бывшего Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1993.

Цивьян 1989 — Цивьян Т. В. Образ и смысл жертвы в античной традиции // Палеобалканистика и Античность. М., 1989.

Чехонадская 1997 — Чехонадская Н. Ю. Человеческие жертвоприношения у древних кельтов: Дипломная работа (рук.). М., МГУ, Исторический ф-т, 1997.

Шкунаев 1985 — Шкунаев С. В. Кельтский миф в саге о короле Конайре // Вестник Древней истории. 1985. № 3.

Aided Muirchertaig... 1980 — Aided Muirchertaig Meic Erca / Ed. L. Nic Dhonnchada. Dublin, 1980.

Almqvist 1977 — Almqvist B. The Death Forebodings of Saint Ólafr, King of Norway, and Rögnvaldr Brúsason, Earl of Orkney // Bealoideas. 1977. Iml. 42—44.

Benwell, Waugh 1961 — Benwell G., Waugh A. Sea Enchantress. The tale of the Mermaid and her Kin. L., 1961.

Bhreathnach 1982 — Bhreathnach M. The Sovereignty Goddess as Goddess of Death? // Zeitschrift für celtische Philologie. 1982. Bd. 39.

Briggs 1977 — Briggs K. A Dictionary of Fairies: Hobgoblins, Brownies, Bogies and other Supernatural Creatures. Suffolk, 1977 (1976).

CDIL — Contributions to a dictionary of the Irish language. Dublin, 1913—1975.

CJH — Corpus Juris Hibernici / Ed. D. A. Binchy. Dublin, 1978.

Cross 1969 — Cross T. P. Motif-index of Early Irish Literature. N. Y., 1969.

Frykenberg 1996 — Frykenberg Br. The Death of the Wild-Man in the legend of Suibne Geil // 10th Irish Conference of Medievalist. Maynooth, 1996.

Gowlett, Gillespie 1986 — Gowlett J. A., Gillespie R., Hall E. T., Hodges R. E. M. Acceleration Radiocarbon Dating of Ancient Human remains from Lindow Moss // Lindow man: the Body in the Bog. Ithaca; N. Y., 1986.

Jakson 1961 — Jakson K. H. The International Popular Tale and early Welsh Tradition. Cardiff, 1961.

Kelly 1995 — Kelly F. A Guide to Early Irish Law. Dublin, 1995.

Lea 1997 — *Lea A. E. Lleu Wyllt: an Early British Prototype of the Legend of the Wild Man?* // *The Journal of Indo-European Studies*. Spring/Summer 1997. Vol. 25. № 1—2.

Le Roux, Guyonvarc'h 1990 — *Le Roux Fr., Guyonvarc'h Chr. La civilisation Celtique*. Rennes, 1990.

Lysaght 1996 — *Lysaght P. The Banshee. The Irish supernatural Death Messenger*. Dublin, 1996.

Mabinogion 1977 — *The Mabinogion* / Tr. with intr. by J. Gantz. L., 1977.

Mac Cana 1955 — *Mac Cana Pr. Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature* // *Etudes celtiques*. 1955. Vol. 7.

Mac Niocaill 1972 — *Mac Niocaill G. Ireland before the Vikings*. Dublin, 1972.

McCone 1990 — *McCone K. Pagan past and Christian Present in early Irish literature*. Maynooth, 1990.

O'Connor 1991 — *O'Connor A. Child Murderress and Dead Child Tradition*. Helsinki, 1991 (FF Communication № 249).

O'Grady 1970 — *Silva Gadelica* / Ed. S. H. O'Grady. N. Y., 1970.

O'hEochaidh 1977 — *Fairy Legends from Donegal* / Coll. S. O'hEochaidh. Dublin, 1977.

O'hOhain 1991 — *O'hOgain D. Myth, Legend and Romance. An Encyclopaedia of the Irish Folk Tradition*. N. Y.; L.; Toronto, 1991.

Radner 1983 — *Radner J. F. The significance of the threefold death in Celtic tradition* // *Celtic folklore and christianity* / Ed. P. K. Ford. Santa Barbara. 1983.

Rhys 1901 — *Rhys J. Celtic folklore* / Welsh and Manx. Oxford, 1901. Vol. 1—2.

Rees 1961 — *Rees A., Rees B. Celtic heritage: Ancient tradition in Ireland and Wales*. L., 1961.

Ross 1986 — *Ross A. Lindow Man and Celtic traditon* // *Lindow man: the Body in the Bog*. Ithaca; N. Y., 1986.

RR — *Reim Rigraide* // *Lebor gabala Erenn: The Book of the Taking of Ireland. Part. 5* / Ed. R. A. S. Macalister. Dublin, 1956.

Sikes 1880 — *Sikes W. British Goblins: Welsh Folklore, Fairy Mythology, Legends and Traditions*. L., 1880 (1973).

Sorlen 1991 — *Sorlen E. Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques*. Helsinki, 1991 (FF communication. № 248).

Spence 1948 — *Spence L. The Fairy Tradition in Britain*. L., 1948.

Stokes 1906 — *The Birth and life of St. Moling* / Ed. W. Stokes // *RS*. 1906. Vol. 27.

TBF 1967 — *Táin bó Fraích* / Ed. W. Meid. Dublin, 1967.

Thompson 1955—1958 — *Thompson St. Motif-Index of Folk-Literature*. Copenhagen, 1955—1958.

Van Hamel 1978 — *Compert Con Culainn and other stories* / Ed. A. G. Van Hamel. Dublin, 1978 (1933).

Vendryes 1952 — *Vendryes J. L'unité en trois personnes chez les celtes* // *Vendryes J. Choix d'études linguistiques et celtiques*. P., 1952.

Vries 1977 — *Vries J. de. La religion des celtes*. P., 1977.

Ward 1893 — *Laoloken or Merlin Silvester* / Ed. H. Ward // *Romania*. 1893. Vol. 22.

Watkins 1995 — *Watkins K. How to kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. N. Y.; Oxford, 1995.

А

В

Апсони

заним

роев л

но ин

довол

кация

одно и

сонаж

рактёр

и к ин

Д

Со

kou, в

anqou

gheu, (

*apcon

му мн

дит к т

гэльск

водит

зат, п

несчаст

¹ См.

Педерс

² См.

а также

АНКУ: ПЕРСОНИФИКАЦИЯ СМЕРТИ, ВЕСТНИК СМЕРТИ ИЛИ ОРУДИЕ СМЕРТИ

В современном бретонском фольклоре фигура Анку (др.-брет. *Апсои*, ср.-брет. *Апсаои*, совр. *Апкоу*, валл. *ангаи* 'смерть') занимает особое место. Анку — один из самых популярных героев легенд и сказок как прошлого, так и настоящего. Однозначно интерпретировать эту фигуру и дать ей четкое определение довольно сложно. Обычный перевод этого слова 'персонализация смерти в бретонском фольклоре' неполон и отражает лишь одно из значений этого слова и только часть функций этого персонажа. В данной статье будет сделана попытка более полно охарактеризовать Анку, его отношение к самому явлению смерти и к иному миру.

Для начала обратимся к этимологии слова *Апкоу*.

Современное *Апкоу* (в раннем современном бретонском *апкоу*, в ваннском диалекте *апкеу*) < ср.-брет. *апсои*, *апсдиои*, *апдоио*, *апсаои* < др.-брет. *апсои*, так же как и ср.-валл. *а(п)-гхеи*, (совр. валл. *ангаи*) и корн. *апкош*, происходит от брит. **апсоишо-* < **апкоуес* < *пēкеуес* и представляет собой форму множественного числа. Установлено, что эта форма восходит к тому же корню, что и др.-ирл. *эс* 'смерть', совр. ирл. *эаг*, гэльск. *еиг*. Перечисленные выше кельтские корни принято возводить к и.-е. **пэки*¹ или **пек*² - 'умирать', ср. тох. *Апак* 'исчезать, погибать', авест. *пэуейти* 'исчезает, погибает', *пэс* - 'нужда, несчастье', лат. *пех* 'насильственная смерть', гр. *νεχυζ* 'труп'.

¹ См. [Jackson 1986: 476], этот же корень ср. также в [Льюис, Педерсен 1954].

² См. в неопубликованной работе А. И. Фалилеева [Фалилеев: 4], а также в настоящем издании.

Что касается формы множественного числа (при значении единственного), на первый взгляд ничем не мотивированной, можно вслед за А. Фалилеевым [Фалилеев: 4] предположить, что множественное число относится не ко множеству смертей, а к мертвецам, населяющим «тот свет» (ср. ирл. *aideda* [Михайлова, Николаева 1998]).

Считается также, что и.-е. корень **nek'* исторически связан с **ank-* (*nēk-*) 'необходимость, принуждение' > др.-ирл. *ésep* 'нужда, необходимость', совр. ирл. *éigean*, валл. *angen* мн. ч. *anghenion*, корн. и брет. *anken* (< ср.-брет. *anquen*) ср. гр. *αναυχη* 'необходимость'. В современном бретонском языке слово *anken* имеет несколько иное значение: 'тревога', иногда 'желание', часто 'голод', причем, в отличие от первого, два последних значения логически тесно связаны с понятием «необходимость» [Favereau 1993]. Производными от этого существительного являются глагол *ankeniañ* 'тревожить' и прилагательное *ankenius* 'тревожный' (соответствующее валлийское прилагательное *anghenus* имеет иное значение — 'бедный, нуждающийся').

Согласно А. Фалилееву [Фалилеев: 5], первоначальное значение слова *anken* «было связано с идеей неизбежности смерти (связь обоих понятий — 'смерть' и 'неизбежность' — прослеживается на материале других языков). В валлийском языке эти два понятия (*angheu* и *anghen*) были тесно связаны между собой, при этом прилагательное *angheuol* (от *angheu*) означает одновременно 'мертвый' и 'смертельный, фатальный'» [Фалилеев: 4]. Близость этих понятий к тому же закреплялась в сознании говорящих благодаря созвучию *angheu* и *anghen*, которое обыгрывалось в ранней валлийской поэзии:

Ас упу валлwyf у hen
ym dygyn agheu aghen

В бретонских памятниках, насколько это известно, это созвучие не использовалось. Единственный известный нам пример, когда слова *Ankou* и *anken* объединены и смыслом, и созвучием, представляется весьма спорным:

Hep rann ar Ret hepken

Ankou, tad an **Anken**

Netra kent, netra ken.

(Ar rannou, Barzhaz Breizh)

Без части (неделима) только необходимость

Анку, отец **Тревоги**

Больше ничего, больше ничего.

Данный отрывок из баллады *Ar rannou* Т. Э. де ла Виллемарке вызывает некоторые сомнения, так как вся баллада, вероятнее всего, представляет собой попытку «архаизировать» народную песню *Gousperou ar raned* («Лягушачья вечерня»), представив ее как диалог ребенка с друидом, объясняющим ученику устройство мира. Известно, что де ла Виллемарке владел валлийским и хорошо знал валлийскую поэзию, которая часто служила источником вдохновения при составлении или переделке песен, вошедших в сборник *Barzhaz Breizh*. Поэтому весьма вероятно, что и данный отрывок был сочинен под влиянием валлийской поэзии, тем более что в народных вариантах песни *Gousperou ar raned* ничего похожего не обнаруживается³.

Таким образом, в современном бретонском языке лексема *Ankou* оказывается изолированной, в отличие от слова *marv* «смерть» (прил. *marv* «мертвый», глаг. *mervel* «умереть»), и, с точки зрения современного носителя языка, ничем не мотивированной. К тому же в бретонском языке слово *Ankou* обозначает не смерть как явление, а персонажа, ее приносящего (подробнее см. ниже). Однако связь Анку с фатальной неизбежностью ухода в мир иной прослеживается достаточно четко, особенно в наиболее ранних памятниках.

Первые известные нам упоминания об Анку содержатся в религиозных поэмах, философских размышлениях о бренности земного мира. Поскольку первые документы на бретонском языке относятся к достаточно позднему времени — самый ранний из дошедших до нас литературных текстов написан в середине XIV в. — никаких сведений о том, как представляли Анку в древности и в эпоху раннего средневековья, нет. Однако Анку

³ См. варианты, приведенные Люзелем в [Luzel 1971: 94—115].

часто упоминается в литературных произведениях XVI и последующих веков, таких, как *Mirouer de la mort* (автор Maestr Iehan), *An Archer Coz a barrez Ploe gonven* (написано в 1519 и издано в 1575), в пьесах *Passion, moulet e Paris 1530, gant Eozen Quillivere, Ar Varn divesan*⁴ (автор Mary [Henry] Ricou, 1792).

Наиболее ранние письменные произведения, создававшиеся в основном учеными людьми и рассчитанные на образованных читателей, трактовали смерть согласно канонам христианской религии и употребляли слово *Ankou* как синоним слова *marv*. Так, например, в *Buhez Mab-den — Ar Bassion* (La passion et la tragédie de N. S. J. C., рукопись 1787, издано в [Vannes, Galles, 1910]) Анку служит аллегорией смерти и имеет мало общего с фольклорным персонажем, представленным в народных пьесах и сказках:

227

Goude da stat ha rompadou

После твоего положения и

почестей,

Guyscamant ha paramantou

Одежд и украшений

Ez duy an **anquou** ez louen

Придет Анку с радостью,

Pan troy enhaf da lazaff mic

Когда ему придется тебя совсем

убить,

Ma-z duy da neuz da bout euzic

Когда твой вид будет ужасен

Ha tristidic da bizhuuquen

И грустен навсегда.

228

Pan vezo da quic maru mус yen

Когда твое мясо станет мертвым

и холодным,

Ne-deux car oar an douar certen

Не будет точно близкого

человека на земле,

Me-dest nac estren nep heny

Уверяю, ни постороннего,

никого,

Na tut da ty na da priet

Ни родителей, ни твоего дома,

ни жены.

⁴ «Страшный суд» — бретонская пьеса конца XVIII в. Рукопись нигде не публиковалась, однако была обработана для выхода в свет Р. Эмоном и Гв. Ле Дюком, с разрешения которого текст пьесы был использован в работе и цитирован.

Na ve mar dyspar e-z carset

En deurffe quet da guelet muy...

И как бы сильно тебя ни любили,

Больше (никто) не придет

проведать.

Вообще, письменные источники, где так или иначе упоминается Анку, можно условно поделить на две группы. С одной стороны, это жития святых, поэмы и пьесы религиозного содержания, с другой стороны, это различные легенды, песни, сказки и былички. Образ Анку в житиях, трактатах и поэмах несколько отличен от сказочного. Во многом это объясняется спецификой самих текстов: если первые предназначались для чтения и, соответственно, создавались образованными людьми, то вторые изначально бытовали в устной форме и отражали, прежде всего, народные верования. Поэтому часто сказки, и былички, собранные Люзелем и А. Ар Бразом во второй половине XIX в., и даже фольклорные тексты, записанные в конце XX в. содержат более архаические черты образа Анку, нежели «ученые» произведения XVI в. В поэмах XVI в. Анку представлен как некая сила, которая должна неотвратно поразить любого человека. В *Miroier ar Maro, Passion — Buhez tab-den* Анку представлен скорее как философская категория, тогда как пьесы и сказки его очеловечивают.

Где-то посередине между этими двумя группами источников можно поместить поздние пьесы бретонского народного театра, написанные в эпоху, когда бретонский язык перестал быть языком образованных людей. Эти пьесы создавались на основе более ранних текстов, часто сочиненных образованными людьми, но потом неоднократно переписывались и переделывались, причем переписчики в большинстве своем были малограмотны и многие эпизоды создавали под влиянием устной народной литературы.

По вышеуказанным причинам проследить историю развития образа Анку хотя бы на протяжении Средних веков и Нового времени весьма трудно.

О том, какое место Анку занимал в дохристианских верованиях и в религиозных представлениях бретонцев в эпоху раннего Средневековья, ничего определенного сказать нельзя. Исследователи бретонских пьес, однако, отмечают, что, несмотря

на схожесть пьес бретонского народного театра с французскими мистериями (заимствование сюжетов, пересказ отдельных фрагментов текста, манера исполнения и т. п.), персонаж, подобный Анку, никогда не встречается во французских пьесах: в них, в отличие от бретонских, Смерть достаточно редко появляется на сцене, а если и появляется, то представляется всегда в образе женщины (*La Mort*), тогда как Анку — персонаж мужского пола. О том, что фигура Анку не заимствована из французской традиции, может свидетельствовать также и то, что этот персонаж с тем же именем встречается в корнских и валлийских пьесах (см. [Le Menn 1983: 32—33]).

Наряду со многими пережитками язычества, сохранившимися вплоть до нашего времени, легенды об Анку стали частью католической религии. Образ Анку не был вытеснен христианством, напротив, он органично вписался в церковную идеологию. Политика церкви, нацеленная на то, чтобы страх смерти и адских мучений держал христиан в повиновении, по-видимому, сплелась с народными представлениями о смерти и не разрушила их, тем более что для объяснения прихожанам таких абстрактных явлений, как грех, добродетель и т. п., священникам приходилось прибегать к аллегориям, изображать отвлеченные понятия в виде неких легко узнаваемых персонажей⁵. Анку, уже знакомый прихожанам, как нельзя лучше подходил для этой цели и, таким образом, стал частью новой веры.

Следует подчеркнуть специфический характер фигуры Анку. Она не тождественна образу смерти, который встречается во многих других европейских фольклорных традициях. Границы этого образа и связь его с самим явлением смерти несколько размыты и спорны, несмотря на особое внимание к нему со стороны собирателей фольклора и исследователей. Некоторая неясность и неоднородность описаний этой любопытной во всех

⁵ Довольно часто скульптурные изображения подобных персонажей располагались в церквях и служили наглядными пособиями для верующих. Так, например, в церкви города Batz-sur-mer семь смертных грехов изображены в виде семи диких зверей. Скульптурные изображения Анку в бретонских церквях встречаются весьма часто.

отношения фигуры объясняется в основном характером источников (см. выше), но даже в сходных текстах (например, сказках) Анку представлен в разных качествах.

Представление о внешнем облике Анку на ранних этапах проследить довольно трудно: ремарки театральных пьес редко дают описания сценического костюма; однако известно, что актер, играющий Анку, облачался в белую простыню, символизирующую саван, т. е. изображал мертвеца. Скульптурные изображения Анку в церквях представляют этого персонажа скелетом, вооруженным метательным оружием или косой. В более поздних источниках Анку все больше напоминает человека (чаще всего бродягу или бедного крестьянина), мертвеца или скелет человека (соответственно, в словарях слово *Ankou* переводится как 'мертвец' и 'скелет' — ср. одно из значений гэльск. *eug* 'смерть', но также 'призрак, скелет').

Однако несовпадение некоторых деталей, таких, например, как облачение Анку (белый саван на сцене и одежда бедняка в сказках), не означает полного расхождения в трактовке самого образа. Объяснить их и понять происхождение тех или иных явлений может только подробное исследование и сопоставление имеющихся в нашем распоряжении текстов.

При сопоставлении материалов, относящихся к различным эпохам, можно проследить эволюцию представлений об Анку. Они, несомненно, сложились под сильным влиянием церкви. Порой нелегко определить, какие черты были изначально присущи Анку, а какие возникли от смешения с образом смерти, навязываемого христианскими проповедниками.

Некоторые детали, исчезнувшие не так давно, можно восстановить и объяснить их замену новыми. Такой атрибут, например, как коса, пришел явно из церковной символики — на самых древних изображениях Анку держит в руке стрелу (копье, дубину), которой поражает живых. Эта же архаичная черта образа Анку прослеживается и в языке: смерть не косит, а ударяет человека (глагол *skeiñ, skoiñ*):

hac ar marchadour paour e veag coman[set]
[abars] en creis an hent aveso surprennet

hac arenco enon obeissan dar maro
 pa **squoy** ene galon allas en caffo garo
 (Ar Varn Diwezhañ (2v° р. 12), 90)

И бедный купец, чье путешествие началось,
 Будет застигнут посреди дороги
 И должен будет повиноваться смерти.
 Когда она ударит в его сердце, ему будет тяжело.

Le fou
 Ayaou ma calon gues a gaffan dieset
 men gret parffetamant dar maro ehon **squoet**
 men so bet eur fol ques en durant dam bue
 ha breman eo ret din rentin sur ma jne
 (Ar Varn Diwezhañ, 980)

Сумасшедший.
 Ай, мое бедное сердце в затруднении.
 Я думаю, меня действительно ударила смерть.
 Я был бедный дурак на протяжении всей жизни
 И теперь точно придется отдать мою душу.

(Ср. пословица: An amzer a dro, an Ankoù a sko 'Время идет, смерть приходит', букв. 'Время вертится, Анку ударяет' [Kergoat 1996].)

При этом надо заметить, что атрибуты, навязанные церковью, часто не копировались слепо, но переосмыслились. Та же коса стала несколько иным символом: Анку не «косит» человеческие жизни, а отталкивает их от себя, так как, по народным поверьям, лезвие его косы повернуто в другую сторону.

Несмотря на несоответствие некоторых деталей, образ Анку достаточно цельный и устоявшийся. Можно выделить ряд характерных признаков этого персонажа. В отличие от известной во всей Франции и многих других странах смерти в образе костлявой старухи, Анку всегда представлялся мужчиной. Постоянный атрибут Анку в фольклоре — плохо смазанная повозка, которую везут тощие лошади (*karrig an Ankoù, karrigel an Ankoù*). Этот атрибут Анку часто присутствует в быличках:

Karig an Ankou

Eur vaouez euz keriadenn Ar Winien, e parrez Lo-Renan, he doa tremenet lod euz ar pardaevez e kichen eun amezegez gwall-

glañv.
 ne zal
 disgust
 samm
 a gwit
 oa gre
 liñseli
 ne jon
 oa ku
 d'an t
 en he
 [Le D
 «
 ренан
 нувш
 Вско
 слыш
 ги, ко
 с пос
 ге, пр
 лой м
 ми. Ж
 тольк
 верну
 смер
 умер.
 Ч
 цом,
 тное
 щем
 О
 «К
 кажды
 гость.
 а при
 шел Л
 кельт

glañv. Disrtoet d'an ti ma veve ennañ, en em daolaz war he gwele ha ne zaleaz ket da gousket. E berr amzer e oe dihunet gant eun trouz digustum. Zeblantout a rea dezi klewed trouz eur c'har lardet fall ha sammet pounner, pa storlok ar rojou anezañ war an ahel. Ar vaouez a gwitaas he gwele dustu hag a ieaz war ar porz da c'houzoud petra oa great. En hent fall e-biou d'ar porzh, e tremene eur c'har goloet a liñseliou gwenn. Ouzh ar c'har e oa staget daou varc'h treut. Ar plac'h ne jomaz mar ebet ganti ma ne vije karig an Ankou. Kerkent ha ma oa kuzet ar weledigez dreg eur pleg euz an hent, e tizroas ar vaouez d'an ti o lavarout dezi ec'h-unan: "Benn eiz deiz, vo an amezegez en he dremen van". Araok eiz deiz, da wir, e varwaz ar glanvourez [Le Dibreder 1920] (см. также «Легенду о Смерти»).

«Одна женщина из деревни Ар Виниен, в приходе Лоренан, провела часть дня около серьезно больной соседки. Вернувшись к себе домой, она легла в постель и тут же заснула. Вскоре ее разбудил необычный шум. Ей показалось, что она слышала скрип плохо смазанной, тяжело нагруженной телеги, колеса которой постукивали на оси. Женщина тут же встала с постели, чтобы посмотреть, что творится. По плохой дороге, проходившей около двора, проезжала телега, накрытая белой материей. Телега была запряжена двумя тощими лошадьми. Женщина не сомневалась, что это была телега Анку. Как только это зрелище исчезло за поворотом дороги, женщина вернулась домой говоря себе: „Через неделю соседка будет при смерти“, и действительно, меньше чем через неделю больная умерла».

Часто Анку представляется полуразложившимся мертвецом, т. е. человеком, вернее, бывшим человеком (ср. диалектное значение слова *Ankou* 'первый человек, умерший в текущем году').

Описание Анку в сказке:

«И вот, когда уже уселись все за столы, когда уже перед каждым полное блюдо поставили, явился на пир запоздалый гость. С виду он был похож на нищего — не одежда на нем, а прилипшие к коже лохмотья, а от самого падалью пахнет. Вышел Лау к гостю навстречу и усадил его за стол» [Предания кельтов Бретани: 41].

И далее:

«Вдруг заметил он, что один человек еще не вышел из-за стола.

— Не спеши, — сказал ему Лау, — ты ведь последним сюда пришел, так что и тебе не грех и закончить трапезу последним...

Но незнакомый человек будто спал перед пустым перевернутым блюдом и перевернутым пустым стаканом. Услышав Лау, он поднял голову, и богатый хозяин увидел вместо головы у гостя череп мертвеца. Встал странный гость, отряхнул на себе лохмотья. Тут Лау увидел, что к каждой тряпице были привязаны кусочки гнилого мяса» [Предания кельтов Бретани: 42].

Можно провести параллель между образом Анку в фольклоре и стражами царства мертвых в европейской мифологии (см. [Пропп 1986: 70—71]). Согласно В. Я. Проппу, одним из признаков стража загробного царства является разложение, сходство с трупом. Вышеприведенное описание более чем красноречиво свидетельствует в пользу этого предположения.

Взаимоотношения Анку и самого явления смерти также довольно сложные. Так, например, в пьесе *Ar varn Divesan* слова *Ankou* 'Анку' и *Maro* (орфографический вариант *marv*) 'смерть, мертвый (человек)' иногда употребляются как синонимы. В сказках *Ankou* и *Maro* (в значении 'смерть') взаимозаменяемы (см. цитаты ниже), что позволяет избегать повторов. Однако, как будет показано ниже, полными синонимами эти слова не являются, и если *Maro* всегда может заменить *Ankou*, то противоположная замена не всегда возможна, так как круг значений первого слова гораздо шире. Если первое обозначает и явление смерти, и процесс умирания, и, периодически, персонажа-«исполнителя», то второе, как мы уже видели, обозначает лишь персонажа, т. е. персонифицированную смерть, существо, принадлежащее к миру мертвых, пребывающее в некоем неизвестном нам месте и периодически появляющееся среди живых с целью «исполнить свой долг» и переместить некоторых из них в мир мертвых.

Анку — бывший человек. Следовательно, он ближе к людям, чем, скажем, дьявол, также вошедший в литературу и фольклор. Часто в сказках Анку принимают за человека.

В одной из сказок («Женитьба Анку») шурин Анку долгое время не догадывается, за кого вышла замуж его сестра.

Иногда Анку даже принимает участие в жизни крестьян на правах полноправного члена общества, например, подает голос на сельском сходе и пирует вместе с сельскими жителями (*An Ankou pedet d'ar friko*). Часто сказки и пьесы наделяют его чисто человеческими чертами, в том числе и юмором, например, в пьесе *Ar varn divesan* четыре Анку (или четыре смерти)⁶ приходят к крестьянину, чтобы увести его в иной мир. Крестьянин, занятый молотьбой, принимает вестников смерти за своих собратьев и радуется, так как думает, что они помогут ему окончить работу. На это вестники отвечают сарказмом: «Работа твоя, — говорят они, — уже окончена навсегда»:

Ar vossen a antre an dornet a lar

Te so eur corff dispos ma sicour da dornan
na heus true ousin pam goelles o choesan
marqueres ma sicour chede eur freil ase
nin ray collation pa vo dornet guene

Чума входит, крестьянин говорит:

«Ты сильный человек, помоги мне с молотьбой.

Если ты жалеешь меня, видя, как я потею,

Если ты можешь мне помочь, вот мой цеп.

Мы вместе поедим, когда я все смолочу».

an try maro all a antre

an dornet a lar

Chetu pevar fot mat guenen enem gauet

incontinent evo ma leuriat et dornet

couscoude nem gaffan voarnoch soueset bras

chuy nen doch quet tut guenach on tromplet bras

⁶ Четыре персонажа, осуществляющие приказания Бога и умерщвляющие людей, называют себя по-разному: *hanco* 'Анку' или *maro* 'смерть'. В ремарках, написанных частично по-французски, кроме этих двух названий встречаются *la mort* 'смерть' и *le mort* 'мертвец'. В последнем случае неясно, намеренно ли персонаж назван мертвецом или это ошибка человека, плохо владеющего французским и путающего род слова *mort* (так как во французском слово «смерть» женского рода, а в бретонском — мужского).

ne dostaet quet din euese couscoude
potramant gant ma freil mo reculo duse

Три других смерти входят,

Крестьянин говорит:

«Вот четыре крепких мужчины нашлись,
Скоро моя молотба будет закончена,
Но я вами очень удивлен:
Вы — не люди, я обманут вами.
Но не подходите ко мне так,
Иначе я своим цепом заставлю вас отступить».

ar vossen

gant dagourag ma den es caffan eur pot mat
quitta ha les da freil dornet eo da leuriat

Чума:

«Мне нравится твоя смелость,
Уйди и оставь свой цеп, кончена твоя работа».

(Ar Varn Diwezhañ)

Если в сказках и быличках Анку максимально очеловечивался, то в пьесах он занимает промежуточное положение между Богом и людьми. В пьесах Анку располагался вне мира людей, однако не стоял на одном уровне с Богом.

Весьма трудно определить место Анку в иерархии персонажей христианской мифологии, хотя в религиозных представлениях бретонцев Анку играет очень важную роль. Анку не принадлежит ни к ангелам, ни к демонам. Он не враждебен Богу, но и не является его прямым посланником, хотя и действует по его указанию. Анку не столько посланник, сколько помощник Бога:

men so anvet hanco **cannat ha messenger**
galvet on gant doue da ober ma deuer
pa bligo gant doue eff sur a gomando
ha mencredet assur yue aseruigo

Зовут меня Анку, я — **почетный посланник**⁷,
Бог призывает меня, чтобы я выполнил мой долг,

⁷ Оба слова — *kannad* (современное значение — ‘депутат’) и *messenger* — означают ‘посланник, вестник’, второе выше по стилю, так как является заимствованием из французского.

Если будет угодно Господу, он будет повелевать,
А я — поверьте мне — стану ему служить.

(Ar Varn Diwezhañ)

В одной из сказок (*Labous ar wirionez*, A. Troude, G. Milin) имеется эпизод, где Анку связан с древом добра и зла, возможно, возникший под влиянием библейских легенд:

«Было мне столько же лет, сколько вам, когда попросила меня моя крестная, добрая корриганка, принести ей Яблоко Красоты с маленького острова, что стоит посреди большого озера. „Растет то яблоко, — сказала крестная, — на дереве, которое выросло из ветки Древа Добра и Зла, а охраняет его Анку — Смерть. В руках у него коса, которой он перерезает нить жизни всякому, кто осмелится сорвать яблоко”. Научила меня крестная: „Дам я тебе шелковые башмачки. В них ты сможешь бегать по воде, как посуху. Когда подойдешь близко к Анку, ничего ему не говори, только ударь по его косе этим синим камешком, коса превратится в золу, и он ничего не сможет сделать тебе. Иначе, — сказала она, — придется тебе умереть, как умерли все те, кто хотел добраться до яблока”. Но я была молодая и непослушная, как два твоих брата, плохо я слушала ее советы. Так мне понравилось бегать по воде, что начала кружиться вокруг острова и вокруг Анку, резвиться и дразнить его. А он крутился, не сводя с меня взгляда, нацелив на меня косу. Прыгнула я с разбегу на остров и стала искать волшебный камешек в кармане. Тут и настигла меня коса смерти, и упала я на землю, но не умерла, как все. Спасла меня волшебная сила моей крестной. Пришла за мной крестная и унесла меня с острова» [Предания кельтов Бретани: 70—71].

Происхождение Анку устная народная традиция также связывает с библейскими персонажами:

«Слышал я, как люди говорили, что Анку был первым сыном Адама и Евы. Бог его повелел ему в наказание за грех отца убивать до самого конца света всех людей, своих братьев, которые родятся на этой земле. А перед тем как нанести удар, он дает людям добрые советы, ведь ему очень хочется, чтобы все мы попали в рай» («Женитьба Анку»).

При этом и в сказках, и в пьесах особо подчеркивается, что Анку убивает людей не по своей воле, а по приказу Бога:

Doue am ordrenas dre effet arpechet
laret gant doue din lasan ol bobl ar bet
an ol dut nos ha de rac ariu an termen
ma teuy da varn an ol credet dar maro yen
(Ar Varn Diwezhañ)

Бог приказал мне под влиянием (людского) греха,
Сказал Бог мне убивать всех людей мира,
Всех людей днем и ночью, ибо пришел срок
Прийти на суд, верьте холодной смерти.

Часто, особенно в сказках, Анку является лишь предвестником смерти. Интересно то, что он вовсе не враждебен людям, хотя и внушает ужас, а напротив, помогает праведным христианам подготовиться к своей кончине и умереть достойным образом. Только для грешников смерть — жестокое наказание. Для остальных она — лишь избавление от страданий. Анку ни в коем случае нельзя ставить в один ряд с inferнальными существами: он не только не является «нечистой силой», но в какой-то степени противопоставлен ей, так как не искушает людей, а, напротив, наставляет их на путь истинный. Немаловажная деталь: в сказках часто подчеркивается, что Анку уходит из дома утром, чтобы сделать свою работу, и возвращается вечером в дом к жене, тогда как всяческие привидения и оборотни, встреча с которыми чревата смертью, вступают в контакт с людьми только ночью. В быличках, однако, часто упоминается появление повозки Анку ночью.

Примечательно также, что Анку иногда нуждается в помощи людей: так, он вынужден чинить свой инструмент (косу) у кузнеца (сказка *La faux de l'Ankou* [Brekilien 1994]), который в фольклоре кельтских народов точно так же, как и в эпосе, обладает сакральными функциями.

Интересно, что в бретонском фольклоре чрезвычайно редко встречается мотив обмана смерти, известный по сказкам других народов (типа сказки «Солдат и смерть»). В бретонских сказках одураченным оказывается обычно дьявол или иная «вражеская» сила, тогда как Анку врагом христиан не является.

Единственный известный нам пример — сказка «Адольффик, который обманул Анку» (*Adolfig, en doa tromplet an Ankoù* [An Uhel 1994: 49—50]). Однако и в этой сказке герою, хитростью проникшему в рай земной и оставшемуся там на пятьсот лет, удастся лишь на время спрятаться от Анку. Когда Адольффик возвращается в родной дом и понимает, что все его родные давно умерли и самому ему пора умирать, он намеревается как можно быстрее вернуться в рай земной. Но Анку не дает ему убежать и убивает его. По всей видимости, никто из людей не может обмануть Анку: отдалить время кончины или вовсе избавиться от смерти.

Для всех смертных его приход — фатальная неизбежность. Никаких отсрочек получить невозможно.

men eo ar maro cruel na el den ma goellet
na meus remission en andret den erbet
men so hanvet quernes memes arbaourante
men aray her manc erbet cals abitie
(Ar Varn Diwezhañ)

Я — жестокая смерть, и никто не может меня видеть.
Не даю отсрочки ни одному человеку.
Меня зовут Голод и также Бедность,
Я (все) делаю без проволочек и с большой сноровкой.

Единственная поблажка, которую можно заслужить праведной жизнью, — предупреждение о приходе смерти за некоторое время до нее. Этот мотив часто встречается в «Легенде о смерти» Анатоля ар Браза, где праведный человек получает некий знак от Анку или же Анку сам является к нему, чтобы предупредить о смерти (Анку приглашен на пир):

«— Кто ты такой, и что тебе надо?

Подошел к нему мертвец поближе — видно было, что торчат у него кости, как ветки дерева после листопада, — и положил ему руку на плечо.

— Спасибо, Лау. Когда спросил я тебя там, на кладбище, можно ли и мне прийти, ты ответил, что для всех у тебя место найдется. Поздновато спрашиваешь ты, кто я такой. Я — Анку. Хорошо ты сделал, что пригласил меня, как и всех остальных, и поэтому я хочу доказать тебе мою признательность. Я открою

тебе, что осталась только неделя до твоей смерти. Так что ты успеешь навести порядок в своих делах. Через неделю я приеду за тобой на моей повозке, и, готов ты будешь или нет, но дан мне приказ увезти тебя туда, где собралось народу побольше, чем на твоей ферме.

Сказал это Анку и пошел прочь. Всю следующую неделю Лау делил наследство между своими детьми. В воскресенье, после службы, он исповедался. В понедельник пришел к нему священник с двумя служками, и причастил его. А во вторник вечером умер Лау.

Так его доброе сердце помогло ему легко умереть. Да будет так с каждым из нас» [Предания кельтов Бретани: 42].

Впрочем, нужно отметить, что на бытовом уровне смерть не рассматривалась как нечто ужасное, напротив, естественная смерть воспринималась как избавление от тягот жизни и страданий. Из приведенного выше примера видно, что «правильная», благочестивая смерть — счастье и для самого человека, и для его семьи. Подобное отношение к смерти характерно и для ирландской традиции [Михайлова, Николаева 1998].

Анку уважаем как носитель справедливости: он не придает значения социальному статусу людей, их богатству, заслугам и т. п. Он рано или поздно уносит всех. Более того, в народном сознании справедливость Анку выше справедливости Бога. Так, в сказке Люзеля *An den gwirion* бедняк ищет крестного для своего сына, причем крестным может стать только справедливый человек. Сначала бедняк встречает Господа Бога, который предлагает себя в качестве крестного, но получает отказ, так как он несправедлив: во-первых, допускает рождение больных и неполноценных людей, во-вторых, не вознаграждает одних за тяжкий труд, а другим, ленивым и бессовестным, дает все блага земные. Точно так же получает отказ и св. Петр, потому что он закрывает двери рая для хороших людей, которые много работают и иногда позволяют себе немного согрешить (выпить лишнего, например), к тому же он допускает совершение церковных обрядов за деньги и, следовательно, отдает предпочтение богатым, а это тоже несправедливо. И только Анку достоин стать крестным, так

как он: 1) не жалеет никого и никому не делает поблажки, 2) хорошо исполняет свою работу, 3) не обращает внимания на деньги, его нельзя подкупить или разжалобить.

Так Анку оказывается в каком-то смысле выше самого Бога и его апостолов, что с трудом вписывается в каноны христианской религии и свидетельствует об особом почитании этого персонажа, стоящего не только вне иерархии ценностей, почитаемых церковью, но и над ней. По всей видимости, эта идея не поддерживалась церковью. Как видно из отрывков из пьесы «Страшный суд», согласно «официальной» версии, Анку подчинялся Богу, но ни в коем случае не соперничал с ним.

В сказках также встречается весьма интересный мотив женитьбы Анку. Сюжет сказок этого типа таков: женщина (старуха) выходит замуж за Анку, и один из ее родственников (чаще всего, брат) по приглашению Анку или самовольно отправляется смотреть на то, как Анку исполняет свою работу.

Сам факт женитьбы Анку парадоксален, так как в сознании христиан брак — это то, что должно дать начало новой жизни. Анку же не может дать начало новой жизни, так как сам он — мертвец. Не случайно ни в одной сказке у Анку нет детей, хотя он может быть крестным (сказка *An den gwilion*). Роль жены Анку также непонятна. В одной из версий за Анку выходит старуха, которой поздно создавать семью и уже пора умирать, причем после свадьбы она попадает в замок, который находится где-то очень далеко. В данном случае ситуация представляется достаточно логичной: этот брак можно интерпретировать как смерть женщины, так как она находится в ином мире, где и обитает Анку. В другой версии, однако, за Анку выходит молодая женщина и живут они среди людей. Более того, если в первой версии брат жены лишь навещает сестру в замке Анку (и больше оттуда не возвращается), то во второй он живет с сестрой и с зятем и долгое время видит Анку и разговаривает с ним, оставаясь невредимым до тех пор, пока не пытается узнать, куда уходит муж сестры каждое утро.

Вполне вероятно, что в этих сказках сохраняются отголоски некоего ритуального брака со смертью, однако сделать какие-либо выводы на основе имеющегося материала трудно.

Не совсем ясна также и связь Анку с миром мертвых и с душами умерших (Апаон). Интересный материал содержится все в тех же сказках о женитьбе Анку или в тех, где Анку крестит чьего-либо ребенка, а потом приглашает отца крестника в гости. В результате родственник (отец крестника) оказывается в некоем «хранилище», где души живых представлены в виде свечей. В сказке «Женитьба Анку» для того, чтобы попасть туда, герой вначале идет по дороге, которая исчезает за ним, а после этого должен перейти через реку:

Arru e oant gant ur stêr vras, en tu all d'ei evit eur mœ gouleier: ne wele Per nemet tan dre-holl, o flaminañ sioul, rak ne rê takenn avel. C'hoant a-walc'h an nevoa da vont da welet tostoc'h petra 'oa kement se. An Ankoù an nevoa kavet eur pont war ar stêr, mes ken moan m'an nevoa ket Per taolet plêd'ean da gentañ.

— Deus, eme an Ankou!

— Ha mar kouean e-barzh!

— Ne gouei ket. Krog mad e lost ma chupenn.

* * *

— Ha mar kouean e-barzh!..

Serret gantañ e zaoulagad, gant aon da welet indannañ an dour doun ha terval, Per a dremenas en tu all.

Neuze e sell en-dro d'ean, en ur zic'houeañ:

— Bec'h 'zo bet, emean. Mes lâr petra eo kement-man?

An Ankoù, en ur vousec'hoarzin, a grog en e vrec'h gant e zorn sklaset:

— Ar gouleier-ze a welez o flaminan a bep tu, betek lec'h ma par da zaoulagad, eo buheou an holl dud a zo ear an douar. Darn a zo hir, darn a zo berr. Dre ma c'houein, an dud war an douar a varvo.

Ha Per, eun tamm anken d'ean a zonje:

— Betek na c'houeo ket ma hini!

An Ankou a stagas da vont en-dro, a-dreuz d'ar morad gouleier

— Fou!

Setu maro unan. [Ar Moal 1925]

«Вскоре они подошли к большой реке, а за рекой виднелось целое море огней. Куда ни глянь — Пьер везде видел только пламя, которое горело ровно: было полное безветрие. Ему захотелось подойти поближе и посмотреть, что это такое.

Анку нашел мост через реку, но такой узенький, что Пьер его поначалу даже и не заметил.

— Иди! — сказал Анку.

— А если я упаду?

— Не упадешь. Уцепись как следует за полу моего кафтана.

* * *

— А если я упаду!..

Пьер закрыл глаза, так ему страшно было смотреть на темную глубокую реку, которая была под ним, и перешел на другую сторону.

Там он осмотрелся, с трудом переводя дыхание.

— Вот уж натерпелся! А что это такое вокруг?

Анку улыбнулся и взял его за локоть своей ледяной рукой:

— Свечи, которые горят вокруг нас, насколько хватает глаз, — это жизни всех людей, которые живут на земле. Некоторые из них — длинные, а некоторые — короткие. А когда я их стану задувать, люди на земле станут умирать.

Пьер в тревоге раздумывал:

— ...Пока не задует мою свечу.

Анку принялся ходить туда-сюда через море огней.

— Фух!

И одна из свечей погасла (умерла)».

Несомненно, данное описание отражает некое верование о путешествии в иной мир. Переправа через реку как необходимое условие попадания в иной мир — чрезвычайно распространенный мотив, встречающийся в мифологии многих народов. Этот мотив также представлен в бретонских сказках, где подобная переправа является способом проникновения в «иное царство», причем реку чаще всего не переплывают, а строят через нее мост:

Degouezhout a reont e-tal ar rivier. Ne oa pont ebet.

— Amañ e rankfompm chom, a laras ar roue.

Met an tort a skoas tri zaolig gant e wialenn war an dour, un taol gant e droad war an douar, ha setu kerkent ur pont kaer war ar rivier.

Они пришли к большой реке. Никакого моста не было.

— Здесь нам придется остановиться, — сказал король.

Но хромо́й стукнул три раза по воде прутиком, топнул ногой, и тут же через реку стал красивый мост (сказка *Roue ar Portugal* [Luzel 1971]).

Подобное «хранилище» описано и в сказке *An den gwirion*, где туда попадает человек, выбравший Анку крестным отцом своего сына:

Mont a eureujont 'barzh ar c'hastell. Mestr an ti... a gasas anezhañ en ur sal vras-vras 'lec'h ma oa milionoù a c'houlaouennoù-koar eus a bep ment, re hir, re entre, re verr, hag o sklerijenn a oa ivez a bep seurt, darn kreñv ha lugernus, darn all disteroc'h, ha darn all teñval, mogedek ha darev da vougañ. Ma chomas ur pennadig dilavar, gant ma oa souezhet ha touellet gant pezh a wele.

— Petra eo an holl goulaouennoù-koar-se, komper? A c'houlennas, pa deuas ar gomz dezhañ.

— **Goulaouennoù ar vuhez**, komper, a lavaras dezhañ an Ankoù.

Они вошли в замок. Хозяин дома (т. е. Анку)... повел его в огромную комнату, где стояли миллионы свечей всех размеров: длинные, средние, короткие, и свет их тоже различался. Некоторые светили сильно и ярко, другие светили меньше, а некоторые давали мало света и вот-вот готовы были погаснуть. Он на какое-то время потерял дар речи, так его удивило и сбило с толку то, что он увидел.

— Кум, что означают все эти свечи?

— Это **свечи жизни**, кум,— сказал ему Анку (*An den gwirion* в [Luzel 1994: 115]).

Идея о том, что, умирая, человек угасает, подобно пламени, характерна не только для бретонского фольклора. Она прослеживается и на ирландском материале, где отчетливо прослеживается связь идеи умирания и угасания (подробнее см. [Михайлова, Николаева 1998]). При этом действия умирания и угасания в бретонском языке обозначаются одним и тем же глаголом *mervel* (см. выше), а насильственная смерть, так же как и тушение огня, обозначается глаголом *lazhañ*: *lazhañ un den* 'убить человека', *lazhañ ar goulou* 'погасить свет'. В описаниях смерти человека могут присутствовать оба значения этого глагола:

— ...Ankou, kemer e vuhe! eme an êl.

Neuze ar Maro a c'houeas war e zaoulagad, hag e varvjont da viken.

— ...Анку, бери его жизнь.

И тогда смерть дунула ему в глаза, и они навсегда погасли («Женитьба Анку»).

Часто Анку предупреждает о смерти человека или его близких с помощью разнообразных знаков (примет) или посылает вещие видения (*Seblant ar walenn eured, Seblant ar roeñvou* в «Легенде о смерти», а также многочисленные былички, собираемые в Бретани вплоть до нашего времени).

Иногда в качестве вестника выступает не сам Анку, а его посредник, например, птица, чаще всего сорока. Чем ближе она сидит у дома больного, тем ближе его смерть. Это может быть также необычный шум, например, стук молотка на пустом чердаке (через три дня скончался обитатель дома и на чердаке стали сколачивать гроб), шум несмазанной телеги (см. выше).

Для своих передвижений Анку использует особые дороги (*Hent an Ankoù, hent ar Maro, hent corf*), А. Ар Браз в «Легенде о смерти» говорит о том, что тропинки, проходившие параллельно большим дорогам и использовавшиеся в дождливое время, когда большие дороги заливало водой, а после реконструкции больших дорог ставшие ненужными, считались дорогами Анку. По местным поверьям, по старым тропинкам и души умерших отправлялись в последний путь. Часто именно этими тропинками пользовались, чтобы отвозить покойников на кладбище, так как их предки когда-то пользовались этими дорогами. Также по этим дорогам ездил Анку, и поэтому ни в коем случае заброшенные тропинки нельзя было перегораживать.

E korn-bro Loudieg e vez kredet penaoz kar an Ankou a c'hell mond en henchou falla, er garonchou strisa, hep riskl ebet da skoilha pe da jom er skwasellou, vel ma tigwez re alies gant kirri ar c'houerien. Ouzhpenn-ze, koulskoude, e leverer ez eo eaz bras lakat karig an Ankou da vanna. Trawalc'h eo lakat a ratozz-kaer eur skoilh, an distera zoken, a-dreuz e hent.

Kontet eo bet d'in penos eun den euz Sant-Karadeg, oc'h ober eun dro-vale d'an noz a glewaz karig an Ankou o tond adrekan war

an hent bras. "Ma, — emezan, — red eo d'in lakat anezan da skoilha" Evit an dra-ze e lakaz e vaz war an douar, a-dreuz d'an hent, hag hec d'ar gear da gousket.

A vec'h m'edo en e wele, ma hursunaz o klewed taoliou dichek war e zor. Kaer en doe goulenn: "Piou zo aze? Petra a fell deoc'h diganin-me?" Ne oe respontet grik ebed, nemet ma kendalc'he an taoliou krevoc'h-krev. Benn an diwez, ec'h anzewaz d'e petra en doda gret. Hounnez ne lezaz ket anezan en peoc'h ken n'en doe gret e zonj da zizober an droug en doa gret. Sevel a reaz eta, ha mond a reaz da hadkemer ar vaz en doa laket a-dreuz an hent. Dustu e klewaz karig an Ankou o vond adarre. Dond a reas d'ar ger hep kavout droug ebed, ha ne glewaz ken an trouziou o doa spontet anezhan [Le Dibreder 1920].

«В районе Лудеак верят, что повозка Анку может проехать по самым плохим дорогам, самым узким тропинкам, совершенно не рискуя застрять или завязнуть в колее, как это слишком часто бывает с телегами крестьян. Но, тем не менее, говорят, что очень легко остановить повозку Анку. Достаточно нарочно положить на дорогу перед ним какое-нибудь препятствие, даже самое незначительное.

Мне рассказывали, что один человек из Сант-Карадека, гуляя ночью, услышал, что повозка Анку едет к нему по большой дороге. „Что ж, — сказал он, — надо его остановить“. Чтобы это сделать, он положил на землю палку поперек дороги и пошел домой спать.

Как только он лег в кровать, вздрогнул, потому что услышал невежливый стук в дверь. Сколько он ни спрашивал: „Кто там? Что вам от меня нужно?“, ему ничего не отвечали, только стучали все сильнее и сильнее. В конце концов он признался жене в том, что он сделал. Та не оставляла его в покое, пока он не решил исправить то зло, которое он сделал. Он встал наконец и пошел забирать палку, которую он положил поперек дороги. Тут же он снова услышал шум повозки Анку. Мужчина вернулся домой невредимый и больше не слышал звуков, которые его испугали».

Считалось также, что человеку, перегородившему дорогу Анку, не дадут покоя души умерших (*Sur le passage de l'Ankou, La légende de la mort*).

В настоящее время это поверье исчезло, но название *Hent an Ankoù* сохранилось на уровне микротопонимики:

Pelloc'h e oa ur wenodenn vihan a bake Ri, hounnez a oa **hent an Ankoù** a soñj din... E Poulldahu ez eus **an Ankoù** ivez, hag an Esperañs hag ar Garantez [Denez Gw. 1996: 95].

«Дальше была тропинка, которая шла до Ри, кажется, **дорога Анку**... В Пульдаю тоже была (**дорога**) **Анку**, Надежды и Любви».

Несмотря на то, что в некоторых местностях среди пожилых людей сохраняется вера в Анку, в наши дни его принято воспринимать как вымышленного персонажа. В современном литературном бретонском языке слово *Ankoù* (кроме обозначения персонажа народной литературы) является поэтическим синонимом слова *marv* 'смерть':

Dek vloaz ha tri-ugent e oa ha ne vane nemet spes eus he c'horf brevet. Gouzout a rae edo an **Ankou** en-dro d'he gwele o c'hedal... Re bell amzer a lakae an **Ankou** da zont [Denez P. 1996: 77].

«Слишком медленно приходила смерть» (букв. 'Слишком медленно приходил Анку').

Ne vo ken nemenañ o tennañ d'ar blouzenn verrañ gant an **Ankou** [Denez P. 1996: 79].

«Не только он будет тянуть жребий у смерти» ('у Анку').

При этом следует отметить, что в современном бретонском языке слово *Ankou*, употребляемое в значении 'смерть', в отличие от слова *marv*, не обозначает самого процесса умирания. В устной речи слово *Ankou* входит в состав устойчивых словосочетаний типа: Tremenet eo an Ankou dreizon — 'Я сильно вздрогнул' (букв. 'Сквозь меня прошел Анку'), Ar werenn-mañ, 'vat, a zo amañ etre daouarn heñ ankou — 'Этот стакан стоит в опасном месте, может разбиться' (букв. 'Этот стакан в руках Анку') [Gros 1989: 20].

Иногда это слово является синонимом слова «скелет». Evel an Ankou eo — 'Он как скелет' ('как Анку'), Argu eo an Ankou krignet-mañ? 'Что это за обглоданный скелет?' ('обглоданный Анку') — говорить об очень худом человеке (ср. русск. *вылитый Кощей* о худом человеке).

На любом из этих примеров видно, что, входя в состав устойчивых выражений, слово *Ankou* не отражает понятие смерти

как процесса завершения жизни, оно обозначает в первую очередь персонажа, несущего эту смерть: 'находиться в руках Анку' = 'быть под угрозой разрушения' и т. п.

Подытоживая все сказанное выше, можно сказать лишь, что ни четко определить значение слова *Ankou*, ни охарактеризовать персонажа, этим словом обозначаемого, ни тем более выяснить его происхождение не представляется возможным. Тем не менее имеющийся на данный момент материал позволяет сделать некоторые выводы: бретонское *Ankou*, в отличие от соответствующих ему бриттских и гойдельских лексем, имеет более узкое значение ('персонифицированная смерть'), однако персонаж, этим словом обозначаемый, обладает весьма разнообразными чертами, которые не позволяют рассматривать его только как вестника смерти или только как исполнителя «черной» работы.

Литература

Калыгин 1996 — Калыгин В. П. Кельтский концепт «мир» в сравнительно-исторической перспективе // Известия Академии наук. Сер. литературы и языка. 1996. Т. 55. № 2.

Льюис, Педерсен 1954 — Льюис Г., Педерсен Х. Краткая сравнительная грамматика кельтских языков. М., 1954.

Михайлова, Николаева 1998 — Михайлова Т. А., Николаева Н. А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1.

Пропп 1986 — Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Фалилеев — Фалилеев А. The Dying Celt: Some Philological Consideration (рукопись).

Предания кельтов Бретани — Предания кельтов Бретани / Пер. А. Мурадовой. М., 2000.

An Uhel 1994 — An Uhel F. Kontadennoù ar bobr. 5. Al Liamm, 1994.

Ar Braz 1986 — Ar Braz A. Mojenn an Ankou. Lesneven, 1986.

Ar Braz 1994 — Ar Braz A. La Légende de la Mort. Coop Breizh / Jeanne Laffite. Marseille, 1994.

Ar Moal 1925 — *Ar Moal E. Pipi Gonto, Ti Le Goazioù. Kemper, 1925.*

Brekilien 1994 — *Brekilien Y. Contes et légendes du pays breton, Nature et Bretagne. Spezet, 1994.*

Crocq 1924 — *Crocq Y. Eur zac'had Marvailhoù Edition de la revue "Buhez Breizh". Kemper, 1924.*

De la Villemarqué 1988 — *De la Villemarqué T. H. Barzhaz Breizh, Mouladuriou. Lesneven, 1988.*

Denez Gw. 1996 — *Denez Gw. Anna: ur vuhez e Douarnenez. Lesneven, 1996.*

Denez P. 1996 — *Denez P. Da rouz an noz e krog ar vuhez. Lesneven, 1996.*

Favereau 1993 — *Favereau F. Geriadur brehoneg — galleg, galleg — brezhoneg // Dictionnaire du breton contemporain bilingue. Skol. Vreiz, 1993.*

Gros 1989 — *Gros J. Le trésor du breton parlé, Emgleo Breiz // Brud nevez, 1989.*

Jackson 1986 — *Jackson K. H. A historical phonology of Breton. Dublin, 1986.*

Kergoat 1996 — *Kergoat L. Proverbes bretons. Coop Breizh. Spezet, 1996.*

Le Dibreder 1920 — *Le Dibreder M. Lo-Renan 1907. Breiz Atao № 9—10. Gwengolo-Here, 1920.*

Le Duc 1995 — *Le Duc Gw. Quelques notes rapides sur les théâtres populaires bretons et basques // Fontes linguae vascorum, studia et documenta. Septiembere/Diciembre 1995. 70.*

Le Menn 1983 — *Le Menn Gw. Histoire du théâtre populaire breton XV—XIX. Skol. Dastum, 1983.*

Luzel 1971 — *Luzel F. M. Chants et chansons populaires de la Basse-Bretagne. P., 1971.*

Luzel 1984—1994 — *Luzel F. M. Kontadennoù ar Bobl 1—5. Al Liamm, 1984—1994.*

Troude, Milin 1950 — *Troude A., Milin G. Labous ar wirionez ha marvailhoù all. Skridoù Breizh. La Baule, 1950.*

ДРЕВНЕГЕРМАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИНОМ МИРЕ

ВВЕДЕНИЕ

Неиссякающий интерес исследователей к теме смерти вызван ее необъятностью, глубиной и универсальностью, ведь именно изучение природы смерти, воплощенной во внутренней форме ключевых ее обозначений, дает ответ на кардинальный вопрос о к о н ц е, а следовательно, и о н а ч а л е, и об истоках всего сущего.

Как известно, основное содержание мифопоэтической модели мира составляет переход от аморфного, бесструктурного хаоса к упорядоченному и организованному космосу, который воспроизводится в ритуальном годовом празднике. Для древнегерманского мифопоэтического сознания со свойственной ему циклической концепцией развития актуальна схема 'р о ж д е н и е (космогенез)' — 'с м е р т ь (древнеисландская «гибель богов») — 'в о з р о ж д е н и е (обновление вселенной после эсхатологической катастрофы)', которая действует не только в сфере макрокосма, но и микрокосма, т. е. она определяет существование как мироздания, так и человеческой жизни. Через смерть как завершение жизни жизненный цикл интегрируется в годовой цикл, наглядно демонстрируя изоморфизм микро- и макрокосма.

Описание древнегерманской концепции иного мира предполагает всесторонний анализ данных различных дисциплин: археологии, этнографии, мифологии и языка. Сложность исследований избранной семантической сферы заключается не только в необходимости корректной интерпретации полученных результатов и их соотнесения друг с другом, но и в использовании приема реконструкции, без которой невозможно выполнение поставленной задачи. В связи с изучением древнегерманских

представлений об ином мире неизбежно возникает проблема установления степени надежности материала, который находится в распоряжении исследователей, прежде всего текстов, в которых содержатся сведения на интересующую нас тему. Верификация литературных источников может осуществляться двумя способами: с одной стороны, их сопоставлением с археологическими данными о погребальном ритуале древних германцев, которые способны предоставить информацию, имеющую отношение к наиболее ранним историческим периодам, когда письменные источники отсутствовали, и, с другой стороны, привлечением типологических данных из других регионов. Естественно, при этом не стоит забывать, что археология является чисто дескриптивной наукой, и — как неоднократно предупреждали специалисты — как только предпринимаются попытки трактовки археологического материала, мы сразу вступаем на зыбкую, неустойчивую почву. Кроме того, значительные трудности вызваны и тем обстоятельством, что всегда следует иметь в виду возможность контактов с другими культурами, и, таким образом, остается открытым вопрос о степени взаимных влияний. Необходимо также отметить, что оперировать результатами типологического анализа можно с известной долей осторожности, никогда не забывая об их принадлежности разным ареалам и об их специфике. Однако приводимые выше замечания никак не препятствуют изучению древнегерманских представлений об ином мире, а лишь вводят систему некоторых ограничений, с которыми необходимо считаться.

Наша задача заключается в описании принципов номинации основных обозначений смерти и мифологических локусов иного мира, репрезентированных в древнегерманских памятниках письменности на уровне *я з ы к а , т е к с т а и м и ф а*, и в установлении между этими уровнями степени конгруэнтности. В фокус исследования попадают не только смерть как способ перехода в иной мир и конкретные реализации загробного пространства, характеризующие *о н т о л о г и ч е с к и й* аспект мифопоэтической модели мира, но и область *г н о с е о л о г и и* — речь идет о древнегерманской концепции иного мира как источника сакральных знаний. Таким образом, в поле зрения оказывается весь спектр представлений об ином мире.

ГЛАВА I

ДРЕВНЕГЕРМАНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ

Начнем с обращения к древнегерманской мифологии с характерным для нее драматизмом и обостренным вниманием к «предельным», кризисным ситуациям и рассмотрим два сюжета, непосредственно связанных с темой иного мира, а именно: миф о первой смерти и эсхатологическую концепцию («гибель богов»).

§ 1. Миф о Бальдре вводит тему первой смерти: он посвящен происхождению смерти; по существу, он представляет собой этиологический миф о смерти, в котором убийство Бальдра рассматривается как жертва богов в преддверии эсхатологической катастрофы с целью восстановить гармонию мироздания, рекосмизировать вселенную, подвергающуюся атаке со стороны сил хаоса. Попытаемся обосновать такую трактовку мифа о Бальдре, а также поместить этот миф в индоевропейскую перспективу. Как известно, специалистами по сравнительной мифологии была установлена «связь громовержца с опьяняющим напитком и ее реализация в варианте мифа о наказании громовержцем своих детей (или младшего сына), которых он размельчает и разбрасывает под землей; через год они возрождаются в виде вегетативных образов» [Мифы народов мира 1982: 258]. Наша задача заключается в доказательстве принадлежности мифа об *Одине и Бальдре* указанному выше индоевропейскому мифологическому сюжету.

Рассмотрим древнегерманские факты, касающиеся взаимоотношений Одина и Бальдра. Намек на противостояние этих мифологических персонажей можно увидеть в начальном эпизоде древневерхненемецкого «Второго Мерзебургского заклинания»: *Phol ende Uuôdan vuorun zi holza, / dû uuart demo Balderes volon sîn vuoꝝ birenkit* — 'Фоль и Водан поехали к лесу, / тогда кобыла Бальдра вывихнула ногу'. За эпическим зачином следует заклинание Водана, исцеляющего коня Бальдра, в котором используется терминология, типичная для процедуры жертвоприношения, ср. *bigalan* 'петь магическую песнь', трижды встречающийся в тексте, предикат со значением синтезирования

gelîmida sîn 'да соединится', номинацию частей тела по схеме А & А, В & В, С & С и т. д., имеющие индоевропейский прототип. Сюжет «Второго Мерзебургского заклинания» представляет особую ценность из-за обилия параллелей, привлекавших внимание исследователей начиная с конца XIX в. Можно предположить, что соединение частей коня Бальдра, осуществляемое Одним в ходе ритуала, замещает жертвоприношение самого Бальдра.

Обращение к скандинавскому мифу о Бальдре подтверждает выводы, вытекающие из анализа древневерхненемецкого материала. Его содержание сводится к следующему: Бальдру, сыну Одина и Фригг, стали сниться зловещие сны. Желая оградить его от опасности, Фригг взяла клятву со всех стихий и объектов вселенной (воды, огня, металлов, камней, земли, деревьев, болезней, животных и др.) о том, что они не причинят вреда Бальдру. Локи, выведав у Фригг о том, что побег омелы не был связан магическим обещанием, уговорил слепого бога Хёда пустить в Бальдра прут из омелы. Бальдр погибает, и боги сжигают его на погребальном костре. Сын Одина Бали мстит за убийство Бальдра, а Хермод скачет в подземное царство и получает согласие его властительницы Хель отпустить Бальдра при условии, что все живое и мертвое в мире будет его оплакивать. Локи принимает обличье великанши Тёкк и не скорбит о Бальдре, который остается в чертоге Хель.

Связь Бальдра с жертвой очевидна. Она эксплицируется в Vsp. 31: *Ec sá Baldri, blóðgom tívor* — 'Я видела Бальдра, кровавую жертву' (слова прорицательницы). Культурная роль Бальдра как жертвы согласуется с изображением в скандинавских источниках его пассивности и страданий, а также с предварением рассказа о гибели Бальдра эсхатологического цикла, дающим основания трактовать убийство Бальдра как первую смерть, убийство богов ради возрождения вселенной, подвергающейся нападению сил хаоса. Характерно, что именно Бальдр, примирившийся с Хёдом, олицетворяет новое поколение богов.

«Второе Мерзебургское заклинание» проливает свет на загадочный фрагмент эддических «Речей Вафтруднира», в котором Один спрашивает великана Вафтруднира, хранителя

космологических сведений, что он [Один] шепнул на ухо Бальдру на погребальном костре; великан не знает этой величайшей тайны, проигрывает состязание в мудрости и расплачивается своей жизнью (Vm. 54). Контекст недвусмысленно свидетельствует о магическом характере слов Одина. Для описания этого вербального акта вполне подошел бы предикат *bigalan* 'петь магическую песнь' из «Второго Мерзебургского заклинания», а синонимом др.-в.-нем. *bigalan* 'говорить на ухо, шептать' в Vm. 54 служит др.-в.-нем. *rûnen* 'шептать', также обозначающий в древнегерманских языках руны и тайну. Можно предположить, что Бальдр на погребальном костре отождествляется с жертвой, приносимой Одinem в целях повторной космизации вселенной в преддверии «гибели богов»; речь Одина, по всей вероятности, должна была бы содержать ритуальные формулы синтеза элементов вселенной из частей тела жертвы, зафиксированные в древневерхненемецком заклинании.

Языковые данные подтверждают гипотезу о связи Бальдра с жертвой: теоним *Baldr* (< **Baldraz*) и обозначение жертвы — др.-исл. *blót* (< и.-е. **bhlād-*) возводятся к и.-е. **bhel-*, **bhlē-* 'набухать, надувать(ся), бить ключом, изобиловать' [IEW: 120], модификации которого эксплицируют идею изобилия в растительной сфере — и.-е. **bhlē-*, **bhlō-*, **bhlā-* 'лист, цветение; цвести, расти, распускаться' [IEW: 122].

Бальдр становится объектом жертвоприношения потому, что он воплощает представления о плодородии. В образе Бальдра значительную роль играет ванический пласт, ассоциирующийся прежде всего с его матерью Фригг, ср. ее родство с землей (имя ее отца *Fiorgynn* соотносится с поэтическим обозначением земли — *fiorgyn*), водой (ее жилище — *Fensalir* 'болотные палаты'), а также распутство и пророческий дар, подобие Фрейе, богине ванов, выражающееся в генетической связи теонимов (др.-исл. *Frigg*, *Freyja* < и.-е. **per-* [Vries 1977: 142]), их объединении в Od. 9 (*Svá hialpi þér... Frigg oc Freyja* — 'да помогут тебе... Фригг и Фрейя'), одинаковых обвинениях, бросаемых в их адрес Локи.

Многочисленны вегетативные коннотации Бальдра. Его возвращение в обновленный после эсхатологического кризиса

мир ассоциируется с цветением растений: *Muno ósánnir asgarvaða, / bóls mun allz batna, Baldr mun koma* — 'Вырастут незасеянные пашни, / зло улучшится, Бальдр вернется'. Бальдр уподобляется белоснежному растению *pyrethrum inodorum*, называемому *Baldrsbrá* 'ресница Бальдра'. Использование омелы в качестве орудия убийства Бальдра неслучайно, так как она символизирует «высшую плодотворную потенцию... фигурирует в сюжете ритуального убийства царя растительности... и отражает пережитки фаллических ритуалов» [Мифы народов мира 1982: 254]. Германские рефлексy и.-е. **bhel-* кодируют фаллические представления, ср. др.-исл. *bollr* 'testiculus', гесс. *bulle* 'vulva', обозначения быка-производителя — др.-исл. *bolli, bolr*.

Трактовку Бальдра как жертвы, а его убийства, повлекшего за собой появление смерти, как первого жертвоприношения подтверждают некоторые факты, в частности связь Бальдра с сиянием. Жилище Бальдра называется «Широкий блеск» (*Breiða-blik*), его цвет — белый, «его лик так красив и так светел, что исходит от него сияние» (SnE 21: *hann er svá fagr álitom ok biartr, at lýsir af honom*), постоянно упоминается его погребальный костер — др.-исл. *bál* (< **bhel*⁻¹ 'блестеть'), по-видимому, родственнy теониму (*Baldr* < **bhel*⁻³ 'набухать'), поскольку «„блеск“, „сияние“ и являются формой выражения святости в оптически-визуальной сфере» [Топоров 1987: 215].

Бальдр, персонифицирующy жертву, воплощает представления о добре, благе. Его образ явно идеализируется. Ср. прозвище Бальдра «добры́й» (*Baldr inn góða* (SnE 48)), Grm. 12: *þar Baldr hefir / sér um gerva sali, / á því landi, er ec liggia veit / enn fæsta feicnstafi* — 'там себе Бальдр построил чертоги, / в том месте, я знаю, / не бывает ни малейших несчастий', SnE 21: *Annarr sonr Óðins er Baldr, ok er frá honom gótt at segia, hann er beztr ok hann lofa allir... hann er vitrastr ásanna ok fegrst talaðr oc liknsamstr* — 'Второй сын Одина — Бальдр, и о нем можно сказать только доброе. Он лучше всех, и его все прославляют... он самый мудрый из асов, самый прекрасный и самый благостный'.

Весьма существенно, что интерпретаторы скандинавского мифа о Бальдре акцентировали внимание на роли Одина как

инициатора убийства Бальдра, несмотря на наличие «убийцы советом» (др.-исл. *ráðbani*) Локи и «убийцы рукой» (*handbani*) Хёда [Vries 1957: 227], а также на его «соприкосновении с восточными мистериальными культами „умирающего и воскресающего“ бога растительности» [Мифы народов мира 1980: 160]. На основании данных древнегерманских языков и мифологии можно конкретизировать мифологему, в которой связь громовержца с опьяняющим напитком выражается в убийстве сына, возрождающегося в вегетативном образе [Мифы народов мира 1982: 258]. В древнегерманском мифе отсутствует звено «опьяняющий напиток», однако его рефлексy поддаются реконструкции. Косвенные доказательства содержатся в кодировании дерева, изофункционального опьяняющему напитку как медиатору между различными космическими зонами (верхом и низом), лексемами, восходящими, как и др.-исл. *Baldr*, к и.-е. **bhel-* ‘набухать’, ср. др.-исл. *bolr*, *bulr* ‘ствол, бревно’, *bialki* ‘балка’, *bol-œx* ‘деревянный топор’. Лакуна мифа о Бальдре заполняется обозначениями белены, (< **bhel*⁻² [IEW: 120], идентичного **bhel*⁻³ ‘набухать’), ядовитого травянистого растения, вызывающего галлюцинации и бред, иначе называемого дурманом (ср. сосуществование в данной лексеме значений ‘растение’ и ‘то, что опьяняет, одурманивает, хмель’) — др.-англ. *beolone*, др.-сакс. *bilene*, датск. *bylne*, русск. белена и др. Опьянение приводит к возбужденному, экстатическому состоянию (др.-англ. *belgan* ‘сердиться’, др.-исл. *bolginn* ‘гневный’), выражающемуся в словесной деятельности ритуального характера (др.-исл. *belia* ‘шуметь’, *bylia* ‘звучать, раздаваться’, *baldrast* ‘шуметь, резвиться’ и др.). Номинация опьяняющего напитка при помощи и.-е. **bhel*⁻³ ‘набухать; бить ключом’ представлена в др.-исл. *blóð* ‘кровь’; как известно, именно кровь Квасира, смешанная с медом, превратилась в «мед поэзии».

§ 2. Древнегерманская эсхатологическая концепция, известная под названием «гибели богов» (др.-исл. *ragna røk*) и внутренне связанная с рассмотренным выше мифом о Бальдре, представлена в двух вариантах — древневерхненемецком и древнеисландском. Согласно первой версии, отраженной в баварской поэме «Муспилли», гибели вселенной предшествует поединок пророка Илии и Антихриста, в котором, в отличие от

библейского прототипа, Илия побеждает своего противника, и его капающая кровь вызывает вселенский пожар: загораются горы, деревья, высыхают реки, болото поглощает само себя, пылает небо, падает месяц, рушатся горы, в огне погибают люди. В древневерхненемецком эсхатологическом описании можно выделить два момента: рефлекс индоевропейского «основного мифа» о борьбе Громовержца, трансформацией которого в славянском ареале является пророк Илия, и его антагониста за обладание жизненными благами, приуроченной к концу мира, когда противостояние хаоса и космоса достигает апогея, и изображение конца мира в том же языковом коде, что и его начала (ср. использование одинаковых семантических элементов — «вода (кровь)» & «огонь», «капля»). Вторая — скандинавская — эсхатологическая версия, зафиксированная в «Прорицании вельвы», заключается в том, что убийство Бальдра, прервавшее «золотой век», послужило сигналом к наступлению «гибели богов», предвестниками которой были солнечное затмение, резкое ухудшение климатических условий, моральная деградация (братоубийство, разрыв родственных уз, нарушение клятв и др.). Отовсюду собираются силы, воплощающие хаотическое начало: по морю прибывает Локи с сыновьями Муспелля, в гневе извивается мировой змей, вырывается из оков волк Фенрир, с востока появляется великан Сурт. Картина эсхатологического кризиса поистине грандиозна: дрожит ясень Иггдрасиль, Фенрир поглощает солнце, рушатся горы, земля погружается в море, исчезают звезды, пламя бушует от земли до неба, боги сражаются с хтоническими чудовищами: Один гибнет в схватке с Фенриром, Тор, победив мирового змея, сам умирает, а Сурт убивает Фрейра. За «гибелью богов» следует новая эра — возрождение вселенной. Земля поднимается из моря, зеленеют незасеянные луга, над водопадом кружится орел, новое поколение богов наслаждается в пиршественном чертоге на Идавеллире, Бальдр примиряется со своим убийцей Хёдом, но угроза нового катаклизма таится в прилете темного дракона с Нижних гор, несущего под крыльями трупы. Оба эсхатологических описания содержат общие мотивы, касающиеся как функций отдельных объектов во время эсхатологического

кризиса, так и причин гибели мира (убийство Бальдра, напоминающее жертвоприношение ради восстановления «изношенного» космоса, эквивалентно поединку Илии с Антихристом). Специфика древнеисландской версии состоит в ее детальной разработке, тотальности, охвате всех классов существ (великанов, карликов, богов и людей), драматизме и представлениях о цикличности развития.

Анализ древнегерманской эсхатологической концепции был бы неполным без привлечения языковых данных. Обратимся к изучению двух древнегерманских эсхатологических терминов — др.-в.-нем. *mūspilli* и др.-исл. *ragna røk*.

Отчетливо эсхатологические коннотации имеет другое наименование конца — др.-в.-нем. *mūspilli*, др.-сакс. *mutspellī* 'гибель мира', др.-исл. *Muspellr*, являющееся ингвеонским заимствованием имя великана, ассоциирующегося с грядущей катастрофой. Ср. Musp. 56: *dār ni mac denne mac andremo helfan vora demo mūspilli* — 'там родственники не смогут помочь друг другу перед гибелью мира'; Hel. 4359: *Mūtspellī cumit an thiustrea naht* — 'Гибель мира приходит темной ночью'; Vsp. 51: *Kiöll ferr austan, koma muno Muspellz / um lög lýðir* — 'Лодка едет с востока, приехать должны люди Муспелля / по морю'.

Др.-сакс. *mūtspellī*, как и родственные германские лексемы, представляет собой композит: др.-исл. *tund* 'момент времени', *tunda* 'стремиться', гот. *tundon* 'обращать внимание', *tundrei* 'цель', др.-в.-нем. *tuntari* 'бодрость' (с семантическим развитием 'цель, к которой стремятся' — 'точка в пространстве или времени' [Vries 1977: 395]) < и.-е. **men-* & **dhē-* 'направлять ум на что-либо' и др.-исл. *spilla*, др.-англ. *spildan*, *spillan*, др.-сакс. *spildian*, др.-в.-нем. *spildan* 'разрушать, уничтожать, убивать'. Употребление глагола — герм. **spelþian* — вполне естественно при изображении конца мира, оно засвидетельствовано многочисленными примерами в древнегерманских эсхатологических текстах, а о неслучайности использования герм. **tund-* для номинации времени свидетельствуют некоторые факты: в частности, в Vm. 23 отец месяца и солнца, предназначенных для измерения времени (*ǫldom at ártali* 'людям для счета лет'), называется *Mundilfari* 'движущийся в определенное время'. Следует отметить, что в семантической мотивировке

герм. **mund-* реализуется идея аккумуляции энергии, порождающей космос (ср. кодирование при помощи и.-е. **mendh-* понятий из ментальной сферы — авест. *mazdāh-* 'память, воспоминание', др.-исл. *munna* 'помнить' и др. [IEW: 726—728] и персонажей, воплощающих наивысшую мудрость — авест. *Ahura Mazdāh-*, имя верховного бога, др.-гр. Μῦσα. Показательно, что герм. **Munda-spelþiaz* является не только эсхатологическим термином, но и используется при описании космологии вселенной, выступая наряду с еще одним локусом возникновения жизни — др.-исл. *ginnunga gap*. Ср. SnE 4: en enn syðri hlutr Ginnungagaps léttisk móti gneistum ok sium þeim, er flugu ór Múspellzheimi... Svá sem kalt stóð af Niflheimi ok allir hlutir grimmir, svá var alt þat, er vissi námunda Múspelli, heitt ok liist... ok þá er mœtti hríminu blær hitans, svá at bráðnaði ok draup — ok af þeim kviku-dropum kviknaði krapti þess... ok varð mannz líkandi, ok er sá nefndr Ymir — 'а самая южная часть Мировой бездны наполнилась искрами из Муспелльсхейма... И если из Нифльхейма шел холод и свирепая непогода, то близ Муспелльсхейма всегда царили тепло и свет... Когда же повстречались иней и теплый воздух, так что иней стал таять и стекать вниз, капли ожили от теплотворной силы и приняли образ человека, и был тот человек Имир'. Следовательно, герм. **Munda-spelþiaz*, так же как и **andiaz* 'конец', имеет отношение одновременно к началу — хаосу, выступающему в роли *prīma materia*, и концу — эсхатологическому кризису.

В древнескандинавской эсхатологии центральное положение занимает др.-исл. *ragna røk* 'богов судьба', наименование гибели вселенной. Устойчивые эсхатологические коннотации *ragna røk* фиксируют древнегерманские тексты, ср., например, Bdr. 14: *ragna røk giúfendr koma* 'гибель богов разрывающая придет', синонимичное выражению *þá er giúfaz regin* (Vm. 52) 'когда будут разорваны боги'. Др.-исл. *røk* в сочетании с другими лексемами обозначает судьбу, осмысляемую как «протяжение» (ср. однокорневой глагол — др.-исл. *rekia* 'простира́ть, рассти́латъ, вытягива́ть') космозированной жизни, всю временную длительность существования вселенной. Ср. Alv. 9: *öll of røk fira voromc, dvergr, at vitir* — 'всю судьбу людей, мне кажется, карлик, ты знаешь'; Háv. 145: *Svá Þundr um reist fyt*

þjóða røk — 'Так Тунд [Один] вырезал руны о судьбе людей'; Vm. 39: í aldar røk hann mun aptr koma / heim með vísom vopnum — 'в судьбу людей он вернется / к мудрым вanam' (имеется в виду возвращение Ньёрда в обновленный после эсхатологического кризиса мир). Таким образом, для др.-исл. røk типична семантическая двойственность: 'конец' (эсхатология) — 'начало' (возрождение). Сочетание ragna røk интересно в формальном отношении: оба компонента характеризуются одинаковыми граммами ср. р. мн. ч., аллитерируют и обладают одинаковыми семантическими мотивировками (regin 'боги' < и.-е. *rek- 'упорядочивать', røk < и.-е. *reġ- 'простирать, вытягивать', т. е. 'располагать в определенном порядке', причем не исключена генетическая близость данных корней). Следует отметить, что функционирование др.-исл. røk в древнегерманской космогонической модели мира нельзя считать окказионализмом, поскольку и.-е. *reġ- кодирует понятия из сферы космоса в других индоевропейских языках, ср. лат. regnum 'царство', др.-инд. rājas 'пространство, атмосфера'.

Если привлечь другие древнегерманские обозначения 'конца', фигурирующие в древнегерманской эсхатологической концепции, очевидно, что данное понятие не статично, а динамично и в семантическом аспекте сближается с понятием 'перемена', выраженным др.-сакс. gi-wand, др.-в.-нем. wenti и соответствующими глаголами — др.-англ. wendan и др. Об идентичности или синонимичности «конца» и «перемены» свидетельствуют многочисленные контексты. Ср. Wess. 6: Dō dār niouuiht ni uuas, enteo ni uienteo — 'Тогда там ничего не было, ни концов, ни перемен'; Hel. 4287—4288: er than giuuand kume, / that the lasto dag — 'прежде чем конец (перемена) придет, / последний день'; Hel. 4348: Noh giuuand kumid / himiles endi erðun — 'Еще придет конец (перемена) / неба и земли'; Hel. 4354—4355: endi thiū marie tid, / giuuand thesaro uueroldes — 'и знаменитое время, / конец (перемена) мира'. В семантической мотивировке «конца» (напр., герм. *andiaz) и «перемены» (др.-сакс. giwand) обнаруживается общий компонент — «поворот» (ср. гот. and 'против', др.-исл. endr 'снова', др.-сакс. windan 'вращать'); таким образом, конец осмысливается как поворотный пункт в развитии вселенной и отождествляется

с минимальным сдвигом, переводящим мир в новое состояние, с переменной.

§ 3. После краткого обзора мифологического материала, имеющего отношение к теме смерти, перейдем к изучению языковых фактов и обратимся к анализу лексем, обозначающих умирание. Актуальность исследования подобного рода не вызывает сомнений, поскольку «до сих пор не проведено исследование принципов семантических мотивировок таких глаголов (глаголов умирания. — Т. Т.), без чего остается в значительной степени не ясным, как представляли индоевропейцы причины смерти и признаки, по которым они судили о происходящем умирании. Отсутствие такого исследования объясняет существенную лакуну в той картине мира, которая реконструируется для индоевропейской древности» [Топоров 1990: 47—48]. Среди причин неразработанности данной проблематики можно назвать табуирование понятий из этой семантической сферы, установку на эвфемистичность обозначений смерти, фигурирование большого количества метафор, диффузность семантики архаичной лексемы, а также проецирование общего смысла глагола умирания на уровень семантических мотивировок в конкретном индоевропейском языке и принятие его за первичный смысл и тем самым игнорирование специфики номинации, растворяющейся в «безличной» внутренней форме. Вместе с тем в области изучения семантики умирания наметились существенные сдвиги, стимулирующие прогресс в интересующей нас сфере. Во-первых, осуществлены разыскания в области семантической палеонтологии некоторых индоевропейских глаголов умирания, которые связали общую идею умирания с ее конкретными реализациями в различных языковых ареалах и предоставили дополнительную информацию о смысле ритуала погребения и особенностях его языкового обозначения (ср., в частности, сборник, посвященный интересующей нас тематике: [Исследования... 1990]). Во-вторых, появились работы, в которых предпринимается попытка реконструировать представления о смерти в отдельных языковых ареалах, например, у кельтов (ср. [Михайлова, Николаева 1998]). Таким образом, создаются благоприятные предпосылки для

изучения соответствующего семантического комплекса у древних германцев.

Прежде чем перейти к описанию германских фактов, следует указать на некоторые ограничения, с которыми мы вынуждены считаться при обращении к данной теме. Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что число лексем, обозначающих умирание, достаточно велико и не все они попадают в наше поле зрения: в фокусе исследования оказываются лишь общие обозначения, в то время как перифрастические образования и окказионально возникающие в тексте метафоры не принимаются во внимание. Иными словами, в наши задачи не входит отражение способов номинации конкретных видов умирания.

Что касается методики исследования, то она строится на нескольких принципах, среди которых могут быть перечислены контекстуальный анализ (для лексем, не нуждающихся в реконструкции), учет дистрибуции слова в тексте, понимаемом в широком смысле (т. е. не только как наименьший синтаксический отрезок или словосочетание, но и как некоторое семантическое единство, обладающее большей протяженностью; к этому разряду относятся также двучленные композиты, элементы которых образуют минимальный текст), выделение различных синтаксических позиций, наиболее релевантных для рассматриваемых лексем (в частности, их фигурирование в качестве субъекта или объекта, сочетаемость с определенными атрибутами, предикатами), апеллирование к этимологическим данным, позволяющим восстановить принцип номинации, установление генетических и типологических параллелей. Необходимо сделать некоторые замечания, касающиеся полноты охвата материала. Дело в том, что объем информации по отдельным древнегерманским языкам неодинаков, так как он определяется словарным запасом конкретного древнегерманского языка, а, как известно, он сильно варьирует: например, наиболее полно представлен лексический материал древнеанглийского и древнеисландского языков, в то время как им сильно уступают по широте охвата находящиеся в нашем распоряжении словари древневерхненемецкого и древнесаксонского языков. Таким образом, некоторый дисбаланс в представлении лексических данных различных древнегерманских языков в значительной степени

вызван не объективными причинами, а носит вынужденный характер. Кроме того, следует отметить, что приводимые ниже контексты никак не претендуют на универсальность описания, они лишь намечают возможные и нередко наиболее значимые с точки зрения содержания мотивы.

Обратимся к германскому материалу и выделим семантические мотивировки понятий, обозначающих 'смерть', 'мертвый', 'умирать' в древнегерманских языках:

1) 'Исчезать (о запахе, звуке, вкусе)': гот. *dauþus*, др.-исл. *dauði*, др.-англ. *dēaþ*, др.-фриз. *dāth*, др.-сакс. *dōð*, др.-в.-нем. *tōd* 'смерть'; гот. *dauþs*, др.-исл. *dauðr*, др.-англ. *dēad*, др.-фриз. *dād*, др.-сакс. *dōd*, др.-в.-нем. *tōt* 'мертвый'; гот. **diwan*, др.-исл. *deuja*, др.-сакс. *dōjan*, др.-в.-нем. *toiuwen* 'умирать'; гот. **diwans* 'смертный', **undiwanei* 'бессмертие'; гот. **ga-dauþjan*, др.-исл. *deyða*, др.-англ. *dýdan*, др.-фриз. *dēda*, др.-в.-нем. *tōten* 'убивать' [Lehmann 1986: 89—90; 93] < и.-е. **dheu-* 'исчезать, умирать, терять сознание' (арм. *di*, род. п. *dioy* 'мертвец', др.-ирл. *dīth* (**dhuītu-*) 'конец, смерть'; др.-англ. *dwīnan* 'убывать, исчезать', др.-исл. *dvína*; *dwāescan* 'гаснуть' [IEW: 239; 260—261; 415]; арм. *di*, *dīakn* 'мертвец', хет. *dandukessar* 'смертность' [Lehmann 1986: 93].

А т р и б у т ы:

'Горький': *Deáh ðe him se bitera deaþ geboden wære* (Cd. 183) — 'Хотя им была возведена горькая смерть'.

'Узкий': *Nis þær on þam londe laðgeniðla, / ne worp ne wracu, weatacen nan, / yldu ne ytmðu ne se enga deað* (Phx. 50—52) — 'Нет в стране той ни ненависти, ни мести, / ни злобы, ни слабости, ни слезной скорби, / ни старости, ни усталости, ни узкой смерти'.

'Темный': *Bið se deorca deað dryhtnes meahum / eadgum geendad* (Phx. 499—500) — 'Будет темная смерть силой Господа / для блаженного кончена'.

'Неустроенный, неупорядоченный': *Hí ofercume unþinged deaþ* (Ps. Th. 54, 14) — 'veniat mors super illos'¹.

¹ Как видно из приводимого примера, атрибут отсутствует в латинском оригинале; он появляется в древнеанглийском переводе с определенной целью — внести элемент интерпретации в латинский

К в а л и ф и к а т о р ы: 'страх': Nis me ðæs deáþes sorg (Gú. 495) 'Нет у меня *страха* смерти'.

П р е д и к а т ы:

а) характеризующие смерть как субъект:

'Приходить': Ðauði fór á hann (Nj. 27) — 'Смерть *пришла* к нему'; Se deaþ cymþ (Bt. 8) — 'Смерть *приходит*'.

'Отнимать': Sunu deað fornam, / wíg-hete Wedra (B. 2119—2120) 'Сына смерть *отняла*, / боевая ненависть гаутов'.

б) характеризующие смерть как объект:

'Умирать': He sceal deáþe sweltan (L. Alf. 14, 15) — 'Он *погибнет* от смерти'; Deáþe cwylman (Ps. Spl. 108, 15) 'mortificare'.

'Убивать': Gif he man to deaþe gefylle (L. E. G. 6) — 'Если он *убьет* (букв. 'свалит') человека до смерти'; Ðæt he deaþa gedál dreogan sceolde (Ехон. 36а) — 'Что он должен претерпеть отделение *смерти* [т. е. 'убийство']'; gif hwá sié deáþes scyldig (L. In. 5) — 'если кто *виновен в смерти*'; mit tōdu weigen (Т.) 'приводить к *смерти*' (букв. 'смертью мучить'); in tōde betuon (ВГ.) '*смерти* передавать'.

'Приходить': at dauða kominn (Fms. I, 32) 'к смерти *пришедший*'.

'Пробуждать': He men of deáþe worde awehte (Andr. Kmbl. 1166) — 'Он *пробуждал* людей от смерти своим словом'.

'Возвещать': Ðeáh ðe him se bitera deáþ geboden wære (Cd. 183) — 'Хотя им была *возвещена* горькая смерть'.

К о м п о з и т ы:

а) Пространство смерти: 'дом с.' (deáþ-ræsced 'могила'): Deáþræsced onhliden weorþaþ (Ехон. 56b) — 'дома смерти [могилы] *откроются*'; 'чертог с.' (deáþ-sele): on wítehús, deáþ-sele deófoles (Th. 166) — 'в доме мучений, *чертоге смерти* дьявола'; 'место с.' (deáþ-stede): Lágan on deáþstede drihtfolca

источник, а также конкретизировать абстрактное понятие 'смерть' и включить его в древнегерманскую мифопоэтическую модель мира, ассоциируя с хаосом, основными признаками которого являются неупорядоченность, аморфность, бесструктурность, — антитезой космоса со свойственной ему организацией, символизирующей стабильность и гармонию мироздания.

mæst (Cd. 171) — 'Величайшие из людей лежат в могилах [mortis campus 'месте смерти']; 'жилище с.' (deáþ-wíc): He gewát deáþwíc seón (B. 1275) — 'Он отправился посмотреть жилище смерти'; 'врата с.' (dauða-dyrr [Cleasby 1957: 97]); 'ложе с.' (deáþ-bed): Nú is wilgeofa deáþbedde fæst (B. 2901) — 'теперь щедрый даритель близок к ложу смерти'; 'долина с.': deáþ-denu [mortis vallis] (Th. 21, 33); 'луг с.' (deáþ-wang): Hí swæfon dreóre druncne, deáþwang rudon (An. 1005) — 'Они спали, напившись крови, окрасили луг смерти'.

b) Время смерти: 'день с.': dauða-dagr (Nj. 109), deáþ-dæg [mortis dies] (B. 187); 'час с.': dauða-stund (Al. 163).

Субъекты смерти: 'боги с.': deáþ-godas [manes] (Cot. 134), 'сила (отряд, войско) с.': deáþ-tægen [letifera caterva] (Exon. 45b); 'вестница с.': dauða-fylgja (Nj. 62); 'человек (присужденный к) с.': dauða-taðr (Fms. VII. 33).

с) Объекты, с которыми связана смерть: 'жизнь': др.-в.-нем. tōdlīb (N.) 'смерти (подверженная) жизнь', 'кровь с.': dauða-blóð (Fél. IX); 'дерево с.': deáþ-beám [mortis arbor], deáþbeames ofet (Cd. 30) 'плод дерева смерти'; 'узы с.': dauða-bond (Greg. 48), dauða-snara 'западня', 'ловушка' (Hom. 144); 'пламя с.' (deáþ-lég): wihta gehwylce deáþlég nimeþ (Cri. 983) — 'все живое охватит пламя смерти'; 'тень с.': deáþ-scúa [mortis umbra, mors] (Beo. Th. 322); 'сон с.': dauða-svefn (Fas. III. 608); др.-в.-нем. tōtslāf (N.) 'смерти сон'; 'обморок с.': dauða-dá [Cleasby 1957: 97], 'напиток с.': dauða-drykk (Fms. I. 8); 'чаши с.': deáþ-wége [mortis poculum]: Ænig ne wæs mon on mol-dan ðætte meahthe bibúgan ðone bleátan drync deóran deáþwéges (Exon. 47a) — 'Ни один человек на земле не может избежать печального напитка глубокой чаши смерти'.

d) Каузаторы смерти: 'смерть с.' (deáþ-cwealm): Ic wræc deáþcwealm Denigea (B. 1670) — 'Я отомстил за смерть данов', (ende-deáþ): líf bútan endedeáþe (Cri. 1653) 'жизнь без конечной смерти', (swyld-deáþ): Ðú mīne sáwle of swylddeáðes láþum wiðlæddest (Ps. Th. 55, 11) — 'Ты вырвешь мою душу из зла смерти', (wæl-deáþ): Híe wældeáð fornam (B. 695) — 'Его забрала смерть [от рук Гренделя]; 'наказание с.': dauða-útleğð (Sturl. II. 2); 'судьба с.': dauða-dómr (Sks. 736), dauða-orð, dauða-yrðr (Ýt. 8), deáþ-wyrda [fata] (Cot. 89),

‘битва с.’: *dauða-stríð* [Cleasby 1957: 97], *gúḟ-deáḟ*: *gúḟ-deáḟ fornam*, *feorh-bealo frécne fyr[en]a gehwílcne* (B. 2249) — ‘смерть в битве отняла, опасное зло жизни многих людей’; ‘нападение с.’: *deáḟ-ræcs* [mortis impetus] (An. 997); ‘удар с.’: *dauða-drep* (Stj. 437), *deáḟ-drepe* [letalis ictus] (Cd. 167), *dauða-slag* (Stj. 280), *deáḟ-slege* [letalis ictus] (Th. 388, 27); ‘копье’: *deáḟ-spere* [letalis hasta] (Exon. 102a); ‘море’: *mere-deáḟ* (*meredeáḟa mæst* (Cd. 169) о гибели египтян, утонувших в Красном море); ‘обморок с.’: *dauða-dá* [Cleasby 1957: 97], ‘болезнь с.’: *dauða-mein* (Bs. I. 616); ‘совет (ведущий к) с.’: *dauða-ráð* (Gísl. 35).

е) Атрибуты смерти: ‘предназначенный к с.’: *deáḟ-fæge* [morti addictus] (B. 850); ‘испугавшийся до с.’: *dauð-hræddr* [Cleasby 1957: 97]; ‘уставший от с.’: *deáḟ-wérig* [mortuus] (B. 2125); ‘как с. жестокий’ (‘смертельно жестокий’): *deáḟ-geow* [atrox] (Andr. Kmbl. 2629).

Квалификаторы: ‘мучение’: *dauða-kvöl* (Mar.), *deáḟ-cwalu* [mortis dolor] (El. 766).

ф) Предикаты смерти: ‘нести с.’: *dauð-færandi* (Greg. 14), *deáḟ-berende* [mortifer] (Exon. 45a); ‘убивать’: *deáḟ-cwylmende* [mortificatus] (Ps. Lamb. 78, 11); ‘утонуть до с.’: *dauð-drukinn* (Orkn. 420); ‘отделять с.’: *deáḟ-gedál* [letalis separatio] (Exon. 46b) ‘отделение души и тела во время смерти’.

2) ‘Уходить’:

а) Др.-исл. *líða* ‘идти, ехать; умирать; проходить’, гот. *ga-leiḟan* ‘приходить, идти’, др.-англ. *līðan* ‘идти, путешествовать’, др.-сакс. *līthan*, *līðan*, др.-в.-нем. *līdan* ‘идти, проходить’, др.-исл. *leið* ‘дорога, путешествие; момент времени’, *leiða* ‘вести, сопровождать; хоронить’, *leiði* ‘путь; могила’, ср.-в.-нем. *bileite*, *lichleite* ‘погребение’ [Vries 1977: 354] < и.-е. **leit(h)-* ‘уходить, умирать’ (тох. А *lit-* ‘проходить’, авест. *-raēθ* ‘умирать’, др.-гр. *λοίτη* ‘погребение’ [IEW: 672] < и.-е. **lei-* ‘уменьшаться, исчезать’ [IEW: 661; Lehmann 1986: 5—6]).

б) Др.-англ. *sīð* ‘ход, движение, путешествие; уход, смерть; путь; судьба’², гот. *sinḟs* ‘время, путь’, др.-исл. *sinni* ‘время’,

² Др.-англ. *sīḟ* используется для обозначения ухода в мир иной. Ср.: *Is nú fús ðider gæst sīḟes georn* (Exon. Th. 164, 27) — ‘Теперь душа жаждет пути туда [т. е. смерти]’; *Is eom sīḟes fús* (166, 30) —

др.-с
др.-н
sind
*sent
3
ти; б
halja
др.-в
helan
чу’,
saran
вал’
4
крым
др.-а
‘Я го
в пут
24) —
(45, 2
шеств
ние so
с посл
сания
lice (2
Dæt m
душа
группе
ты: fo
смерт
46b) —
‘alibi it
sīḟ ‘сме
3 Ср.
чение: м
ḟat er v
466) —
гая сла
смерти’,
ные выр

др.-сакс. *sīð*, др.-фриз. *sīth*, др.-в.-нем. *sint*, *sind* 'путь'; др.-исл. *sinna*, др.-англ. *sīþian*, др.-сакс. *sīðon*, др.-в.-нем. *sindon* 'идти, путешествовать' [Holthausen 1963: 296] < и.-е. **sent-* 'идти' [IEW: 908].

3) 'Прятать, скрывать': др.-исл. *hel* 'смерть'³; царство смерти; богиня смерти, нов.-исл., фарер., датск., др.-швед. *hel*; гот. *halja*, др.-англ. *hell*, др.-фриз. *helle*, *hille*, др.-сакс. *hellia*, др.-в.-нем. *hella* 'преисподняя'; др.-англ., др.-сакс., др.-в.-нем. *helan*, др.-фриз. *hela* 'скрывать'; лат. *occulo* (< **ob-celo*) 'прячу', *cella* 'помещение', др.-гр. *καλύπτω* 'скрываю', др.-инд. *śarana-* 'укрытие, хижина', др.-ирл. *celim* 'укрываю', *cuile* 'подвал' [Vries 1977: 220—221] < и.-е. **kel-* 'прятать' [IEW: 553].

4) 'Гореть': гот. *swulta-wairþja* 'смерти предназначенный', крым.-гот. *schuualth*, др.-англ. *swylt* 'смерть'; гот. *ga-swiltan*, др.-англ. *sweltan* 'умирать', др.-исл. *svelta* 'умирать (от голода,

'Я готов в [последний] путь'; *Líf biþ on síþe* (213, 6) — 'Жизнь в пути [т. е. душа отделяется от тела]'; *Beo ðu on síþ gearu* (172, 24) — 'Будь готов в путь'; *Hie tó hell sculon on ðone sweartan síþ* (45, 27) — 'Они должны [поехать] в преисподнюю в черное путешествие'. Как было установлено [Taylor 1967: 250], словосочетание *sorg-fullne síþ* 'печальное путешествие' ассоциируется именно с последним странствием, со смертью. Глагол *síðian* служит для описания путешествия в мир иной: *Æfter deaþe somod síðiaþ sáwla mid líce* (237, 2) — 'После смерти душа и тело вместе странствуют'; *Ðæt mín sáwul tó ðe síðian móte* (Byrht. Th. 136, 65) — 'Чтобы моя душа смогла отправиться к тебе'. Принадлежность к семантической группе лексем, кодирующих смерть, обнаруживают также композиты: *forþ-síþ* 'obitus' (*æfter Óswaldes forþsíþe* (Chr. 992) — 'после смерти Освальда'; *Hreðer innan born, afýsed on forþsíþ* (Exon. 46b) — 'Душа сгорала, спешащая в [последний] путь'), *ellor-síþ* 'alibi iter, mors' (B. 2451), *heonan-síþ* 'смерть' ('отсюда-путь'), *hin-síþ* 'смерть' ('прочь-путь'), *neó-síþ* 'смерть' ('мертвого путь').

³ Ср. древнеисландские примеры, удостоверяющие именно это значение: *mér er verra líf en hel* (Stj. 495) — 'мне жизнь хуже смерти'; *þat er vant at sjá, félagsmaðr, hvárt fyrr kemr, hel eða langframi* (Orkn. 466) — 'посмотрим, спутники, что раньше придет: смерть или долгая слава', а также глагольные сочетания (*drepa til heljar* 'убить до смерти', *svelta til heljar* 'уморить голодом до смерти') и адвербиальные выражения (*til heljar*, *í hel* 'до смерти') [Cleasby 1957: 254].

истощения)'; др.-исл. *sultr* 'голод', *svóela* 'густой дым', 'дымиться', др.-в.-нем. *swelzan* 'сгорать', др.-англ. *swelan* 'гореть', *swol* 'горение, жара', ср.-англ. *swelte* 'умирать; томиться от жары' [Lehmann 1986: 336] < и.-е. **swel-* 'гореть, тлеть' [IEW: 1045].

П р е д и к а т ы:

а) характеризующие смерть как субъект:

'Приходить': Ende *becwom*, *swylt* æfter *synnum* (Beo. Th. 2514) — 'Конец пришел, смерть за грехи'.

'Отнимать': Ealle *swylt fornam* (Andr. Kmb. 1988) — 'Всех отняла смерть'.

б) характеризующие смерть как объект:

'Приводить (к с.)': *Swylt settan* ðinum *esnum* (Ps. Th. 78, 2) — 'привести к смерти [т. е. 'убить'] твоих слуг'; *swylt æt-fæstan* (Andr. Kmb. 2695) — 'смерть приносить [букв. 'прикреплять']'; *tó swylte geteah* (Gú. 823) — 'к смерти привел'.

'Страдать (от с.)': *swilt þrowian* (Apstls. Kmb. 142).

'Оставаться (до с.)': on *galgan rídan*, *seomian* æt *swylte* (Ehon. Th. 329, 14) — 'скакать к виселице, оставаться (висящим) до смерти'.

К о м п о з и т ы:

а) Время смерти: 'день с.': *swylt-dæg* (B. 2798).

б) Каузаторы смерти: 'смерть с.': *swylt-cwalu* (An. 156), *swylt-deáþ* (Ps. Th. 55, 11).

5) 'Гасить': гот. *fra-quistnan* 'ἀπόλῃται; погибать', *quistjan*, *fra-quistjan* 'разрушать, подвергать мучениям', др.-в.-нем. *quist* 'мучение', датск. диал. *quisten* 'давить', ср.-нидерл. *quisten* 'тереть', *fir-quisten* 'разрушать', др.-англ. *āswepcan* 'мучить' [Lehmann 1986: 277] < и.-е. **g^hes-* 'гасить, тушить' [IEW: 479—480].

6) 'Темнеть, меркнуть': др.-исл., др.-англ. *morþ*, др.-фриз. *morth*, др.-сакс. *morð*, др.-в.-нем. *mord* 'смерть' (< 'убийство'); гот. **maurþrjan*, др.-исл. *myrða*, др.-англ. *formyrþran*, др.-фриз. *morthia* 'убивать' [Lehmann 1986: 249] < и.-е. **mer-*⁴ 'умирать' (др.-инд. *mriyáte*, авест. *miryeite*, др.-гр. ἔμортειν ἀπέθανεν (Гесиод) 'умер', лат. *morigor*, лит. *mīrti*, ст.-слав. мрѣти, арм. *meranim*, хет. *mer-* 'умирать, исчезать'; **mṛtis* 'смерть': др.-инд. *mṛtis*, авест. *mərətiš*, лат. *mors*, *mortis*, лит. *mirtis*, ст.-слав. смръть; лат. *Morta* (< *mors* 'смерть') одна из парок, наделяющих

людей судьбой, др.-ирл. *mor-rīgáin* 'lamia', букв. 'правительница духов', др.-исл., др.-в.-нем. *mara*, др.-англ. *mare* 'женское существо сверхъестественной природы, садящееся ночью на грудь спящему и душащее его' (ср. нем. *Mahr* 'кошмар'), слав. *мора*, *мара*, *Марена* 'злой дух, воплощающий смерть' [IEW: 735]), родственное **mer*-³, «которое свидетельствует об уменьшении световой энергии вплоть до ее исчезновения и соответственно о сокращении возможностей зрительного восприятия вплоть до полного его прекращения» [Топоров 1990: 50].

А т р и б у т ы:

'Великий': *ðæt micle morþ* (Gen. 640) (о смерти, следующей за вкушением Адамом и Евой запретного плода).

'Человеческий': *Hit wæs... menniscra morþ ðæt hie to mete dædon ofet unfæle* (Cd. 33) — 'Это была... человеческая смерть, когда они отведали запретный плод'.

П р е д и к а т ы:

а) характеризующие смерть как субъект:

'Быть': *Du wære ðær morþ and myrþra* (Wylfst. 241, 9) — 'Ты [грешная душа] являешься здесь [в этом мире] смертью и убийцей'.

'Становиться': *Gif open morþ weorþe ðæt man sý ámyrðred* (L.C. S. 57) — 'Если станет [случится] смерть, и будет убит человек'.

б) характеризующие смерть как объект:

'Делать': *...morþ ðe ðær gedón wæs* (Alfc. T. Gm. 21, 15) — '...смерть, которая была сделана'; *swylc geblót and swylc morþ dónde wæron* (Oss. 1, 8) — 'такое жертвоприношение и такое убийство были сделаны'.

'Бросать': *Hé hogode on ðæt micle morþ men forweorpan* (Cd. 32) — 'Он [дьявол] задумал бросить людям великую смерть [предлагая запретный плод]'.

'Убивать': *ðrepa mann á morð* (N. G. L. 158) — 'убивать человека до смерти';

К о м п о з и т ы:

а) Пространство смерти: 'холм с.': *morþ-crundel* (Cod. Dipl. 543).

Каузаторы с.: *morð-álfr*, *-bráðr*, *-heggr*, *-vargr*, *-gyðja* [Cleasby 1957: 434].

Объекты с.: 'оружие с.' *morð-bál*, *-linnr*, *rððull*, *ský* (Lex. Poet.);

б) Квалификаторы: 'зло, ущерб с.' *morþ-bealu* (B. 136).

с) Предикаты: 'Смерть' и 'делать/дело': *morþ-dæd* (L. Ath. I. 6) 'поступок, вызывающий смерть'⁴, *morð-verk* (Ó. Н. 117); *morþ-weorc* (L. C. S. 5)⁵, *morþ-slaga* (Wulfst. 242, 6) 'убийца' ('насмерть бьющий'), *morþ-sliht* (Th. I. 224, 11, 12) 'убийство', *morþ-wyrhta* (L. E. G. 11) 'убийца' ('смерть делающий').

7) 'Падать':

а) Др.-англ. *full*⁶, др.-исл. *fall* 'падение, смерть', др.-англ. *feallan*, др.-исл. *falla* 'падать; умирать'; др.-фриз. *falla*, др.-сакс., др.-в.-нем. *fallan* 'падать; погибать' [Holthausen 1963: 99] < и.-е. **phol-* 'падать' [IEW: 851].

б) Др.-англ. *hryre* 'падение, разрушение; смерть'⁷, *hreosan* 'падать, погружаться; распадаться, низвергаться', др.-исл.

⁴ Ср. расшифровку этого понятия: *Be ðæm wicsecræftum and be liblácum and be morþdædum, gif man ðær ácweald wære* (L. Ath. I, 6) — 'При колдовстве, яде или поступке, приводящем к смерти, если человека убивают'.

⁵ Ср. L. C. S. 5: *Hæðenscipe biþ ðæt man... wicsecræft lufige oððe morþ-weorc gefremme* — 'Язычником является человек... совершающий колдовство при помощи яда или поступок, вызывающий смерть'.

⁶ Значение 'смерть' удостоверяют древнеанглийские примеры. Ср.: *Ðéh ðe fell curen synnigra synn* (Andr. Kmbl. 3217) — 'Но род грешников выбрал смерть'; *Hý ðam feore fyl gehéhton* (Exon. 40b) — 'Они угрожали смертью его жизни'; *Se bisceop sárgode be ðam fylle and míne forwyrde* (5, 6) — 'episcopus de casu et interitu meo dolebat'. Данное значение зафиксировано и в композитах *hrá-fyl* 'резня' ('тела падение') и *wæl-fyll* 'обилие павших'.

⁷ Принадлежность др.-англ. *hryre* к рассматриваемой семантической сфере верифицируют, напр., *líces hryre* (Exon. 48b) 'тела падение', т. е. 'смерть', *wíg-hryre* (B. 1619) 'падение в битве'. Семантическая мотивировка 'падение' актуальна для древнеанглийской лексемы, которая может сочетаться с глаголом 'падать' (др.-англ. *feallan*). Ср. словосочетания *feollon on hryre* (Hom. Th. II. 8, 31). Глагол *hreosan* также имеет ассоциации со смертью, в частности, он фигурирует при описании эсхатологической катастрофы [Bosworth, Toller 1898: 558].

**hrjósa* 'трястись, содрогаться', норв. *rjosa* 'стонать'; алем. *rusele*, др.-прусс. *krūt, kruvis* 'падение'; др.-исл. *hræ* 'труп' (< герм. **hraiwa-*), др.-англ. *hræw, hrāw*, др.-сакс., др.-в.-нем. *hrēo*, др.-фриз. *hrē*; гот. *hraiwa-dubo* 'дикий голубь'; др.-исл. *hrár* 'сырой, свежий, сочный' (< герм. **hrēwaz*), др.-англ. *hreaw*, др.-сакс. *hrāo, hrē*, др.-в.-нем. *rāo, hrō* 'сырой' [Holthausen 1963: 173, 177; Vries 1977: 263] < и.-е. **kreu-*² 'падать' [IEW: 622].

8) 'Колоть, причинять боль, мучение': др.-англ. *cwealm* 'смерть, убийство; мучение, боль; чума', *cwalu* 'убийство, разрушение', *cwelan* 'умирать', *cwellan* 'убивать', *cwielman* 'мучить, разрушать, убивать'; др.-исл. *kvöl* 'мучение, боль', др.-сакс., др.-в.-нем. *qualm*; др.-исл. *kvelja* 'мучить', др.-сакс. *quellian*, др.-в.-нем. *quellen* 'убивать'; др.-сакс., др.-в.-нем. *quelan* 'умирать' [Holthausen 1963: 64—65; Vries 1977: 337] < и.-е. **g^hel-*¹ 'колоть', 2 'колющая боль, мучение, смерть'; лит. *gelti* 'колоть, болеть', *gelà* 'боль', *gālas* 'конец, смерть', *Giltinė*, др.-прусс. *gallan* (вин. п.) 'смерть', *gallintwei* 'убивать', *gulsennin* (вин. п.), русск. диал. *жаль* 'гроб, кладбище', др.-ирл. *at-balim* 'умираю', кимр. *ballu*; лат. *vallessit* 'perierit' [IEW: 690].

А т р и б у т ы:

'Горячий': *Đú wást cwealm hátne in helle* (2374) — 'Ты знал горячее мучение в аду'.

П р е д и к а т ы:

а) характеризующие смерть как субъект:

'Быть': *Beoþ mycele eorþan styrunga geond stówa, and cwealmas* (Lk. Bos. 21, 11) — 'По весям [есть] большое землетрясение и смерти'.

'Приходить': *Ðæt us cwealm on ne becume* (Ex. 5, 3) — 'Чтобы к нам не пришла смерть'.

'Становиться': *Micel cwealm wearþ ðæs folces* (Hom. Th. II. 122, 18) — 'Великая смерть стала у народа'.

'Отделять': *Him cwelm gesceód* (Cd. 208) — 'Его отделила смерть'.

б) характеризующие смерть как объект:

Композиты:

Пространство смерти: 'место с.': *cwealm-stede* 'mortis locus' (Glos. Prudent. Recd. 148, 46), *cwealm-stów* (Bd. 1, 7).

Объекты, с которыми связана смерть: 'жизнь': *feorh-cwealm* (Gen. 1038); 'кровь с.': *cwealm-dreór* (Cd. 47); 'брат с.': *bróðor-cwealm* (Cd. 49); 'скот с.': *orf-cwealm* (Wulfst. 159, 10).

Каузаторы: 'битва с.': *beadu-cwealm* (An. 1704); 'вражда с.': *níð-cwealm* (Ps. Th. 77, 50); 'копье с.': *gár-cwealm* (B. 2043); 'зло с.': *bealo-cwealm* (B. 2265); 'смерть с.': *deáð-cwealm* (B. 1670), *morþor-cwealm* (Exon. 91b), *wæl-cwealm* (Exon. Th. 381, 8).

Квалификаторы: 'зло с.': *cwealm-bealu* (B. 1940); 'ужас с.': *cwealm-þreá* (Gen. 2507).

Предикаты: 'смерть' и 'приходить': *cwealm-cuma* 'смерти пришелец' (B. 792); 'смерть' и 'нести': *cwealm-bære* 'mortiferus' (Hom. Th. II. 158, 17).

9) 'Рвать, наносить раны': др.-исл. *valr* 'павший на поле боя', нов.-исл., фарер. *valur*; др.-англ. *wæl* 'павшие; место сражения', др.-сакс., др.-в.-нем. *walfeld* 'поле сражения', др.-исл. *val-kyria* 'валькирия' (< 'павших выбирающая'), др.-англ. *wæl-cyryge* 'эриния, колдунья', др.-в.-нем. *wiol* 'поражение, порча, чума', др.-англ., др.-сакс. *wōl* 'чума' [Vries 1977: 642] < и.-е. **uel-*⁸ 'разрывать, убивать; поле боя; павшие на поле боя' (лит. *velỹs* 'мертвый', *vėlės* 'духи умерших', лтш. *veli*; ц.-слав. **ВАЛЯВА** 'поле сражения', тох. *wāl* 'умирать', *wali* 'смерть' и др. [IEW: 1144].

А т р и б у т ы:

'Большой': *Ðær wæs micel wæl geslægen on gehwæþre hond* (Chr. 871) — 'С обеих сторон было много павших'.

'Неизмеримый': *Ðær was ungemetlic wæl geslægen Norþhymbra* (867) — 'Там было несметное [количество] павших нортумбрийцев'.

'Кровавый': *gif mec deað nimeþ, byreþ blódig wæl* (Beo. Th. 900) — 'если меня возьмет смерть, принесет кровавого мертвеца'.

'Жестокий': *mid grimme wæle and herige* (4, 15) — 'saeva caede'.

П р е д и к а т ы ⁸:

а) характеризующие смерть как субъект:

⁸ Если референцией др.-англ. *wæl* является поле битвы, то наиболее распространены предикаты 'лежать': *an wæle liggen* (9497)

‘Становиться’: *Mycel wæl gewearð... æt Wódnesbeorge* (Chr. 592) — ‘Большая резня настала... у горы Водана’.

‘Падать’: *Wæl feol on eorðan* (Byrht. Th. 135, 31) — ‘Смерть пала на землю’.

б) характеризующие смерть как объект:

‘Убивать’: *on wæl fyllan* (Bd. 1, 12) ‘убивать в битве’; *Hé menigfeald wæl felde and sloh* (Guthl. 2) — ‘Он много павших убивал’.

‘Стрелять’: *Ðæs wæles wæs geteald six hund manna mid ðám fýrenum flánum ofsceotene* (Homl. Th. I. 506, 6) — ‘Из павших насчитали шестьсот человек, застреленных огненными стрелами’.

К о м п о з и т ы:

а) Пространство смерти: ‘ложе с.’ (*wæl-bedd*): *Ic hine heardan clamtum on wælbedde wriþan þóhte* (Beo. Th. 1932) — ‘Я думал связать его на ложе смерти’, *Sceal fæge flæschoma foldærne biþeaht wunian wælræste* (Eхon. Th. 164, 3) — ‘Плоть обреченная, укрытая в доме земли [т. е. могиле] должна пребывать на ложе павших’; ‘поле’ (*wæl-feld*): *Hí on wælfelda plegodan* (Chr. 937) — ‘Они резвились на поле павших’; ‘луг’ (*wæl-wang*): *Ðær wæs secg manig on ðam wælwange* — ‘Там было много мужей на лугу павших’; ‘место’ (*wæl-stów*): *on wælstówe wundum sweltan* (Byrht. Th. 140, 24) — ‘умереть от ран на месте сражения’.

б) Объекты, с которыми связана смерть: ‘огонь с.’ (*wæl-fýr*): *Beorges weard wearp wælfýre, wíde sprungon hilde leóman* (Beo. Th. 5157) — ‘Страж горы [дракон] изрыгнул огонь смерти, широко прыгали враждебные лучи’; ‘туман с.’ (*wæl-mist*): *Hreám wæs on ýðum, wæter wærna ful, wælmist ástáh* (Cd. Th. 206, 12) — ‘Крик был на волнах, вода полна оружия, туман над павшими поднялся’; ‘испарения с.’ (*wæl-réc*): *Wód ða þurh ðone wælréc* (B. 2661) — ‘Туда поспешил он сквозь чад смерти’; ‘волк с.’ (*wæl-wulf*): *Wælwulfas bánhringas ábrecaþ þóhton, tólýsan líc and sáwle* (Andr. Kmb. 297) — ‘Волки павших

‘лежать на поле боя’, ‘ехать’: *ða férde hé tó ðam wæle his líc sécende* (II. 358, 6) — ‘тогда он поехал к месту сражения искать его тело’, ‘падать’: *sume on wæl crungon* (Beo. Th. 2231) — ‘некоторые пали на поле боя’.

[о людоедах] собирались сломать шею, отделить тело от души'; 'пес с.' (*wæl-hwelp*): *Ic mé siþþan ne þearf wælhwelpe wīg wiht onsittan* (Exon. Th. 397, 21) — 'Я [барсук] потом [попав в нору] не боялся нападения пса [приносящего] смерть'; 'кровь с.' (*wæl-dreór*): *wæter wældreóre fág* (B. 1631) — 'вода, окрашенная кровью павших'; 'гость с.': *wæl-gæst* (B. 1995) о Гренделе; 'добыча с.': *wæl-reáf* [manubium] (Txs. 77, 1277); 'руна с.' (*wæl-not*): *áwritaþ hié on his wærne wælnota heár, bealwe bócstafas* (Salm. Kmbl. 324) — 'они вырезали на его оружии много знаков смерти, вредоносных букв'; 'тайна с.' (*wæl-rín*): *Fyrdleóð ágól wulf on walde, wælríne ne máð* (Elen. Kmbl. 56) — 'Боевую песню запел волк в лесу, провозглашая кровопролитие [павших тайную судьбу]'.
 с) Каузаторы смерти: 'смерть' (*wæl-deáþ*): *Hie wæaldeáþ fornam* (Beo. Th. 1395) — 'Его забрала смерть [от рук Гренделя]'; 'вражда с.' (*wæl-fáehþ*): *Hé wælfáehða dæl, sæcca gesette* (Beo. Th. 4061) — 'Он устроил смерти вражду, раздор', (*wæl-niþ*): *Ðæt ys sió fáehða, and se feóndscipe, wælnið wera* (Beo. Th. 5992) — 'Это неприязнь и вражда, и смерти ненависть людей'; 'нападение с.' (*wæl-ræs*): *Mé ðone wælræs wine Scyldinga leánode manegum máðmum* (Beo. Th. 4211) — 'Друг Скилдингов заплатил мне многими сокровищами за это нападение смерти', (*wæl-hlem* [m]): *Hune Wulf wærne geræhte, ðæt him for swenge swát ædrum sprong...*; *ac forgeald hé hraðe wælhlem ðone* (Beo. Th. 5931) — 'Вульф достиг его своим оружием... а он сразу же отплатил за нападение смерти'; 'войско с.' (*wæl-here*): *Fóron tósomne wráðe wælherigas* (Cd. Th. 119) — 'Съезжались в гнев войска смерти'; 'сила с.' (*wæl-cræft*): *Donne mín hláford wile láfe þicgan ðara ðe hé of lífe hét wælcraef[tum] áwtecan* (Exon. Th. 498, 11) — 'Тогда мой повелитель захотел получить останки тех, кого он приказал убить силами, [приносящими] смерть'; 'объятия с.' (*wæl-fæðm*): *Brim wælfæðmum sweop, fæge crungon* (Cd. Th. 208, 9) — 'Море билось объятьями смерти, обреченные падали'; 'боль с.' (*wæl-cwealm*): *Récas stígaþ ofer hrófum...* *wælcwealm wera* (Exon. Th. 381, 8) — 'Дым поднимается над крышами... смерти мучение для людей'; 'узы с.' (*wæl-bend*): *wælbende handgewriþene* (Beo. Th. 3876) — 'узы смерти, соединенные руками [т. е. смерть от рук противника]',

(*wæl-clam[m]*): *Forgif mé mennen ðe ðu áhreddest wega wæl-clomtum* (Cd. Th. 128, 17) — 'Дай мне служанку, которую ты освободил от оков смерти, [угрожавших] людям'; 'удар с.' (*wæl-sweng*): *æfter wælswege* (Cd. Th. 60, 25) — 'после удара смерти [об ударе, убившем Авеля]'; копье (*wæl-gár*): *Ðær wæs heard plega, wælgára wrixl, wígsyrm micel* (Cd. Th. 120, 5) — 'Там была жестокая битва, смешение копий смерти, великий шум', *wæl-sceaft* 'древко (копья), приносящее смерть' (B. 398), (*wæl-spere*): *Syx smiðas sætan wælspera worhtan* (Lchdm. III. 52, 31) — 'Шесть кузнецов сидели, ковали копья смерти'; 'меч с.' (*wæl-seax*): *Hé wælseaxe gebræd, ðæt hé on byrnan wæg* (Beo. Th. 5400) — 'Он вынул меч смерти, который он носил на кольчуге'; 'стрела с.' (*wæl-stræþ*): *Báð se ðe sceolde endedógor áwrecen wælstræþum* (Exon. Th. 179, 11) — 'Он ожидал своего последнего часа, изгоняемый стрелами смерти'; 'поток с.' (*wæl-stream*): *Donne wælstreamas werodum swelgaþ, sceaðum scyldfullum* (Cd. Th. 78, 30) — 'Тогда смерти потоки [о всемирном потопе] людей грешных поглощают'; 'дождь с.' (*wæl-regn*): *lc... sígan læte wællregn ufan wíðre eorðan... and mid wæg-þreáte eall ácwellan* (Cd. Th. 81, 24) — 'Я... велю хлынуть дождю смерти на широкую землю... и всех погубить водами [о всемирном потопе]'.

d) Атрибуты смерти: 'холодный' (*wæl-ceald*): *Hé him helle gescóþ, wælcealde wíc* (Cd. Th. 20, 28) — 'Он им создал преисподнюю, смерти холодное жилище'; 'слабый' (*wæl-bleát*): *benne, wunde wæbleáte* (B. 2725) — 'раны, [вызывающие] смерти слабость'; 'враждебный' (*wæl-fáh*): *wælfágne winter* (B. 1128) — 'зима [как] смерть враждебная'; 'жестокий' (*wæl-grim[m]*): *wæl-grim, unhere* 'funestus, crudelis, perniciosus' (Wrt. Voc. II, 151, 63); *wæl-hreow* 'crudelis' (Alfc. Gr. 9, 28); 'готовый' (*wæl-fús*): *Him wæs geómor sefa, wæfre and wælfús, wurd ungemete neáh, se sceolde sécean sawle hord, sundur gedáelan líf wið líce* (Beo. Th. 4831) — 'У него был печальный дух, слабый и готовый к смерти, судьба [т. е. смерть] необыкновенно близка, которая искала сокровище души, чтобы отделить жизнь от тела'; 'жадный' (*wæl-gífre*): *deað, wiga wælgífre* (Exon. Th. 231, 8) — 'смерть, воин, жадный до павших', *wæl-grædig* (Andr. Kmbl. 269; эпитет канныбалов).

е) Предикаты смерти: 'выбирать': *wæl-ceásiga* 'павших выбирающий' [о вороне] (Exod. 164), *wæl-cyrge* (*wæl-cyrge* 'Bellona' (94, 15: 12, 12), *uualcyrge* 'Eurynis' (107, 43), *wæl-cyrige* 'Allecto' (5, 72); 'разрывать': (*wæl-slítende*): on helle mid deóflum and mid dracum and mid *wælslítendum* wyrgmum (241, 12) — 'в преисподней с дьяволами, драконами и разрывающими павших змеями'.

10) 'Быть неподвижным': др.-англ. *steorfan* 'умирать'⁹, др.-фриз. *sterva*, др.-сакс. *sterban*, др.-в.-нем. *sterban*; др.-англ. *steorfa* 'умирание, падаль', др.-сакс., др.-в.-нем. *sterbo* 'чума, смерть'; др.-исл. *starfa* 'напрягаться, уставать, работать (до изнеможения)', нов.-норв. диал. *starva* 'умирать от холода, замерзать', др.-исл. *stjarfi* 'столбняк', *stjarfr* 'тугоуздый' [Holt-hausen 1963: 320] < и.-е. **sterbh-* < **ster-*, **sterə-*, *(s)*trē-* 'быть неподвижным' (ср.-ирл. *ussarb* 'смерть' < **ud-sterbhā*) [IEW: 1022].

11) 'Быть враждебным': др.-исл. *feigr* (сущ.) 'смерть', (прилаг.) 'расположенный к смерти', *feigð* 'предстоящая смерть' (< герм. **faigiþō*), др.-англ. *fæge*¹⁰, др.-фриз. *fāch*, *fāi*, др.-сакс. *fēg(i)*, др.-в.-нем. *feigi* 'близкий смерти' [Vries 1977: 115] < и. е. **reiĝ-*², **reik-* 'быть враждебно настроенным' (др.-англ. *fæh-þ(u)* 'вражда', *ā-fēhjan* 'относиться враждебно', др.-в.-нем. *fēhida* 'ненависть, спор', др.-инд. *riśina-* 'злой', *riśācā-* 'демон', лит. *riktas* 'злой, гневный', *pikūlas* 'черт') [IEW: 795].

⁹ Значение древнеанглийской лексемы и ее производных удостоверяют контексты: *steruyn*, idem quod *deuyn* (Prompt. Parv. 74, 2) — 'steruyn, то есть умирают'; *Hi sturfe hungre* (O. E. Homl. I. 233, 5) — 'Он умер от голода'; *Gif hit geweorðe ðæt folce mislimpe þurh here oðþon hungor, þurh stric oððe steorfan* (L. I. P. 18) — 'Если на народ обрушатся войско, голод, мор или смерть'.

¹⁰ Древнеанглийские контексты недвусмысленно свидетельствуют о вхождении *fæge* 'предопределенный, сужденный; propeгæ mortī devotus, cui mors imminet; мертвый': *Wyrd ne meahste in fægum leng feorg gehealdan* (Exon. 48a) — 'Судьба не могла дольше сохранить жизнь осужденным'; *Fæge swulton on geofene* (Andr. Kmbl. 3059) — 'Приговоренные [судьбой] погибли в океане'; *to dælan werum to wiste fæges flæschoman* (Andr. Kmbl. 307) — 'разделить тела павших людям в пищу'.

* * *

Завершая анализ древнегерманских номинаций смерти, можно сделать некоторые выводы, касающиеся как особенностей функционирования рассматриваемых лексем в тексте, их сочетаемости с определенными семантическими группами слов, так и их внутренней формы.

Прежде всего следует отметить различную градацию признака 'открытость/закрытость' как одну из характеристик внутренней формы обозначений смерти. На этой шкале можно выделить несколько вариантов в зависимости от степени завуалированности принципа наименования исследуемых понятий. В о - п е р в ы х, обнаружены примеры, в которых внутренняя форма и лексическое значение тождественны, т. е. процедура семантической реконструкции оказывается излишней. Имеются в виду ситуации, когда в н е с к о л ь к и х древнегерманских языках представлены по крайней мере две лексемы, принадлежащие семантической сфере умирания. Ср., напр., др.-англ. *full*, др.-исл. *fall* 'падение, смерть' при др.-англ. *feallan*, др.-исл. *falla* 'падать; умирать'; гот. *swulta-wairþja* 'смерти предназначенный', крым.-гот. *schuualth*, др.-англ. *swult* 'смерть'; гот. *gaswiltan*, др.-англ. *sweltan* 'умирать', др.-исл. *svelta* 'умирать (от голода, истощения)' — др.-исл. *svćela* 'густой дым', 'дымиться', др.-в.-нем. *swelzan* 'сгорать', др.-англ. *swelan* 'гореть', *swol* 'горение, жара', ср.-англ. *swelte* 'умирать; томиться от жары' [Lehmann 1986: 336] < и.-е. **swel-* 'гореть, тлеть' [IEW: 1045] или гот. *daufus*, др.-исл. *daufi*, др.-англ. *dēaf*, др.-фриз. *dāth*, др.-сакс. *dōð*, др.-в.-нем. *tōd* 'смерть', др.-исл. *deyja*, др.-сакс. *dōjan*, др.-в.-нем. *toiuwen* 'умирать' [Lehmann: 1986: 89—90; 93] < и.-е. **dheu-* 'исчезать, умирать, терять сознание' (др.-англ. *dwīnan* 'убывать, исчезать', др.-исл. *dvína*; *dwōescan* 'гаснуть' [IEW: 239; 260—261]. Особый вид образуют примеры, в которых семантика умирания актуальна лишь для о д н о г о древнегерманского языка, а родственный глагол, эксплицирующий семантическую мотивировку, фигурирует в других языках. Например, значение 'смерть' отмечено только для др.-исл. *hel*, а в остальных древнегерманских языках функционируют обозначения иного мира (гот. *halja*, др.-англ. *hell*, др.-фриз. *helle, hille*, др.-сакс. *hellia*,

др.-в.-нем. *hella* 'преисподняя') и глагол 'прятать' (др.-англ., др.-сакс., др.-в.-нем. *helan*, др.-фриз. *hela*).

Модификацией данного типа можно считать наличие в одном древнегерманском языке системы терминов погребального ритуала, в то время как в других древнегерманских языках либо зафиксировано нейтральное значение, либо погребальная терминология предельно редуцирована. Ср. др.-исл. *líða* 'идти, ехать; умирать; проходить', *leiða* 'вести, сопровождать; хоронить', *leiði* 'путь; могила', ср.-в.-нем. *bileite*, *lichleite* 'погребение' на фоне гот. *ga-leiþan* 'приходить, идти', др.-англ. *līðan* 'идти, путешествовать', др.-сакс. *līthan*, *līðan*, др.-в.-нем. *līdan* 'идти, проходить'. Специальные разыскания позволяют констатировать, что герм. **līþan* 'идти' и каузатив **laiþjan* кодируют определенный вид движения, а именно — перемещение по морю, и отражают древнегерманские представления о погребальном ритуале, осуществляемом на корабле [Markey 1974].

К рассматриваемому разряду примыкают примеры, в которых значение 'смерть' представлено только в одном языке, ср., в частности, др.-англ. *sīð* 'ход, движение, путешествие; уход, смерть; путь; судьба', *sīðian* 'отправляться в путь, уходить, умирать' и гот. *sinþs* 'время, путь', др.-исл. *sinni* 'время', др.-сакс. *sīð*, др.-фриз. *sīth*, др.-в.-нем. *sint*, *sind* 'путь'; др.-исл. *sinna*, др.-англ. *sīþian*, др.-сакс. *sīðon*, др.-в.-нем. *sindon* 'идти, путешествовать'. Попутно обратим внимание на тот факт, что, как правило, в первом случае идея смерти реализуется и на индоевропейском уровне, а во втором подобные ассоциации отсутствуют: др.-исл. *líða* 'идти, ехать; умирать; проходить' < и.-е. **leit(h)-* 'уходить, умирать' (тох. А *lit-* 'проходить', авест. *-raēθ* 'умиравать', др.-гр. *λοίτη* 'погребение' [IEW: 672]; др.-англ. *sīð* 'ход, движение, путешествие; уход, смерть; путь; судьба' < и.-е. **sent-* 'идти' [IEW: 908].

Последнюю разновидность рассматриваемой модели можно продемонстрировать при помощи др.-англ. *hryre* 'падение, разрушение; смерть', *hreosan* 'падать, погружаться; распадаться, низвергаться', когда очевидную принадлежность к сфере умирания можно констатировать для существительного, а для глагола она выражена имплицитно.

В
мотив
лексик
рекон
мучен
'умир
вать'
др.-в
1977
смерт
глаго
фарер
др.-в
рия'
дунья
др.-с
убива
восхо
ских
tjan,
quist
'тере
[Leh
479—
логии
ся к
гот. *f*
ких я
С
нии э
ми сп
номин
виров
роват
выше,
ваты
павши
отсут

Во-вторых, возможны ситуации, когда семантические мотивировки не лежат на поверхности. Они отличаются от лексических значений и нуждаются в процедуре семантической реконструкции. Ср., напр., др.-англ. *swælt* 'смерть, убийство; мучение, боль; чума', *swalu* 'убийство, разрушение', *swelan* 'умирать', *swellan* 'убивать', *swielman* 'мучать, разрушать, убивать'; др.-сакс. *quellian*, др.-в.-нем. *quellen* 'убивать'; др.-сакс., др.-в.-нем. *quelan* 'умирать' [Holthausen 1963: 64—65; Vries 1977: 337] < и.-е. **g^hel-* 1 'колоть', 2 'колющая боль, мучение, смерть' (в германских языках отсутствует соответствующий глагол 'колоть'); др.-исл. *valr* 'павший на поле боя', нов.-исл., фарер. *valur*; др.-англ. *wæl* 'павшие; место сражения', др.-сакс., др.-в.-нем. *walfeld* 'поле сражения', др.-исл. *val-kyria* 'валькирия' ('павших выбирающая'), др.-англ. *wæl-cyryge* 'эриния, колдунья', др.-в.-нем. *wiul* 'поражение, порча, чума', др.-англ., др.-сакс. *wōl* 'чума' [Vries 1977: 642] < и.-е. **uel-*⁸ 'разрывать, убивать; поле боя; павшие на поле боя' [IEW: 1144] (глаголы, восходящие к данному и.-е. корню, не представлены в германских языках) или гот. *fra-qvistnan* 'ἀπόληται, погибать', *qvistjan*, *fra-qvistjan* 'разрушать, подвергать мучениям', др.-в.-нем. *quist* 'мучение', дат. диал. *quisten* 'давить', ср.-нидерл. *quisten* 'тереть', *fir-quisten* 'разрушать', др.-англ. *āswencan* 'мучить' [Lehmann 1986: 277] < и.-е. **g^hes-* 'гасить, тушить' [IEW: 479—480]. Впрочем, если отдать предпочтение другой этимологии, в соответствии с которой германские лексемы возводятся к и.-е. **g^heyə-* 'оказывать давление, нажимать' [IEW: 470], гот. *fra-qistnan* и родственные слова в других древнегерманских языках требуют иной трактовки.

Семантические мотивировки лексем, выявленные на основании этимологических данных, могут верифицироваться и иными способами. В частности, надежность установления принципа номинации значительно возрастает, если семантическая мотивировка актуализируется в тексте. Достаточно проиллюстрировать этот тезис на конкретных примерах. Как упоминалось выше, др.-исл. *valr* 'мертвый, павший на поле боя' и его дериваты возводятся к и.-е. **uel-*⁸ 'разрывать, убивать; поле боя; павшие на поле боя' [IEW: 1144]. Лакуна, возникающая из-за отсутствия в древнегерманских языках глагола, восходящего

к данному и.-е. корню, может быть заполнена наличием сочетаний германских производных и.-е. **uel-*⁸ с глаголом 'рвать, разрывать', ср., напр., (241, 12): *on helle mid deóflum and mid dracum and mid wæslitendum wurtum* — 'в преисподней с дьяволами, драконами и разрывающими павших змеями'.

Дополнительным источником правильности семантических реконструкций является типологическое сходство. Если принцип номинации какого-либо обозначения смерти воплощается в синтаксической сочетаемости другого обозначения смерти, вполне правомерно считать, что факты диахронии находят подтверждение на уровне синхронии. Приведем пример, подтверждающий это положение: семантическую мотивировку 'падать', представленную в др.-англ. *hryre*, поддерживает глагол 'падать' (др.-англ. *feallan*), ср. *feollon on hryre* (Hom. Th. II. 8, 31). Тот же самый предикат встречается и в сочетании с др.-англ. *wæl* 'павшие; место сражения': *Wæl feol on eorðan* (Byrht. Th. 135, 31) — 'Смерть пала на землю'; *sume on wæl crungon* (Beo. Th. 2231) — 'некоторые пали на поле боя'. Трактовка умирания как горения, сгорания в крым.-гот. *schuualth*, др.-англ. *swylt* 'смерть', гот. *ga-swiltan*, др.-англ. *sweltan* 'умирать', др.-исл. *svelta* 'умирать (от голода, истощения)' становится возможной не только благодаря функционированию древнегерманских лексем с соответствующей семантикой — др.-исл. *svœla* 'густой дым', 'дымиться', др.-в.-нем. *swelzan* 'сгорать', др.-англ. *swelan* 'гореть', *swol* 'горение, жара', ср.-англ. *swelte* 'умирать; томиться от жары' [Lehmann 1986: 336] — или их восхождению к и.-е. **swel-* 'гореть, тлеть' [IEW: 1045], но и из-за представлений о горячей смерти (Ðú wást cwealm hátne in helle (2374) — 'Ты знал горячую смерть в аду'), о горении души (Hreðer innan born, afýsed on forþsiþ (Exon. 46b) — 'Душа сгорала, спешащая в [последний] путь') или об огне смерти (Beorges weard wearp wælfýre, wíde sprungon hilde leóman (Beo. Th. 5157) — 'Страж горы [дракон] изрыгнул огонь смерти, широко прыгали враждебные лучи').

В отдельных случаях для восстановления концепта смерти в его первоначальном виде оказывается недостаточно информации, извлекаемой из германского материала, и приходится прибегать к сведениям, почерпнутым из других индоевропейских

язык
'смер
руше
разр
вать
64—
боль
ные
смер
'уби
И
'сме
тель
доев
меж
раст
нуре
И
ких
г и н
неск
ти: д
ству
чени
и.-е.
стви
др.-и
851]
*krei
(при
'быт
негер
ных
П
можн
ных к
ющих
daufi

языков. Например, внутреннюю форму др.-англ. *swealm* 'смерть, убийство; мучение, боль; чума', *swalu* 'убийство, разрушение', *swelan* 'умирать', *swellan* 'убивать', *swielman* 'мучать, разрушать, убивать'; др.-сакс. *quellian*, др.-в.-нем. *quellen* 'убивать'; др.-сакс., др.-в.-нем. *quelan* 'умирать' [Holthausen 1963: 64—65; Vries 1977: 337] < и.-е. **g^hel-* 1 'колоть', 2 'колющая боль, мучение, смерть' проясняют прежде всего балтийские данные — лит. *gelti* 'колоть, болеть', *gelà* 'боль', *gālas* 'конец, смерть', *Giltinė*, др.-прусс. *gallan* (вин. п.) 'смерть', *gallintwei* 'убивать', *gulsennin* (вин. п.).

Иногда для реконструкции семантического комплекса 'смерть', 'умирание' требуется обращение к анализу значительного по объему материала, зафиксированного в ряде индоевропейских языков, ср. установление генетической связи между **mer-⁴* 'умирать', **mer-²* и **mer-³*, обозначающих возрастание или убывание световой энергии, а также **mer-⁵* 'изнурение', 'лишение', 'похищение' [Топоров 1990].

Исследуя принципы номинации смерти в древнегерманских языках, нельзя не коснуться вопроса о степени их оригинальности. Собранный материал позволяет выделить несколько специфически германских обозначений смерти: др.-исл. *hel* < и.-е. **kel-* 'прятать' [IEW: 553] (от соответствующих индоевропейских корней не зафиксировано обозначений умирания в других языках); др.-англ. *swylt* 'смерть' < и.-е. **suel-* 'гореть, тлеть' [IEW: 1045]; др.-англ. *sīð* 'путешествие, смерть' < и.-е. **sent-* 'идти' [IEW: 908]; др.-англ. *fyll*, др.-исл. *fall* 'падение, смерть' < и.-е. **phol-* 'падать' [IEW: 851]; др.-англ. *hryre* 'падение, разрушение; смерть' < и.-е. **kreu-²* 'падать' [IEW: 622]; др.-исл. *feigr* (сущ.) 'смерть', (прилаг.) 'расположенный к смерти' < и.-е. **reig⁻²*, **reik-* 'быть враждебно настроенным' [IEW: 795]. Остальные древнегерманские номинации смерти имеют соответствия в различных индоевропейских ареалах.

По продуктивности функционирования обозначений смерти можно предложить несколько вариантов: использование типичных корней с первичным значением 'смерть', 'умирать', поддающихся уточнению смысла на индоевропейском уровне (гот. *daufus* 'смерть' < и.-е. **dheu-⁴* 'исчезать', 'умирать' (арм. *di*,

род. п. *dioy* 'мертвец', др.-ирл. *dīth* (**dhuītu-*) 'конец, смерть', хет. *dandukessar* 'смертность' [IEW: 239, 260—261, 415]; др.-в.-нем. *mord* 'смерть' < и.-е. **mer-*⁴ 'умирать' (др.-инд. *mriyáte*, авест. *miryeite*, др.-гр. ἔμωρτεν ἄλἐθανεν (Гесиод) 'умер', лат. *morior*, лит. *mīrti*, ст.-слав. **МРЕТИ**, арм. *meranim*, хет. *mer-* 'умирать, исчезать'; **m̥t̥-tis* 'смерть': др.-инд. *m̥tis*, авест. *m̥r̥atiš*, лат. *mors*, *mortis*, лит. *mirtis*, ст.-слав. **СЪ-МРЬТЬ**); др.-исл. *líða* 'идти, ехать; умирать; проходить' < и.-е. **leit(h)-* 'уходить, умирать' (тох. *A lit-* 'проходить', авест. *-raēθ* 'умирать', др.-гр. *λοίτη* 'погребение' [IEW: 672]; др.-англ. *swealm* 'смерть, убийство; мучение, боль; чума' < и.-е. **g^hel-* 1 'колоть', 2 'колющая боль, мучение, смерть'; лит. *gālas* 'конец, смерть', др.-прусс. *gallan* (вин. п.) 'смерть', *gallintwei* 'убивать', *gulsennin* (вин. п.), русск. диал. жалъ 'гроб, кладбище', др.-ирл. *at-balim* 'умираю', кимр. *ballu*; лат. *vallessit* 'perierit' (?) [IEW: 690]; др.-исл. *valr* 'павший на поле боя' < и.-е. **uel-*⁸ 'разрывать, убивать; поле боя; павшие на поле боя' (лит. *velỹs* 'мертвый', *vēlēs*, *vēl~ēs* 'духи умерших', лтш. *veli*; ц.-слав. **ВА-ЛЯВА** 'поле сражения', тох. *A wāl* 'умирать', *walu* 'смерть' и др. [IEW: 1144]); обслуживание другими корнями сферы смерти, т. е. их вторичное употребление (гот. *fra-quistnan* 'ἀπόλῃται, погибать' < и.-е. **g^hes-* 'гасить, тушить'; др.-ирл. *bás* 'смерть' [IEW: 479—480]; др.-англ. *steorfan* 'умирать' < и.-е. **sterbh-* < **ster-*, **sterə-*, *(*s*)*trē-* 'быть неподвижным' (ср.-ирл. *ussarb* 'смерть' < **ud-sterbhā*) [IEW: 1022]. Особого внимания заслуживают случаи, когда наряду с обозначениями смерти зафиксированы и их персонификации. Ср. др.-исл. *Hel*, хозяйку преисподней (др.-исл. *hel*), лат. *Morta* (< *mors* 'смерть'), одну из парок, наделяющих людей судьбой, др.-ирл. *mor-rīgain* 'lamia', букв. 'правительница духов', др.-исл., др.-в.-нем. *tara*, др.-англ. *tare* 'женское существо сверхъестественной природы, садящееся ночью на грудь спящему и душащее его' (ср. нем. *Mahr* 'кошмар'), слав. *мора*, *мара*, *Марена* 'злой дух, воплощающий смерть' [IEW: 735]), лит. *Giltinė*, богиню смерти, лит. *vēlēs* 'духи умерших'.

В целом можно утверждать, что древнегерманские номинации смерти приблизительно в равном соотношении продолжают индоевропейские принципы обозначения и вырабатывают

самостоятельные способы наименования понятий из интересующей нас области, правда, находясь в русле индоевропейской традиции, т. е. используя те же семантические мотивировки на другом лексическом материале.

Обсудив проблемы, касающиеся локализации древнегерманских наименований смерти на определенном уровне — в синхронии или диахронии, обратимся к их с о д е р ж а т е л ь н о м у аспекту. Рассматриваемый материал убедительно свидетельствует о том, что при номинации понятий, обозначающих умирание, доминирует идея исчезновения (ср. гот. *daufus*, др.-исл. *daufi*, др.-англ. *dēaf*, др.-фриз. *dāth*, др.-сакс. *dōð*, др.-в.-нем. *tōd* 'смерть'; гот. *dauf̃s*, др.-исл. *dauf̃r*, др.-англ. *dēad*, др.-фриз. *dōd*, др.-сакс. *dōd*, др.-в.-нем. *tōt* 'мертвый'; гот. **diwan*, др.-исл. *deuja*, др.-сакс. *dōjan*, др.-в.-нем. *touwen* 'умирать'; [Lehmann 1986: 89—90; 93] < и.-е. **dheu-* 'исчезать, умирать, терять сознание': др.-англ. *dwīnan* 'убывать, исчезать', др.-исл. *dvína*; *dwœscan* 'гаснуть' [IEW: 239; 260—261; 415]). Другие семантические мотивировки реализуют различные варианты этого концепта, который используется в нескольких кодах, прежде всего в и з у а л ь н о м (ср. 'темнеть, меркнуть' в др.-исл., др.-англ. *mor̃*, др.-фриз. *morth*, др.-сакс. *morð*, др.-в.-нем. *mord* 'смерть' (< 'убийство'); гот. **maur̃þrian*, др.-исл. *myrða*, др.-англ. *formyrþran*, др.-фриз. *morthia* 'убивать' < **mer-*⁴ 'умирать', родственного **mer-*² и **mer-*³, обозначающих пульсацию световой энергии; 'гаснуть' в гот. *fra-qvistnan* 'ἀπὸ ληταί, погибать' < и.-е. **g^hes-* 'гасить, тушить' [IEW: 479—480]; 'сгорать' в гот. *swulta-wairþja* 'смерти предназначенный', крым.-гот. *schuualth*, др.-англ. *swult* 'смерть'; гот. *ga-swiltan*, др.-англ. *sweltan* 'умирать', др.-исл. *svelta* 'умирать (от голода, истощения)'; *svœla* 'густой дым', 'дымиться', др.-в.-нем. *swelzan* 'сгорать', др.-англ. *swelan* 'гореть', *swol* 'горение, жара', ср.-англ. *swelte* 'умирать; томиться от жары' [Lehmann 1986: 336] < и.-е. **suel-* 'гореть, тлеть' [IEW: 1045]; 'уходить' (< 'исчезать из поля зрения') в др.-исл. *líða* 'идти, ехать; умирать; проходить', *leiða* 'вести, сопровождать; хоронить', *leiði* 'путь; могила', ср.-в.-нем. *bileite*, *lichleite* 'погребение'; [Vries 1977: 354] < и.-е. **leit(h)-* 'уходить, умирать' [IEW: 672] < и.-е. **lei-* 'уменьшаться, исчезать' [IEW: 661; Lehmann 1986: 5—

6]; 'прятать' (< 'делать невидимым') в др.-исл. *hel* 'смерть; царство смерти; богиня смерти', нов.-исл., фарер., датск., др.-швед. *hel*; гот. *halja*, др.-англ. *hell*, др.-фриз. *helle, hille*, др.-сакс. *hellia*, др.-в.-нем. *hella* 'преисподняя'; др.-англ., др.-сакс., др.-в.-нем. *helan*, др.-фриз. *hela* 'скрывать' < и.-е. **kel-* 'прятать' [IEW: 553]). Представления о смерти как исчезновении воплощаются также в сфере обоняния и слуха (ср. генетически связанный с и.-е. **dheu-*² 'исчезать, умирать' **dheu-*⁴ 'рассеиваться', 'разноситься', 'испускать', 'пахнуть' [Топоров 1990: 53]).

Модификацией идеи и с ч е з н о в е н и я можно считать представления о материальном распаде, расчленении, процессе деформации вещества, при котором оно прекращает свое существование. Ср. семантические мотивировки 'падать' в др.-англ. *full*, др.-исл. *fall* 'падение, смерть', др.-англ. *feallan*, др.-исл. *falla* 'падать; умирать'; др.-фриз. *falla*, др.-сакс., др.-в.-нем. *fallan* 'падать; погибать' [Holthausen 1963: 99] < и.-е. **phol-* 'падать' [IEW: 851]; др.-англ. *hryre* 'падение, разрушение; смерть', *hreosan* 'падать, погружаться; распадаться, низвергаться' < и.-е. **kreu-*² 'падать' [IEW: 622]; 'рвать' в др.-исл. *valr* 'павший на поле боя', нов.-исл., фарер. *valur*; др.-англ. *wæl* 'павшие; место сражения' < и.-е. **uel-*⁸ 'разрывать, убивать; поле боя; павшие на поле боя' [IEW: 1144], 'колоть' в др.-англ. *cwealm* 'смерть, убийство; мучение, боль; чума', *cwalu* 'убийство, разрушение', *swelan* 'умирать', *swellan* 'убивать', *cwielman* 'мучать, разрушать, убивать', др.-сакс., др.-в.-нем. *quelan* 'умирать' [Holthausen 1963: 64—65; Vries 1977: 337] < и.-е. **g^hel-*¹ 'колоть', ² 'колющая боль, мучение, смерть' [IEW: 690] и 'быть неподвижным' в др.-англ. *steorfan* 'умирать', др.-фриз. *sterva*, др.-сакс. *sterban*, др.-в.-нем. *sterban* < и.-е. **sterbh-* < **ster-*, **sterə-*, *(s)*trē-* 'быть неподвижным' [IEW: 1022]. Смерть воспринимается как противоположность жизни, ср. оппозицию 'лишенный движения, неподвижный' (= 'смерть': др.-англ. *steorfan* и др.) — 'обладающий движением' (= 'жизнь'), как враждебная сила (др.-исл. *feigr* (сущ.) 'смерть', (прилаг.) 'расположенный к смерти', *feigð* 'предстоящая смерть', др.-англ. *fæge*, др.-фриз. *fāch, fāi*, др.-сакс. *fēg(i)*, др.-в.-нем. *feigi* 'близкий смерти' < и.-е. **reiĝ-*², **reik-* 'быть враждебно настроенным' [IEW: 795]), которую приносят извне (ср. *cwealm-bære*

'mortiferus' (Hom. Th. II. 158, 17); *dauð-færandi* (Greg. 14); *deaþ-berende* 'mortifer' (Exon. 45a), делают (ср.: ...*morþ ðe ðær gedón wæs* (Ælfc. T. Gm. 21, 15) — '...смерть, которая была сделана') и которая отнимает жизнь (ср.: *Ealle swylt fornam* (Andr. Kmbl. 1988) — 'Всех отняла смерть'; *sunu deað fornam, / wīg-hete Wedra* (B. 2119—2120) — 'сына смерть отняла, / боевая ненависть гаутов').

Многочисленные контексты предоставляют сведения о смерти как в р а ж д е б н о й силе, переосмысливаемой как зло в рамках христианской традиции. Приведем несколько примеров. Ср., в частности, 'зло смерти': *morþ-bealu* (B. 136), *bealo-cwealm* (B. 2265), *cwealm-bealu* (B. 1940); 'вражду смерти': *wælfæhþ* (Beo. Th. 4061), *deaþ-fæge* (B. 850).

Уделив внимание анализу с о д е р ж а н и я древнегерманских номинаций смерти, уместно остановиться и на их ф о р м е. Особого упоминания заслуживают композиты, в которых оба компонента обозначают смерть, например, *deaþ-cwealm* (B. 1670), *ende-deaþ* (Cri. 1653), *swylt-deaþ* (Ps. Th. 55, 11), *wældaþ* (B. 695), *dauða-kvöl* (Mar.); *deaþ-cwalu* 'mortis dolor' (El. 766), *swylt-cwalu* (An. 156), *swylt-deaþ* (Ps. Th. 55, 11), *deaþ-cwealm* (B. 1670); *morþor-cwealm* (Exon. 91b); *wælcwealm* (Exon. Th. 381, 8), *wældaþ* (Beo. Th. 1395), *wælfæhþ* (Beo. Th. 4061). Разновидностью этого синтаксического типа, относящегося в соответствии с индийской грамматической традицией к двандва и объединяющего в своем составе копулятивные элементы, выраженные существительными, можно считать сочетания 'судьба' и 'смерть' (*dauða-dómr* (Sks. 736); *dauða-orð*, *dauða-yrðr* (Yt. 8); *deaþ-wyrda* 'fata' (Cot. 89)) или 'битва' и 'смерть' (*dauðastríð* [Cleasby 1957: 97], *gúþ-deaþ* (B. 2249), *beadu-cwealm* (An. 1704), поскольку и битва, и судьба отождествляются со смертью в пределах сложного слова как микротекста.

Модель 'смерть' и 'смерть', о которой идет речь, имеет параллели в виде сочетания глагола 'умирать' (/ 'убивать') с существительным 'смерть' (ср.: *He sceal deaþe sweltan* (L. Alf. 14, 15) — 'Он погибнет от смерти'; *Deaþe swylman* 'mortificare' (Ps. Spl. 108, 15)). Специфика рассматриваемых синтаксических конструкций заключается в том, что двандва крайне редко встречаются в древнегерманских языках: они насчитывают

всего несколько примеров и являются скорее исключениями на фоне других продуктивных словообразовательных типов. Кроме того, в тех немногочисленных двандва, которые находятся в распоряжении исследователей, встречаются слова, принадлежащие к одной семантической группе, как правило, к терминам родства (ср., в частности, др.-в.-нем. *sunu-fatarungo* 'сын и отец'); примеры сочетания синонимов отсутствуют (если не считать ономастического материала, где наблюдается «вторичный» расцвет двандва — причем не только *subst. & subst.*, но и *adj. & adj.* — объясняемый экстралингвистическими факторами, действующими в области тезоименитства, а именно стремлением объединить в ономастическом композите два положительных и часто дублирующих друг друга смысла, чтобы обеспечить носителю имени максимальное благополучие). Таким образом, положение с композитами из сферы умирания оказывается весьма необычным: оно противоречит в известной мере словообразовательным тенденциям древнегерманских языков. Однако если посмотреть на данную ситуацию в индоевропейской перспективе, маркированность двандва становится понятной. Ее можно интерпретировать как принадлежность к индоевропейскому поэтическому языку. В качестве типологических параллелей достаточно привлечь многочисленные примеры ведийского языка [Елизаренкова 1993: 163]. Иными словами, роль двандва, служащих для номинации понятий, обозначающих смерть в древнегерманских языках и представляющих собой реликты некоторых поэтических моделей, широко распространенных в архаичных поэтических текстах, трудно переоценить.

Подводя итоги изучению семантических мотивировок смерти в древнегерманских языках, нельзя не затронуть вопроса о соотношении данных языка и мифологии. Взаимодействие языка и мифа в избранной сфере проявляется, с одной стороны, в том, что языковые данные воспроизводят мифологические мотивы или отдельные мифологемы, и, с другой, в том, что миф апеллирует к смыслам, воплощенным в определенных лексемах. Таким образом, взаимодействие языка и мифа оказывается на редкость плодотворным.

Приведем некоторые примеры, подтверждающие эту гипотезу. Детальный анализ контекстов древнегерманских

обозначений умирания приводит к выводу о том, что смерть воспринималась как стихия, враждебная космосу, поэтому неслучайны ее атрибуты: 'неупорядоченная' (Hí ofersume unþinged deaþ (Ps. Th. 54, 14) — 'На них спустилась неупорядоченная смерть'), 'неизмеримая' (Ðær was ungemetlic wæl geslægen Norþhymbra (867) — 'Там была неизмеримая смерть павших нортумбрийцев'), 'темная' (Bið se deorca deað dryhtnes meahum / eadgum geendad (Phx. 499—500) — 'Будет темная смерть силой Господа / для блаженного кончена'), 'узкая' (Nis þær on þam londe laðgeniðla, / ne wor ne wracu, weatacen nan, / yldu ne utmðu ne se enga deað (Phx. 50—52) — 'Нет в стране той ни ненависти, ни мести, / ни злобы, ни слабости, ни слезной скорби, / ни старости, ни усталости, ни узкой смерти'), противопоставленные в рамках древнегерманской космогонической модели мира упорядоченности, измеримости (и соразмерности), свету и широте космизированной вселенной.

О сопричастности смерти хаосу свидетельствуют совпадения в описании эсхатологического кризиса (смерти мироздания) и в контекстуальных связях лексем, служащих для выражения понятия смерти в древнегерманских языках. Достаточно упомянуть фигурирование черного цвета, основного показателя надвигающейся катастрофы (ср. типичные эсхатологические контексты: ...and dwolma sweart (D. II. 106) — '...и черный хаос'; leg onetteð / blæc byrnende (D. I. 55—56) — 'пламя горит / черное, разгорающееся': swearta lig (Chr. III. 956) 'черное пламя', suart lōgna (Hel. 4367) 'черное пламя'; ...and seo sunne forswyrcoð on morgen (D. II. 108) — '...и солнце омрачится утром'; Eal bið eac upheofon sweart and gesworcen (D. II. 104) — 'И все верхнее небо почернеет и омрачится'; sunnon gisverkad... mid finistre... bifangan (Hel. 4311) — 'солнце помрачнеет... тьмой... охваченное'; māno... gisverkad, mid finistre uwerðad bifangan (Hel. 4311) — 'месяц... помрачнеет, тьмой будет охвачен'; sól ter sortna (Vsp. 57) — 'солнце почернеет') и 'черную смерть' (Hie tó hell sculon on ðone sweartan siþ (45, 27) — 'Они должны [поехать] в преисподнюю в черное путешествие') или мотив гибели мира от огня (экпюросис), типичный для древнегерманской эсхатологии, и образ 'огня смерти' (wihta gehwylce deáþlég nimeþ (Cri. 983) — 'все живое охватит

пламя смерти'; Beorges weard wearp *wælfýre* (Beo. Th. 5157) — 'Страж горы [дракон] изрыгнул огонь смерти'. Продолжая ряд аналогий, можно сопоставить «узы смерти» ('узы с.': *dauiða-bond* (Greg. 48); *dauiða-snara* 'западня (ловушка)' (Hom. 144); *wælbende handgewriþene* (Beo. Th. 3876) — 'узы смерти, соединенные руками [т. е. смерть от рук противника]'; *wælclo[m]*: *Forgif mé mennem ðe ðu áhreddest wega wælclo[m]* (Cd. Th. 128, 17) — 'Дай мне служанку, которую ты освободил от оков смерти, [угрожавших] людям') с оковами, в которых томятся хтонические чудовища, представляющие основную угрозу для космоса со стороны сил хаоса: *enn iotnar losnar* (Vsp. 47) — 'и великан вырвется'; *Naglfar losnar* (Vsp. 50) — 'Нагельфар [корабль мертвецов] вырвется'; *festr mun slitna, enn freki renna* (Vsp. 44) — 'оковы порвутся, и волк убежит'). Показательно, что смерть интерпретируется как социальная отверженность, отторжение от социальной общности (ср. *dauiða-útlegð* (Sturl. II. 2) на фоне др.-исл. *útlagr* 'изгнанник, лишенный социального статуса'). Заслуживает специального внимания и тот факт, что некоторые семантические мотивировки обозначений смерти, прежде всего 'падать', 'гореть', 'темнеть, становиться черным', представляют собой наиболее частотные предикаты эсхатологии (ср. некоторые примеры: *mano fallit* (Musp. 31) — 'падает месяц'; *sten fallid ti foldi* (Hel. 4282) — 'камень упадет на камень'; *eac swa þa duna / dreosað and hreosað* (D. II. 99—100) — 'и все холмы / упадут и свергнутся'; *brann all samad, sten endi erda* (Gen. 315) — 'горело все вместе, камень и земля'; *so inprinnant die perga* (Musp. 28) — 'так горят горы'; *suilizot lougiu der himil* (Musp. 30) — 'тлеет от пламени небо'; *prinnit mittilagart* (Musp. 30) — 'горит мир').

Сходство не ограничивается отдельными переключками, оно распространяется и на всю концепцию: «гибель богов» (др.-исл. *ragna røk*, букв. 'судьба богов') на языковом уровне подтверждается восприятием смерти как судьбы (*dauiða-dómr* (Sks. 736); *dauiða-orð*, *dauiða-yrðr* (Ýt. 8); *deáþ-wyrda* 'fata' (Cot. 89)), а также сочетанием 'смерть' и 'становиться' (*Mycel wæl gewearð... æt Wódnesbeorge* (Chr. 592) — 'Большая резня настала... у горы Водана'; *Gif open morþ weorþe ðæt man sý ámyrdred* (L.C. S. 57) — 'Если станет [случится] смерть, и будет убит

человек»; *Micel swealt wearþ ðæs folces* (Hom. Th. II. 122, 18) — 'Великая смерть стала у народа'). Как видим, языковые и мифологические факты вступают в тесный контакт, предоставляя новую информацию об объекте исследования и дополняя друг друга, мотивы, составляющие сюжетный каркас мифа, могут реализоваться в семантических мотивировках ключевых обозначений смерти.

Завершая обзор номинаций смерти в древнегерманских языках, отметим, что в семантических мотивировках понятий из рассматриваемой сферы доминирует идея исчезновения, реализующаяся в различных кодах: зрительном (наиболее часто), слуховом, обонятельном. Частная разновидность этого инвариантного значения отражается в представлениях о распаде, деформации материи вплоть до прекращения ее существования. В рамках древнегерманской мифопоэтической модели мира смерть противопоставляется жизни и ассоциируется с двумя некосмизированными состояниями вселенной — хаосом и эсхатологическим кризисом. Древнегерманская концепция смерти, реконструируемая на основании языковых данных, обнаруживает многочисленные совпадения с трактовкой смерти, известной из мифологии. Она отличается глубиной содержания, особой формой выражения, маркирующей ее принадлежность (в описанных выше ситуациях) к поэтическому языку, и имеет индоевропейские генетические и типологические аналогии.

ГЛАВА II МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ЛОКУСЫ ИНОГО МИРА У ДРЕВНИХ ГЕРМАНЦЕВ

Проблема локализации иного мира в древнегерманской модели мира может быть решена лишь при условии детального анализа всех находящихся в распоряжении исследователей источников. Таким образом, на передний план при описании локусов иного мира у древних германцев выступает корректное изучение памятников письменности, в которых зафиксированы интересующие нас данные, их тщательный отбор и интерпретация. Главную роль в реконструкции древнегерманских

представлений об ином мире несомненно играют древнеисландские тексты, отражающие мифопоэтическую модель мира и в значительной степени опирающихся на языческое мировоззрение, — поэтическая «Старшая Эдда» (рукописи Codex Regius, вторая половина XIII в., AM 748, начало XIV в., Hauksbók, начало XIV в.), содержащая песни мифологического и героического содержания, в течение длительного периода функционирующие в устной традиции, и прозаическая «Младшая Эдда», произведение Снорри Стурлусона, датируемое 1222—1225 гг. (рукописи Codex Regius 2367, 1325 г., Codex Wormianus, 1350 г., Codex Uppsaliensis II, 1300—1325 г., Codex Trajectinus 1374, 1600 г., AM 748, AM 748 II, AM 757, XIV в.) и состоящее из «Пролога», позднейшей интерполяции, «Видения Гюльви», изложения мифологических сведений, «Языка поэзии», поэтики скальдического искусства, и «Перечня размеров», иллюстрации метрических схем стиха. К числу наиболее дискуссионных проблем скандинавистики относятся как датировка «Старшей Эдды», варьирующая от V до XII вв., и ее локализация (либо в южной Германии, либо в Норвегии или Исландии), так и взаимоотношения обоих текстов, обнаруживающих некоторые расхождения, объясняемые утратой «Старшей Эддой» отдельных семантических элементов в ходе устной эволюции, использованием Снорри Стурлусоном несохранившихся источников, непониманием им определенных мест «Старшей Эдды», инновациями и пр. При анализе древнегерманской концепции иного мира учитываются и некоторые саги, в основном мифологического содержания. Древнеанглийские памятники репрезентируют знаменитый эпос — «Беовульф» (Codex Vitellius A XV, X в., 3182 строки) и поэма *Phoenix* (The Exeter Book, конец VIII — начало IX в., 677 строк), подразделяемая на две части (строки 1—380, парафраза *De Ave Phoenixe* Лактанция (ум. в 340 г.) и 381—677, строки, основанные на *Hexameron* Амвросия (т. V, гл. 79—80)), изображающая идеальный пространственно-временной комплекс (рай) и сжигание и возрождение птицы Феникс, христианская аллегория воскресения. Важными источниками при восстановлении древнегерманских представлений об ином мире являются свидетельства Иордана, представленные в его «Гетике» (имеется в виду этюд

о блаженной земле, в которую попали готы). Особую ценность этому источнику придает то обстоятельство, что это единственное указание на наличие интересующей нас темы в восточногерманском ареале, причем у Иордана фигурирует германское название этого места.

Перейдем к непосредственному описанию мифологических локусов иного мира у древних германцев. Предварительно отметим, что они представлены в виде определенного реестра, построенного по принципу идеографического словаря, т. е. в качестве словарной номинации фигурируют внутренние формы этих обозначений, а само описание выполнено единообразно, согласно общей структурно-семантической схеме, включающей указание семантики обоих компонентов (если речь идет о композите), их этимологии, индоевропейских параллелей, максимально полных контекстов, семантических мотивировок, дескрипций, фигурирующих в фрагментах текста, субъектов и объектов описания, локализации, атрибутов, предикатов, квантификаторов, квалификаторов и метафор. Такой подход способен обеспечить комплексный анализ материала и представить его не изолированно, а на фоне данных других индоевропейских мифопоэтических традиций.

На основании обзора перечисленных выше источников можно выделить следующие мифологические локусы иного мира у древних германцев:

Мертвых мир: *Val-höll* 'мертвых чертог' < др.-исл. *valr* 'мертвец, павший на поле боя', нов.-исл., фар. *valur*, др.-англ. *woel*, нов.-норв. *val-stad*, др.-сакс., др.-в.-нем. *wal* 'поле битвы' [Vries 1977: 642] < и.-е. **uel*-⁸ 'разрывать, убивать; поле боя; павшие на поле боя' [IEW: 1144] и др.-исл. *höll*, нов.-исл. *höll*, фарер. *høll*, нов.-норв., швед. *hall*, нов.-датск. *hal*, др.-англ. *heall*, др.-сакс., др.-в.-нем. *halla* [Vries 1977: 281] < и.-е. **kel*-⁴ 'прятать, скрывать', **koliā* 'укрытие' (др.-англ., др.-сакс., др.-в.-нем. *helan* 'прятать', гот. *hulundi* 'пещера', гот. *huljan*, др.-исл. *hulja*, др.-в.-нем. *hullen* 'окутывать', др.-англ. *helustr*, *heolstor* 'оболочка, убежище, тьма', ср.-ирл. *luid ar cel* 'obit', 'отправляется в мир иной') [IEW: 553]; *Glaðsheimr heitir inn fimti, þars en gullbiarta / Valhöll víð of þrumir; / enn þar Hroptr kýss hverian dag / vápn dauða vera. / Mið er auðkent, þeim er til Óðins*

koma, / salkynni at sía; / scóptom er rann rept, sciöldom er salr þakiðr, / bryniom um becci strát. / ...vargr hangir fyr vestan dyrr, / oc drúpir ǫrn yfir (Grm. 8—11) — ‘Глядсхейм — то пятый [чертог], там золотом пышно / Вальхалла блещет; / там Хрофт [Один] собирает / воинов храбрых, убитых в бою. / Легко отгадать, где Одина дом, / посмотрев на палаты: / стропила там — копья, а кровля — щиты, / и доспехи на скамьях. / ...волк там на запад от двери висит, / парит орел сверху’; Fimm hundruð dura oc um fiórom togom, / svá hygg ec at Valhóllo vera; / átta hundruð einheria ganga ór einom durom, / þá er þeir fara at vitni at vega (Grm. 23) — ‘Пять сотен дверей и сорок еще / в Вальхалле, верно; / восемьсот воинов выйдут из каждой / для схватки с Волком’; Þýtr Þund, unir Þiódvitnis / fiscr flóði í; / árstraumar þiccir ofmikill / valglaumi at vaða. / Valgrind heitir, er stendr velli á / heilog, fyr helgom durom; / forn er sú grind, enn þat fáir vito, / hvé hon er í lás lokin (Grm. 21—22) — ‘Тунд шумит, Тьодвитнира рыба¹¹ / играет в стремнине; / поток нелегко вброд перейти, / тем, кто в битве убит. / Вальгринд — ворота, стоящие в поле / у входа в святилище; / неведомы людям древних ворот / замки и запоры’; ríða vit scolom til Valhallar oc til vés heilags (Hdl. 1) — ‘настало нам время / в Вальхаллу ехать, в чертоги священные’; ...allir þeir menn, er í orrostu hafa fallit frá uphafi heims, eru nú komnir til Óðins í Valhóll (SnE 37) — ‘... все павшие в битве с тех самых пор, как был создан мир, обитают теперь у Одина в Вальхалле’; Geit sú, er Heiðrún heitir, stendr uppi á Valhóll... en ór spenum hennar rennr mjöðr sá, er hon fyllir skapker hvern dag; þat er svá mikit, at allir Einherjar verða fulldruknir af... En er meira mark at of hjörtinn Eikþyrni, er stendr á Valhóll... (SnE 38) — ‘Коза по имени Хейдрун стоит в Вальхалле... мед, что течет из ее вымени, каждый день наполняет большой жбан, и его так много, что хватает напиться допьяну всем эйнхериям... Надо еще рассказать и об олене Эйктюрнире. Он стоит на Вальхалле...’; Þat var snimma í ǫndverða byggð goðanna, þá er goðin hófðu... gort Valhóll (SnE 41) — ‘В те времена боги только начинали селиться, и когда они... возвели Вальхаллу...’; hann heitir ok Valföðr, þvíat hans óska-sønir eru allir þeir, er í val falla;

¹¹ ‘Рыба Тьодвитнира’ — кеннинг мирового змея Йормунганда.

þeir
19)
кто
хал
Нп
нир
Val
гие
все
(Va
вор

тол
goð

salk

(va

тюр

(Va

jur)

heri

I

(gar

(bry

= р

A

biar

Г

a

b

дочи

B. (s

þeim skipar hann *Valhöll*... ok heita þeir þá Einherjar (SnE 19) — 'И еще зовут его [Одина] Отцом Павших, ибо все, кто пал в бою, — его приемные сыновья. Им отвел он *Вальхаллу* (*Чертог павших*)... и зовут их эйнхериями'; hveit seldi Hrungni gríð at vera í *Valhöll* (SnE 70) — 'кто дозволил Хрунгниру быть в *Вальхалле*'; Enn eru þær aðrar, er þjóna skolu í *Valhöll*, bera drykkju... Þessar heita valkyrjur (SnE 35) — 'Другие же прислуживают в *Вальхалле*, подносят питье... Это все валькирии'.

Семантическая мотивировка: Чертог павших (*Valhöll*) — павший (*valr*; SnE 19), поток павших (*val-glaumr*), ворота павших (*val-grind*).

Субъект описания: Один (*Óðinn*; Gm. 8, 23).

Локализация:

а) в пространстве: рядом с Гладсхеймом.

б) во времени: *illo tempore* (*frá uphafi heims*), «когда боги только начинали селиться» (*þat var snemma í ondverða byggð goðanna*), древний (*forn*).

Дескрипция: луг (*völlr*), дом (*rann*), чертог (*salr*, *salkynni*).

Объекты:

а) одушевленные: мировой змей (*Þiódvitnis físcr*), волк (*vargr*), орел (*örn*), коза Хейдрун (*geit Heiðrún*), олень Эйктюрнир (*hjórt Eikþyrnir*); Один, (*Óðinn*) = 'Павших отец' (*Val-föðr*), валькирии (< 'павших выбирающие' (*val-kyrjur*)), умершие в битве (*várndauða vera*), эйнхерии (*einherjar*).

б) неодушевленные: ворота (*grind*), двери (*dyrr*), стропила (*gartr*), скамья (*beccr*), копье (*scapt*), щит (*scioldr*), броня (*brunja*), мед (*mjóðr*), сосуд (*skarper*), поток павших (*valglaumr*) = река Тунд (*Þund*, букв. 'вздувшаяся').

Атрибуты: широкий (*víðr*), блестяще золотой (*gullbiartr*).

Предикаты:

а) характеризующие как субъект: пребывать (*þrúta*).

б) характеризующие как объект: делать В. (*göra*), упорядочивать В. (*skipa*), быть покрытым (*vara þakiðr*), посмотреть В. (*siá*), стоять на В. (*standa*), переходить вброд к В. (*vaða*),

прийти в В. (*koma*), скакать к В. (*riða*), быть в В. (*vera*), служить в В. (*þjóna*).

К в а н т и ф и к а т о р ы: 540 дверей (*fimmt hundruð dura* ос *um fiórum togom*), 800 эйнхериев (*átta hundruð einheria*).

К в а л и ф и к а т о р ы: святилище (*vé*), священный (*heilagr*).

Бессмертных мир: *Ó-dáins-akr* 'бес-смертных поле'¹² < др.-исл. *ó-* 'не', негативный префикс, нов.-исл. *ú-*, нов.-норв. *u-*, нов.-швед. *o-*, гот., др.-англ., др.-фриз., др.-сакс., др.-в.-нем. *un-* [Vries 1977: 415] < и.-е. **n̥-* 'не' [IEW: 756] и др.-исл. *dáinn* 'мертвый', нов.-исл. *dáinn*; нов.-норв. *daana*, нов.-швед. *dana*, нов.-датск. *daane* 'падать в обморок' [Vries 1977: 72] < и.-е. **dheu-*², **dh̥u-*ēi- 'исчезать, терять сознание, умирать' [IEW: 260]; ср. семантическую мотивировку данного мифологического локуса в Herv. 1: *hverr er þar kemr hverfr af sótt ok elli ok má eigi deyja* — 'каждый, кто туда приходит, избавляется от болезни и старости и не может умереть'¹³.

С е м а н т и ч е с к а я м о т и в и р о в к а: Поле бессмертных (*Ó-dáins-akr*) — не умирать (*eigi deyja*; Herv. 1)

Ná-strönd (-strandir) 'мертвых берег(а)' < др.-исл. *nár* 'мертвец' (< **nawiR*), нов.-исл. *nár*, нов.-норв. диал. *naae*, рун. норв. *nā(-seu)* 'мертвых море, кровь', гот. *paus*, др.-англ. *-nē*, *nēo*-¹⁴ [Vries 1977: 405] < и.-е. **nāu-*², **nəu-*, **nū-* 'смерть,

¹² Представления об идеальном пространственно-временном комплексе, в котором смерть преобразуется в бессмертие, отражены в ряде древнеанглийских памятников. Ср., например, Blickl. Homl. 21, 31: *Se lichoma bið ðonne undeaþlic, þeah hē ær deaþlic wære* — 'Тогда тело будет бессмертным, хотя оно раньше было смертным'. Обозначение страны блаженных, рая (др.-англ. *neorhna wong*) как локуса, основным атрибутом которого является бессмертие, зафиксировано в Homl. Ass. 142, 105: *tō onfōrne ðæs undeadlican gegyrlan on neorhna wange* — 'получить одеяние бессмертного в раю [букв. 'на зеленом лугу']'.

¹³ О том, что данный мифологический топоним не является вымыслом, свидетельствует его упоминание в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика — *Udensakr* (IV, 91), а также зафиксированное в Исландии название хутора — *Ódáinsakr* [Vries 1970, II: 285].

¹⁴ Ср. др.-англ. *neo-bedd* 'мертвых ложе': *Ic in mīnum neste neobed ceose* (A.V.) — 'Я выбираю ложе смерти в моем гнезде', т. е. 'Я

мертв
nauþ
'иной
nāwe
нов.-
stran
1029
dytt;
om /
varga
fram
ца, /
яда с
она п
подл
там т
porð
ogma
renna
'На
рюю
голо
черт
вопр

умру
'Госп
непос
путь'
'Посл
гие ко
'мерт
12 с п
ренне
wæl þ
ших')
15 П
(-stran
первы

мертвец', 'мучить до изнеможения', **nāuiz* 'мертвец' (гот. *nauþs* 'нужда', др.-русс. **НАВЬ** 'мертвец', др.-чеш. *náv*, -i 'иной мир', лит. *põvė* 'принуждение, мучение, смерть', лтш. *nāwe* 'смерть', *nāwēt* 'убивать' [IEW: 756] и др.-исл. *strönd*, нов.-исл. *strönd*, фарер. *strond*, норв., швед., датск., др.-англ. *strand* [Vries 1977: 555] < и.-е. **ster-*⁵ 'простира́ться' [IEW: 1029]; *Sal sá hon standa sólo fiarri, / Náströndo á, norðr horfa dyrr; / fello eitrdropar inn um líóra, / sá er undinn salr orma hryggi-om / Sá hon þar vaða þunga strauma / menn meinsvara oc morðvarga, / oc þannz annars glepr eyrarúno; / þar saug Níðhoggr nái framgengna* (Vsp. 38—39) — 'Видела дом, далекий от солнца, / на Береге Мертвых, дверью на север; / падали капли яда сквозь дымник, / из змей живых сплетен этот дом. / Там она видела — шли чрез потоки / поправшие клятвы, убийцы подлые / и те, кто жен чужих соблазняет; / Нидхёгг глодал там трупы умерших'; *Á Náströndum er mikill salr ok illr ok horfa norðr dyrr; hann er ofinn allr ormahryggjum sem vanda-hús, en orma-höfuð öll vitu inn í húsit ok blása eitri, svá at eptir salnum renna eitrár, ok vaða þær ár eiðrofar ok morðvargar* (SnE 50) — 'На Берегах Мертвых есть чертог огромный и ужасный, дверью на север. Он весь свит из змей, как плетень. Змеиные головы смотрят внутрь чертога и брызжут ядом, и оттого по чертогу текут ядовитые реки. Те реки переходят вброд клятвопреступники и злодеи-убийцы'¹⁵.

умру в моем гнезде'; *God wearp hine niðer on ðæt neobedd* (Ph. 553) — 'Господь бросил его вниз на ложе мертвых'. К теме смерти имеет непосредственное отношение др.-англ. *neo-sīþ* 'смерть' < 'мертвых путь': *Se sceal æfter neosīþum wunian wītum fæst* (Exon. Th. 316) — 'После смерти он будет пребывать в вечных мучениях'. Ср. также другие композиты, в которых фигурирует элемент *neo* 'мертвец': *nē-fugol* 'мертвых птица', т. е. 'птица, питающаяся падалью' (ср. Cd. Th. 130, 12 с гипертрофированным изображением смерти и экспликацией внутренней формы интересующей нас лексемы: *Nēfuglas sittað þeodherga wæl þisse gefylled* — 'Птицы мертвых сидят, с жадностью глотая павших'), *driht-nē* (Cd. 150) 'павших тела'.

¹⁵ Представление о «Берегах Мертвых» (др.-исл. *Ná-strönd* (-*strandir*)) дополняет «Корабль мертвецов» — др.-исл. *Nagl-fari*; первый элемент композита *ná-* подвергся народной этимологизации

Семантическая мотивировка: Берега мертвых (**Ná-strönd** (-strandir)) — мертвые (**náir**; Vсп. 38—39)

Субъект описания: вёльва (*völva*)

Дескрипция: чертог (*salr*), дом (*hús*)

Метафора: плетеный дом (*vanda-hús*)

Локализация: север (*norðr*), далеко от солнца (*sólo fiarri*)

Объекты:

а) одушевленные: змеи (*ormar*), Нидхёгг (*Níðhoggr*); клят-
вопреступники (*eiðrofar*), убийцы (*morðvargar*)

б) неодушевленные: дверь (*dyrr*), дымник (*lióri*), капли яда (*eiðrdropar*), река (*ár*), поток (*straumr*), мертвецы (*náir*)

Атрибуты: далекий (*fiarri*), большой (*mikill*), тяжелый (поток; *þungr*)

Предикаты:

а) характеризующие как субъект: быть (*vara*), стоять (*standa*), быть соединенным/сплетенным (*vara ofinn, undinn*)

б) характеризующие как объект: переходить вброд (*vaða*).

Квантификаторы: —

Квалификаторы: плохой (*illr*)

Укрытие: **hel** 'мир мертвых; повелительница мира мертвых'; нов.-исл., фарер., норв., датск. *hel*, др.-швед. *hel, hæl*, гот. *halja*, др.-англ. *hell*, др.-фриз. *helle, hille*, др.-сакс. *hellia*, др.-в.-нем. *hella* [Vries 1977: 220—221]; др.-англ. *helan*, др.-фриз. *bi-hella*, др.-сакс. *bi-hellian*, др.-в.-нем. *bi-hellen* 'покрывать, прятать' [Holthausen 1963: 154] < и.-е. [IEW: 553]; *Þriár roetr standa á þriá vega / undan asci Yggdrasils; / Hel býr undir einni, annarri*

и был преобразован в *nagl-* 'ноготь' и снабжен соответствующей семантической мотивировкой. Ср. SnE 50: *þá verðr ok þat, at Naglfar losnar, skip þat, er svá heitir; þat er gort af noglum dauðra manna, ok er þat fyrir því varnanar vert, ef maðr deyr með óskornum noglum, at sá maðr eykr mikit efni til skipsins Naglfars, er goðin ok menn vildi seint, at gort yrði. En í þessum sævar-gang flýtr Naglfar. Hrymr heitir jötunn, er stýrir Naglfari* — 'И вот поплыл корабль, что зовется *Нагльфар*. Он сделан из ногтей мертвецов. Потому-то не зря предостерегают, что всякий, кто умрет с неостриженными ногтями, прибавит материала для *Нагльфара*, а боги и люди желали бы, чтобы не был он скоро построен. Но плывет *Нагльфар*, подхвачен морем. Правит им великан по имени Хрюм'.

hrímþursar, / þriðio mennzcir menn (Gm. 31) — 'Три корня растут на три стороны / у ясеня Иггдрасиль; / Хель под одним, под другим исполины, / и люди под третьим'; enn annarr gelr fyr iðrð heðan, / sótrauðr hani, at solum Heljar (Vsp. 43) — 'другой под землей первому вторит / петух черно-красный у Хель чертога'; troða halir helveg, enn himinn klofnar (Vsp. 52)¹⁶ — 'по дороге в Хель идут люди, расколото небо'; Geyr Garmr miðr fyr Gnirahelli (Vsp. 44; 49; 58) — 'Гарм лает громко у Гнипахеллира'; Þá er ok lauss orðinn hundinn Garmr, er bundin er fyrir Gnirahelli... hann á víg móti Tý ok verðr hvárr gðrum at bana (SnE 50) — 'Тут вырывается на свободу пес Гарм, привязанный в пещере Гнипахеллир... Он вступает в бой с Тором, и они поражают друг друга насмерть'; es þic í hel drepa (Hrbl. 27) — 'я убил бы тебя в Хель'; skal alda hverr / fara til heljar heðan (Fm. 10) — 'ибо для всех время настанет / отправиться в Хель'; mætti hann hvelpi, þeim er ór helio kom (Bdr. 2) — 'встретил он [Один] пса, из Хель прибежавшего'; Enn átti Loki fleiri börn. Angrboða hét gygr... við henni gat Loki III börn... goðin røkðu til spádóma, at af þessum systkinum myndi þeim mikit óhapp standa, ok þótti öllum illz af væni... Hel kastaði hann í Niflheim ok gaf henni vald yfir IX heimum, at hon skyldi skipta öllum vistum með þeim, er til hennar váru sendir, en þat eru sótt dauðir menn ok ellidauðir. Hon á þar mikla bólstaði ok eru garðar hennar forkunnar-hávir ok grindr stórar. Éljúðnir heitir salr henna, hungur diskur hennar, sultr knífr hennar, Ganglati þræll, Ganglot ambátt, Fallanda-forað þreskoldr, er inn gengr, Korr sæing, Blíkjanda-ból ársali hennar. Hon er blá hálf, en hálf með hǫrundar-lit (SnE 33) — 'Были у Локи еще дети. Ангрбодой звали одну великаншу... От нее родилось у Локи трое детей... а дознались боги у пророчицы, что ждать им от тех детей великих бед, и чаяли все великого зла от детей... А великаншу Хель Один низверг в Нифльхейм и поставил ее владеть девятью мирами, дабы она давала приют у себя всем, кто к ней послан, а это люди, умершие от болезни или от старости. Там у нее большие селенья, и на диво высоки ее ограды и крепки

¹⁶ Ср. возможное генетическое родство притягиваемых друг к другу в данном контексте *halr* 'человек' (< 'мертвый') и *hel* 'царство смерти', а также пейоративное значение др.-исл. *halr* [Vries 1977: 206].

решетки. Мокрая Морось зовутся ее палаты, Голод — ее блюдо, Истощение — ее нож, Лежебока — слуга, Соня — служанка, Напасть — падающая на порог решетка, Одр болезни — постель, Злая Кручина — полог ее. Она наполовину синяя, а наполовину — цвета мяса'; *en niðr ok norðr liggr helvegr* (SnE 48) — 'дорога в Хель идет вниз и к северу'¹⁷; *Gjöll er næst helgrindum* (SnE 3) — 'А река Гьёлль течет у самых врат Хель'; *ek skal ríða til Heljar at leita Baldrs* (SnE 48) — 'мне нужно скакать в Хель, чтобы разыскать Бальдра'; *En þat er at segja frá Hermóði, at hann reið níu nætr dökkva dala ok djúpa svá at hann sá ekki, fyrr en hann kom til árinna Gjallar ok reið á Gjallar-brúna; hon er þokð lýsigulli. Móðguðr er nefnd mæðr sú, er gætir brúarinnar* (SnE 48) — 'Теперь надо поведать о Хермоде, что он скакал девять ночей темными и глубокими долинами и ничего не видел, пока не подъехал к реке Гьёлль и не ступил на мост, выстланный сияющим золотом. Модгуд — имя девы, охраняющей тот мост'; *en Loka fylgja allir Heljar-sinni, en Múspellz-sönir hafa... fylking* (SnE 50) — 'за Локи следуют спутники Хель, а сыны Муспелля... имеют свое войско'; *Því næst koma þar Baldr ok Hoðr frá Heljar* (SnE 52) — 'Вскоре возвращаются из Хель Бальдр с Хёдом'.

Семантическая мотивировка: укрытие (*Hel*) — скалы укрытие (*Gnipa-hellir*; Vsp. 44; 49; 58; SnE 50), люди (< 'скрытые' — *halir*; Vsp. 52).

Дескрипция: жилище (*bólstaðr*, др.-англ. *hof* (in ðæt hāte *hof* ðam is *hel* nama (Cd. 217) — 'в том горячем жилище, которое называется хель'), чертог (*salr*).

Локализация: под одним из корней мирового дерева (*undir einni rætr*), под землей (*fyr iðrð neðan*), север (*norðr*), низ (*niðr*).

Объекты:

а) одушевленные: великанша Хель (*Hel*)¹⁸, дева Модгуд (*Móðguðr mæðr*), сатана (*Satanas ðære helle ealdor cwæþ tō ðære*

¹⁷ Ср. мотив высокой ограды и крепких решеток (др.-исл. *garðr* < и.-е. **ǵher-dh-* 'огораживать' [IEW: 442] в SnE 33, используемый для актуализации внутренней формы Хель как укрытия.

¹⁸ Об одушевленности и, возможно, антропоморфности Хель свидетельствуют также некоторые древнеанглийские данные, ср.,

helle (M
люди (15)), у
dauiðir
b)

др.-ан.
край (ни
нице X
реки X
ōð helle
др.-в.-

А т
(on ðæ
(rasa í
тую X
hāt (in
жилищ

П р
а) х
шу Хе

(9 мир
and hel
небо и
Hel nim
грешни
хель').

b) х
кать в X
(Ps. Th
ходить
cuce síð
faran: I
в хель к
Hire sōv

напр., N
hell swið
хель... X

helle (Nicod. 26) — 'Сатана, правитель хель, сказал хель...'); люди (др.-англ. *helle bearn* 'filium gehennae' (Mt. Kmbl. 23, 15)), умершие от болезни и старости (*sótt dauðir menn ok elli-dauðir*); петух (*hani*); пес Гарм (*hundr, hvelpr Garmr*).

б) неодушевленные: ограда (*garðr*), ворота Х. (*helgrind*, др.-англ. *helle gatu* 'potrae inferi' (Mt. Kmbl. 16, 18)), порог, край (*liggja á Heljar þremi* (О. Н. Л. 71) 'находиться на границе Хель'); дорога в Х. (*helveg*), мост в Х. (*Gjallar-brú*), реки Х. (*Gjöll, Þrym-gjöll*), огонь (др.-англ. *fȳr* (*Fȳr byrnþ* *ōð helle endas* (Deut. 32, 22) — 'Огонь горит в пределах хель'); др.-в.-нем. *hella-fiur* (N. Т.) 'хель огонь').

А т р и б у т ы: темный (*dökk*), черный (др.-англ. *sweart* (*on ðære sweartan helle* (Cd. 35)), глубокий (*djúpr*), открытый (*rasa í Helina orpa* (Fms. VIII. 437) — 'устремляться в открытую Хель'); сверкающий золотом (*lýsigull-*), горячий (др.-англ. *hāt* (*in ðæt hāte hof ðam is hel nama* (Cd. 217) — 'в том горячем жилище, которое называется хель').

П р е д и к а т ы:

а) характеризующие как субъект (в том числе и великаншу Хель): жить (*búa*), пребывать (*skipta vistum*), властвовать (9 мирами; *valda*), наполняться (др.-англ. *fullan*: *Donne heofon and hel hæleþa bearnum fylde weorþeþ* (Exon. 31 a) — 'Тогда небо и хель наполнятся детьми людей'), брать (др.-англ. *niman*: *Hel nimeþ wæreleasra weorud* (Exon. 31 b) — 'Хель возьмет толпу грешников'), *on-fōn*: *Him hel onfēng* (B. 852) — 'Его возьмет хель').

б) характеризующие как объект: убивать в Х. (*drepa*), скакать в Х. (*ríða*), быть (др.-англ. *beon*: *ða deaðan ðe on helle beoþ* (Ps. Th. 6, 4) — 'мертвым, которые пребывают в хель'), приходить в Х. (*fara, ganga til, koma í*, др.-англ. *sīðian*: *Hig intō helle cūce sīðodon* (Num. 16, 33) — 'Они пришли в хель живыми'), *faran*: *Ic fare tō mīnum sunu tō helle* (Gen. 37, 35) — 'Я поеду в хель к моему сыну'), из Х. (*koma frá*), вести (др.-англ. *lædan*: *Hire sōwle mon sceolde lædan tō helle* (Fox 35, 6) — 'Ее душу

напр., Nicod. 26: *Satanas ðære helle ealdor cwæþ tō ðære helle... Seo hell swīðe grymme andswarode* — 'Сатана, правитель хель, сказал хель... Хель отвечала яростно'.

нужно отвести в Хель'), *gefesceap: on helle gefesceap sculon* (Ogs. 2, 5) — 'должны привести в хель'); охранять (мост; *gæta*).

К в а н т и ф и к а т о р ы: 9 миров (*níu heima*), 9 ночей с этого света на тот свет (*níu nætr*).

К в а л и ф и к а т о р ы: зло (*illr, óhapp*).

К о м п о з и т ы:

а) Пространство смерти: дом (др.-англ. *hell-heoþo* (Cd. 228), *helle-hūs* (Exon. 42 b), *hell-træf* (An. 1693), *helle-flōr* (Cd. 214)), яма (др.-англ. *helleseap* 'erebrum' (Ailfc. Gl. 54), др.-в.-нем. *hellagruoba* (МН.; N.)), дно (др.-в.-нем. *hello-bodem* (N.) 'дно хель'), пропасть (др.-англ. *helle-grund* (El. 1305), *helle-grut* (Hpt. Gl. 422)).

Время смерти: Субъекты, с которыми связана смерть: дьявол (др.-англ. *hell-deoful* (Cot. 145), *hell-sceaða* (Cd. 33) 'в хель вредящий, враг, дьявол'), дух, призрак (др.-англ. *helle-gāst* (Jul. 457)); боги (др.-англ. *helle-god*: Orfeus wolde gesēcan hellegodu and biddan ðæt hī him āgeafan eft his wīf (Bt. 35, 6) — 'Орфей хотел посетить богов хель и попросить их вернуть его жену'); бог (др.-в.-нем. *hellegot* (N.), *hello-wart* (N.) букв. 'страж хель'), потомство (др.-англ. *helle-cinn* (Th. 99, 5)), обитатели (др.-англ. *hell-waran*: Ne forlæt ðū mīne sāwle mid helwarum (Blickl. Nom. 87, 33) — 'Не отпускай мою душу к обитателям хель'), человек (*heljar-maðr*); слуга (др.-англ. *helle-scealc* (Cd. 216), *helle-þegn* (Gū. 1042)), девы (*Heljar-meujar*); пес (др.-англ. *helle-hund*: ...hē toren of hellehundes tōþum on þām egeslīcum hellewītum (Cod. Dipl. Kmbl. III. 350, 18) — '...он, разорванный зубами пса хель в ужасных мучениях хель'; др.-в.-нем. *hella-hunt* (G.)). Объекты, с которыми связана смерть: ворота (др.-англ. *hell-dor*: tō helldore (Ps. Th. 87, 3) 'in infernum'; *helle-geat* (Nom. Th. I. 288, I, 4); др.-в.-нем. *hellephorta* (O.)), запор (др.-англ. *helle-hæftling* (An. 1344)), оковы (др.-англ. *hell-bend*: hell-bendum fæst (B. 3072) — 'прочно в оковах хель'; *helle-hæft* (Cd. 227), *helle-clam* (Cd. 19); *Heljar-reip* (Sól. 37—39) 'веревки Хель'), огонь (др.-англ. *helle-bryne* (Judth. 10); *helle-fȳr* (Exon. 26 b); др.-в.-нем. *hella-fiur* (N.; T.)), вода (др.-в.-нем. *hellewazer* (N.)), море (др.-англ. *helle-mere* (Ælfc. Gl.) 'Styx').

19 Да
ных др
generec
от нил
gedolfe
23: Ðū
ная сем
(ср. Са
Ps. Th.

б) *Каузаторы*: мучение (др.-англ. *hell-cwalu* (Ехон. 25а), *hell-trega* (Gen. 73); др.-в.-нем. *helli-rīna* (O.)), боль (др.-в.-нем. *helle-wīnna* (N.)).

с) *Атрибуты*: готовый, предназначенный (др.-англ. *hell-fūs* (An. 50)).

д) *Квалификаторы*: зло (др.-англ. *helle-bealu* (Cp. 1427)), вражда (др.-англ. *helle-nīþ* (Gen. 775)), ужас, страх (др.-англ. *helle-brōga*: *on hellebrōgan gesette hī syndon* (Ps. Lamb. 48, 15) 'in inferno positi sunt'; др.-в.-нем. *hello-freisa* (N.)), плач (др.-англ. *helle-heaf* (Cd. 2)), преступление (др.-англ. *hell-firen* (Reb. 6)), наказание (др.-англ. *helle-wīte* (Alfc. Gl. 54) 'tartara vel gehenna'; др.-в.-нем. *hella-wīz(z)i* (МН.; O.; T.)), принуждение (др.-англ. *hell-geþwing*: *Se hellsceaða wiste ðæt hie sceoldon hellgeþwin[g] niede onfōn* (Cd. 33) — 'Дьявол знал, что они будут претерпевать принуждение хель').

е) *Метафоры*: челюсти (др.-англ. *helle-ceafl* (An. 1705)).

ф) *Предикаты*: хромать (др.-англ. *helle-hinca* (An. 1173) 'в хель хромающий' [дьявол, хромающий после падения в хель с неба]), заниматься магией (др.-англ. *hell-rūna* (B. 163), *helle-rūne* (Alfc. Gl. 112)), вредить (др.-англ. *hell-sceaða* (Cd. 33)).

Нижний мир

1) *Niða-fioll* 'низа горы' < др.-исл. *niðr* 'вниз(у)', нов.-исл., фарер. *niður*, нов.-норв. *ned, nīd*, нов.-швед. *ned, neder-, ner-*, др.-датск. *ned, neder*, др.-англ. *niðer*¹⁹, др.-фриз. *nither, neder*, др.-сакс. *nithar, niðar*, др.-в.-нем. *nidar* [Vries 1977: 409] < и.-е. **ni-*, **nei-* 'низ' [IEW: 312] и др.-исл. *fjall* 'гора', нов.-исл., фарер. *fjall*, нов.-норв. *fjell*, нов.-швед. *fjäll*, нов.-датск. *fjeld*, др.-сакс. *felis*, др.-в.-нем. *felis, felisa* [Vries 1977: 123] < и.-е. **reli-s-*, **rel-s-* 'скала' [IEW: 807]; *Þar kœmr inn dimmi dreki*

¹⁹ Данный атрибут является постоянным эпитетом хель в различных древнеанглийских памятниках. Ср. Blickl. Homl. 89, 28: *Du generedest mīne sāule of ðære neoþeran helle* — 'Ты спасешь мою душу от нижней хель'; Ехон. Th. 267, 30: *Ðē wearþ helle seaþ niþer gedolfen* — 'Для них была вырыта внизу яма хель'; Mt. Kmbl. 11, 23: *Ðū niþer færst oþ helle* — 'Ты спустишься вниз в хель'. Сходная семантика обнаруживается как в симплексах, обозначающих низ (ср. Cant. An. 6: *tō nyþerlīcum* 'ad inferos'), так и в композитах (ср. Ps. Th. 138, 13: *on niþerd ælum eorþan* 'in inferioribus terrae').

fliúgandi, / naðr fránn, neðan frá Niðafiðllo; / berr sér í fiðrom... / Níðhoggr, náí — nú mun hon sæcqvaz (Vsp. 66) — 'Вот прилетает черный дракон, / сверкающий змей с Нижних вершин; / Нидхёгг несет... / под крыльями трупы — пора ей исчезнуть'.

2) **Niða-vellir** 'низа долины' < др.-исл. *niðr* 'вниз(у)' (см. **Niða-fiðl**) и др.-исл. *vǫllr* 'равнина, поле, луг', нов.-исл. *völlur*, нов.-норв. *voll*, нов.-швед. *vall*, нов.-датск. *vold*, *voll*; др.-англ. *weald*, др.-сакс., др.-в.-нем. *wald* 'лес' [Vries 1977: 673] < и.-е. **ni-*, **nei-* 'низ' [IEW: 312] и и.-е. **uel-*⁴, **uelə-* 'трава, лес' [IEW: 1139]; Stóð fyr norðan á Niðavǫllum, / salr ór gulli Sindra ættar (Vsp. 37) — 'Стоял на севере в Нижних долинах / чертог золотой, Синдри дом'.

Семантическая мотивировка: Нижние горы (**Niða-fiðl**) — низ (*neðan*; Vsp. 66).

Субъект описания: вёльва (*vǫlva*; Vsp. 66).

Локализация: север (*norðr*), низ (*neðan*).

Дескрипция: чертог (*salr*).

Объекты:

а) одушевленные: дракон Нидхёгг (*dreki Níðhoggr*); карлик Синдри (*Sindra ættar*).

б) неодушевленные: мертвецы (*náir*).

Атрибуты: темный (*dimmr*), сверкающий (о драконе; *fránn*), золотой (о чертоге; *ór gulli*).

Предикаты:

а) характеризующие как субъект: —

б) характеризующие как объект: стоять на Н. (*standa á*), прилетать из Н. (*koma fliúgandi frá*).

Квантификаторы: —

Квалификаторы: —

Сырой мир

1) **Nifl-heimr** 'мрака мир' < др.-исл. *nifl-*, др.-исл. *niól* 'тьма, ночь', др.-англ. *neowol*, *nifol* 'глубокий'²⁰, др.-сакс. *nebal*, др.-фриз. *nevil*, др.-в.-нем. *nebul* 'туман' [Vries 1977: 409] <

²⁰ Наряду с др.-англ. *niðer* 'нижний' *neowol* 'глубокий' и его производные либо выступают в качестве самостоятельного обозначения хель, либо — ее постоянного признака. Ср. Ps. Th. 148, 10: *niol* 'infima'; Elen. Kmbl. 1660: *under neolum niðer næsse* 'в глубокой

и.-е.

облак

heimr

haime

др.-в

полаг

í *Nifl*

ollum

dauði

в *Ни*

давал

шие с

brotn

41) —

отпра

gum с

'Рань

Нифл

из *Ни*

standa

sem fo

14) —

ся эти

велик

тянёт

С

Л

а)

rót ask

преисп

шей пе

бокой

neowla

Ехон. Т

сами гл

'в гл

²¹ Хот

ируется

и.-е. **enebh-*, **nebh-*, **embh-* 'сырой, вода' (< 'пар, туман, облако') [IEW: 315] и др.-исл. *heimr* 'мир', нов.-исл., фарер. *heimur*, нов.-норв. *haim*, нов.-швед. *hem*, нов.-датск. *hjem*, гот. *haims*, др.-англ. *ham*, др.-фриз. *ham*, *hem*, др.-сакс. *hem*, др.-в.-нем. *heim* [Vries 1977: 219] < и.-е. **kei-* 'лежать, располагаться; то, что расположено' [IEW: 539]; *Hel kastaði hann í Niflheim ok gaf henni vald yfir IX heimum, at hon skyldi skipta öllum vistum með þeim, er til hennar váru sendir, en þat eru sótt-dauðir menn ok ellidauðir* (SnE 33) — 'Хель Один низверг в Нифльхейм и поставил ее владеть девятью мирами, дабы она давала приют у себя всем, кто к ней послан, а это люди, умершие от болезни или от старости'; ...*þat er fyrsta högg, er hausinn brotnaði í smán mola, ok sendi hann niðr undir Niflheim* (SnE 41) — '...первый же удар вдребезги разбил ему череп, и он отправился вниз в [букв. 'под'] Нифльхейм'; *Fyrr var þat morgum öldum, en iðrð var scopuð, er Niflheimr var gort* (SnE 4) — 'Раньше, за многие века до создания земли, уже был сделан Нифльхейм'; *Svá sem kalt stoð af Niflheimi* (SnE 4) — 'И если из Нифльхейма шел холод'; *Þriár røetr trésins halda því upp ok standa afar-breitt, ein er með ásum, önnur með hrímþursum, þar sem forðum var Ginnungagap; en þriðja stendr yfir Niflheimi* (SnE 14) — 'Три корня поддерживают дерево, и далеко расходятся эти корни. Один корень — у асов, другой — у инеистых великанов, там, где прежде была Мировая Бездна. Третий же тянется к Нифльхейму'.

Семантическая мотивировка: —²¹

Локализация:

а) в пространстве: под корнем мирового древа (*undir einni rót asks Yggdrasils*), низ (*niðr*).

преисподней'; Ехон. Th. 283, 23: *in ðam neolan scræfe* 'в глубочайшей пещере [хель]'; Cd. Th. 271, 7: *in ðissum neowlan genipe* 'в глубокой темноте [хель]'; Th. II. 396, 18: *Gē beoþ foræltene on ðone neowlan helle seað* — 'Вы будете отпущены в глубокую яму хель'; Ехон. Th. 136, 3: *niþer under næssas, neole grundas* 'внизу под мысами глубокие бездны'; Elen. Kmb. 1882: *in neolnesse, in sūsla grund* 'в глубине, бездне мучений'.

²¹ Хотя идея мрака не выражена эксплицитно, Мир мрака ассоциируется с другим признаком иного мира — низом (*neðan*; SnE 14; 21).

б) во времени: раньше, до создания земли (*fyrir... morgum öldum, en iðrð var scopið*).

Д е с к р и п ц и я: —

О б ъ е к т ы:

а) одушевленные: великанша Хель (*Hel*), умершие от болезни и старости (*sótt dauðir menn ok ellidauðir*), змей Нидхегг (*Níðhoggr*).

б) неодушевленные: источник Хвергельмир (*Hvergelmir*).

А т р и б у т ы: холодный (*kaldr*).

П р е д и к а т ы:

а) характеризующие как субъект: —

б) характеризующие как объект: делать Н. (*gorva*), посылать в Н. (*senda*), бросать в Н. (*kasta*).

К в а н т и ф и к а т о р ы: 9 (миров под Хель; *IX heimar*).

К в а л и ф и к а т о р ы: —

2) **Nifl-hel** 'мрака Хель' < др.-исл. *nifl-* (см. **Nifl-heimr**) и др.-исл. *hel* (см. **Hel**)²²; *nío kom es heima fyr Niflhel þaðan, / hinig deyiá ór helio halir* (Vm. 43) — 'все девять миров вниз прошел / и Нифльхель увидел, куда смерть уводит'; *Upp reis Óðinn... / reið hann niðr þaðan Niflheljar til, / mœtti hann hvelpi, þeim er ór helio kom* (Bdr. 2) — 'Один поднялся... / оттуда он вниз в Нифльхель поехал; / встретил он пса, из Хель прибежавшего'; *en vándir menn fara til heljar ok þaðan í Niflhel; þat er niðr í enn níunda heim* (SnE 2) — 'А дурные люди пойдут в Хель, а оттуда в Нифльхель. Это внизу, в девятом мире'.

С е м а н т и ч е с к а я м о т и в и р о в к а: Мрака Хель (**Nifl-hel**) — Хель (**hel**; Vm. 43; Bdr. 2; SnE 2).

С у б ъ е к т о п и с а н и я: великан Вафтруднир (*Vafðrúðnir*; Vm. 43).

Д е с к р и п ц и я: мир (*heim*).

Л о к а л и з а ц и я: низ (*niðr*), под Хель (*undir hel*).

О б ъ е к т ы:

а) одушевленные: люди (*halir*); пес (*hvelpr*).

б) неодушевленные: —

²² Ср. сочетание родственных лексем — др.-англ. *neowol* 'глубокий' и *hel* 'хель', приводимое в сноске 20.

А т р и б у т ы: —

П р е д и к а т ы:

а) характеризующие как субъект: —

б) характеризующие как объект: приходить в Н. (*fara*, *koma til*), скакать в Н. (*ríða til*), умирать в Н. (*deyia*).

К в а н т и ф и к а т о р ы: 9 миров (*í enn níunda heim*).

К в а л и ф и к а т о р ы: дурной (*vándr*).

К о м п о з и т ы: мрака дорога (*nifl-veggr* (Cg. 13)); ушедший во мрак = умерший (*nifl-farinn* (Akv. 33)).

Вода и луг:

1) *Öium* (гот.) < общегерм. **Awjōt* < **ahwō* 'вода', др.-исл. *ey* 'остров' < **aujō* < **agujō*, нов.-исл. *ey*, фарер. *oy*, *oyggj*, нов.-норв. *øy*, нов.-швед. *ö*, нов.-датск. *ø*, др.-англ. *ieg*, *ēg*, *īg*, др.-сакс. *oi*-(*land*); др.-в.-нем. *oiwa* 'вода, заливной луг, остров' [Vries 1977: 106] < и.-е. **ak̑ā-* 'вода' [IEW: 23]; этот топоним служит для обозначения идеального пространственно-временного комплекса, аналогичного христианскому раю в «Гетике» Иордана (гл. XXVII). Ср. повествование о путешествии готов во главе с Филимером: «В поисках удобнейших областей и подходящих мест он пришел в земли Скифии, которые на их языке назывались Ойум. Филимер, восхитившись великим обилием тех краев, перекинул туда половину войска... Говорят, что та местность замкнута, окружена зыбкими болотами и омутами²³, таким образом, сама природа сделала ее недостижимой... Та же часть готов, которая была при Филимере... завладела желанной землей». Приводимый контекст недвусмысленно свидетельствует, во-первых, о том, что речь идет об исконной германской лексике и, во-вторых, о том, что объектом описания является не просто оптимальное место для поселения, а локус, воплощающий черты «желанной земли», т. е. потустороннего мира в его идеальном аспекте (ср. мотивы богатства, изобилия, недостижимости). Семантическая мотивировка идеального пространства как водного зафиксирована в различных ареалах, в частности, блаженная земля кодируется тем же корнем, что и гот. *Öium*, она называется островом

²³ Упоминание болот и омутов проясняет принцип номинации гот. *Öium* как водного пространства.

в единственном древнегерманском изображении рая — древнеанглийской поэме «Феникс»: *ænlic is þæt iglond* (Phx. 9) — «уникален этот остров»; *Ðonne eal geador / bebyrgeð beadu-cræftig ban ond / yslan / on þam ealonde* (Phx. 285—287) — «Тогда все вместе / сильный в битве [Феникс] прячет кости и пепел / на том острове». Типологические параллели гот. *Öium* зафиксированы и в других языках, ср. обозначение сказочной страны — русск. *Вырей, Ирей, Ирий* < и.-е. **ауер-* [IEW] (подробнее см. [Топоров 1984]).

Семантическая мотивировка: вода (*Oium*) — болота, омуты.

Язык описания: один из древнегерманских языков, скорее всего готский.

2) *Neorxnawong* (др.-англ.) «зеленый луг» < др.-англ. *neorxnaw-*, первый элемент композита интерпретируется как результат зашифровки при помощи рунических знаков прилагательного «зеленый» — др.-англ. *grene* [Doane 1973]²⁵ и др.-англ. *wang* «равнина, поле, луг; мир», гот. *waggs* «παράδεισος», др.-исл. *vangr*, др.-сакс. *godes wang*, *heban-wang* «рай», др.-в.-нем. *wang* [Holthausen 1963: 383] < и.-е. **уе-п-gh-* «быть изогнутым» [IEW: 1149]; *Habbaþ we geascad þæt se ælmihtiga / worhte wer ond wif þurh his wundra sped, / ond hi þa gesette on þone selestan / foldan sceata, þone fira bearn / nemnað neorxnawong* (Phx. 395—397) — «Мы учили, что Всемогуший / создал мужчину и женщину чудесной силой / и поместил их в благодатнейшей / области, которую люди называют *neorxnawong*». В древнегерманских описаниях «блаженной земли» постоянно фигурирует лексема «луг» или словосочетание «зеленый луг». Ср.: *on þam græs wonge grene stondað / ...beorhtast bearwa* (Phx. 78—80) — «на том травяном лугу зеленом стоит / ...великолепнейший лес»; *ofett edniwe, in ealle tid / on þam græs wonge grene stondað* (Phx. 77—78) — «плоды обновляются все время / на том лугу травяном зеленом находятся»; *Wlitig is se wong*

²⁴ Потребность в табуировании данного признака связана, по мнению автора рассматриваемой гипотезы, с восприятием зеленого цвета не только в своем прямом колористическом, но и в метафорическом значении как сакрального атрибута первотворения [Doane 1973].

eall, v
благо
(Phx.
æþela
луг,
С
(neor
14; 7
С
Д
(feld
(hām
Л
а)
b)
þon e

25 Д
дены
26 С
on æþ
mongu
шал,
/ здес
27 Р
прекра
28 П
29 Р
we —
30 Р
þan ha
яет в р
31 См
32 Р
wun, h
ными /
33 Р
onwend
on frum

eall, wynnnum geblissad (Phx. 7) — 'Прекрасен весь этот луг, благодатный радостью'; Ðæt is wynsum wong, wealdes grene (Phx. 13) — 'Это благодатный луг, зеленый из-за леса'; þa se æþela wong, / æghwæs onsund (Phx. 43—44) — 'благородный луг, / всегда неизменный'.

Семантическая мотивировка: зеленый луг (**neorhna-wong**) — зеленый и луг (**grene & wong**; Phx. 14; 78).

Субъект описания: люди (*fira bearn*²⁵).

Дескрипция: земля (*lond, fold*²⁶), луг (*wong*), поле (*feld*²⁷), остров (*iglond*²⁸), пустынное место (*weste stow*²⁹), дом (*hām*³⁰).

Локализация:

а) в пространстве: восток (*east*³¹), небо (*heofonrīce*³²).

б) во времени: всегда (*in ealle tid*), до конца творения (*ærþon endige / frod fyrngeweorc*³³).

²⁵ Далее цитируются лишь те контексты, которые не были приведены выше.

²⁶ Ср. Phx. 1—2: Hæbbe ic gefrugen þætte is feor heonan / eastdælum on æþelast londa, / firum gefræge. Nis se foldan scaet / ofer middangeard mongum gefere folcagendra — 'Край прекрасный, как не раз я слышал, / там, на востоке, распростерся обширный, / всеземнозначный: / здесь, в средимирье, та земля далекая, людям недоступна'.

²⁷ Phx. 26—27: ac se æþela feld / wridað under wolcnum — 'но поле прекрасное / разлеглось под облаками'.

²⁸ Пример см. в ст. **Oium**.

²⁹ Phx. 169—170: he in scade weardað, / on wudubearwe, weste stowe — 'он [Феникс] в тени жил, / в лесу, в пустынном месте'.

³⁰ Phx. 588—600: Weorc anra gehwæs / beorhte bliceð in þam bliþan ham / fore onsyne ecan dryhtnes — 'Деяние каждого / ярко сияет в радостном доме / пред очами Всевышнего'.

³¹ См. сн. 11.

³² Phx. 11—12: Ðær bið oft open eadgum togeanes / onhliden hleoþra wun, heofonrices duru — 'там настезь в небе перед знатноблаженными / растворяются многократно врат небесного царства створы'.

³³ Phx. 81—84: þær se halga stenc / wunaþ geond wynlond; þæt onwended ne bið / æfre to ealdre, ærþon endige / frod fyrngeweorc se hit on frumþe gescop — 'святым дыханием / овеяно благословенное, от

Объекты:

а) одушевленные: птица Феникс (*fugel fenix*³⁴), блаженные (*eadig*³⁵), избранные (*gæstas gescorene*³⁶), праведники (*soðfæst*³⁷).

б) неодушевленные: дверь (*duru*³⁸), лес (*weald*), цветы (*blostma*³⁹), вода (*wæter*⁴⁰), источник (*æspring*⁴¹).

Атрибуты: далекий (*feor*⁴²), недоступный (*nis gefere*⁴³), неизменный (*onsund*), спокойный (*smylt*⁴⁴), травяной (*græs-*).

Предикаты:

а) характеризующие как субъект: пребывать (*seomian*⁴⁵), не изменяться (*onwended ne wesan*⁴⁶), расти (*blowan*⁴⁷), цвести (*wridian*⁴⁸).

б) характеризующие как объект: жить в Н. (*wunian*⁴⁹).

века нерушимое / и до конца это царство, покуда творцом не будет / разрушено древнее, сотворенное им в начале'.

³⁴ Phx. 85—86: Ðone wudu weardaþ wundrum fæger / *fugel feþrum* strong, se is *fenix* haten — 'Этот лес охраняет очень красивая / птица с сильными крыльями, которую зовут Феникс'.

³⁵ См. сн. 17.

³⁶ Phx. 591—593: Him folgiað... / in þam gladan ham, *gæstas gescorene* — 'За ним [Фениксом] следуют... / в тот радостный дом души избранные'.

³⁷ Phx. 605—606: Ðeodnes cynegold / *soðfæstra* gehwone sellic glenged — 'Небесный нимб / украшает красиво каждого праведника'.

³⁸ См. сн. 17.

³⁹ Phx. 20—21: Is þæt æþele lond / *blostmum* geblowen — 'Эта обитель счастья / цветами цветет'.

⁴⁰ Phx. 64—65: Foldan leccaþ / *wæter* wynsume of þæs wuda midle — 'Текут в берегах, луга омывая, / ручьи величавые из чащи леса'.

⁴¹ Phx. 104—105: Swa se æþela fugel æt þam *æspringe* / wlitigfæst wunað wyllestreamas — 'Так благородная птица у источника / великолепно пребывает у дивных потоков'.

⁴² См. сн. 11.

⁴³ См. сн. 11.

⁴⁴ Phx. 33: *Smylte* is se sigewong — 'Спокоен этот луг победный'.

⁴⁵ Phx. 19—20: ac se wong *seomað* / *eadig* ond *onsund* — 'и этот луг покоится / блаженный и неизменный'.

⁴⁶ См. сн. 18.

⁴⁷ См. сн. 24.

⁴⁸ См. сн. 12.

К в а н т и ф и к а т о р ы: —

К в а л и ф и к а т о р ы: благороднейший (*æþelast*), великолепный (*wlitig*), уникальный (*ænlic*⁵⁰); приятный (*wynsum*), счастливый (*eadig*⁵¹), лучший (*selest*), священный (*halig*⁵²).

3) **Fólk-vangr** 'дружины луг' < др.-исл. *fólk* 'толпа, дружина; народ', нов.-исл., фарер. *fólk*, нов.-норв., швед., датск. *folk*, др.-англ. *folc*, др.-сакс., др.-фриз., др.-в.-нем. *folk* [Vries 1977] < и.-е. **ǵl-go-* < **ǵel-* 'наполнять' [IEW: 799] и др.-исл. *vangr* (см. **Neorxna-wong**); *Fólcvangr* er inn níundi, enn þar Freyia ræðr / sessa kostom í sal; / hálfan val hon kýss hverian dag, / enn hálfan Óðinn á (Grm. 14) — 'Фолькванг — девятый, там Фрейя решает, / где сядут герои; / поровну воинов, в битвах погибших, / с Одином делит'; En Freyja er ágætust af ásynjum; hon á þann bæ á himni, er *Folkvangr* heitir, ok hvar sem hon ríðr til vígs, þá á hon hálfan val, en hálfan Óðinn (SnE 23) — 'Фрейя же — славнейшая из богинь. Владения ее на небе зовутся Фолькванг. И когда она едет на поле брани, ей достанется половина убитых, а другая половина — Одину'.

С е м а н т и ч е с к а я м о т и в и р о в к а: (павшей) дружины поле (**Fólk-vangr**) — павший (**valr**).

С у б ъ е к т о п и с а н и я: Один (**Óðinn**).

Д е с к р и п ц и я: жилище (*bæ*), чертог (*salr*).

Л о к а л и з а ц и я

а) в пространстве: небо (*himinn*).

б) во времени: ежедневно (= вечно; *hverian dag*).

О б ъ е к т ы:

а) одушевленные: Один (**Óðinn**), Фрейя (*Freyia*).

б) неодушевленные: скамья (*sess*), павшие (*valr*).

А т р и б у т ы: —

П р е д и к а т ы:

⁴⁹ Phx. 361—363: Ðær se eadga mot eardes neotan / ...*wunian* in wonge — 'Там блаженный [Феникс] должен жилище использовать, / жить на лугу'.

⁵⁰ Пример см. в ст. **Oium**.

⁵¹ Phx. 44—46: þa se æþela wong, / ...*eadig*, unwemme, þurh est godes — 'благородный луг / счастливый, нетронутый, по милости Господа'.

⁵² Phx. 418: se *halga* wong 'этот священный луг'.

а) характеризующие как субъект: быть (*vera*).

б) характеризующие как объект: иметь Ф. (*eiga*), править в Ф. (*ráða*), скакать на Ф. (*ríða*), выбирать в Ф. (*kiósa*).

К в а н т и ф и к а т о р ы: девятый (*inn níundi*), половина (*hálf*).

К в а л и ф и к а т о р ы: —

Огня защита: *Gimlé* '(от) огня защита' < др.-исл. *gim* 'огонь' (поэт.), ср. нов.-норв. *gim* 'пар, запах', фарер. *gíma* 'иметь сильно выраженный вкус' < др.-англ. *gímt* 'драгоценность' < лат. *gemma* [Vries 1977: 167] и др.-исл. *hlé* 'защита' (< герм. **hlewa*), нов.-исл. *hlje*, фарер. *lœ*, нов.-норв. *le*, нов.-швед. *lä*, нов.-датск. *lœ*, гот. *hlija* 'хижина', др.-англ. *hlēo(w)* 'защита, укрытие' [Vries 1977: 235] < и.-е. **kel-*⁴ 'прятать' [IEW: 553]; *Sal sér hon standa, sólo fegra, / gulli þacþan, á Gimlé; / þar scola dyggvar dróttir byggia / oc um aldrdaga ynðis nióta* (Vsp. 64) — 'Чертог она видит солнца чудесней, / на Гимле стоит, / сияя золотом: / там будут жить дружины верные, / вечное счастье там суждено им'; *ok skolu allir menn lifa, þeir er rétt eru síðaðir, ok vera með honum sjálfum, þar sem heitir Gimlé eða Vingólf* (SnE 2) — 'И все люди, достойные и праведные, будут жить с ним [богом] в месте, что зовется Гимле или Вингольв'; *Á sunnanverðum himins-enda er sá salr, er allra fegrstr ok bjartari en sólin, er Gimlé heitir; hann skal standa, þá er bæði himin ok jörð hefir farizk, ok byggva þann stað góðir menn ok réttlátir of allar aldir* (SnE 16) — 'На южном краю неба есть чертог, что прекраснее всех и светлее самого солнца, зовется он Гимле. Он устоит и тогда, когда обрушится небо и погибнет земля, и во все времена будут жить в том чертоге хорошие и праведные люди'; *bazt er þá at vera á Gimlé á himni* (SnE 51) — 'Лучше всего жить в Гимле, на небесах'⁵³.

С е м а н т и ч е с к а я м о т и в и р о в к а: —

С у б ъ е к т о п и с а н и я: вельва (*völva*; Vsp. 64).

Д е с к р и п ц и я: чертог (*salr*), место (*staðr*).

М е т а ф о р а: солнце (*sól*).

⁵³ Мотив блеска, сияния свойствен др.-исл. *Gimlé*, как и рассмотренным выше лексемам; он эксплицируется в образе золотой крыши и в сравнении с солнцем.

⁵⁴ Др.-
тый' [И
ние миф
ются, по
в SnE 8

Локализация:

- а) в пространстве: юг, небо (*á sunnanverðum himins-enda*).
 б) во времени: вечно (*um aldrdaga*), когда погибнут земля и небо (*þá er bæði himin ok jörð hefir farizk*).

Объекты:

- а) одушевленные: верные дружины (*dyggvar dróttir*), хорошие, праведные люди (*góðir menn ok réttlátir*).

- б) неодушевленные: золото (*gull*).

Атрибуты: светлее (солнца; *bjartari en sólin*).

Предикаты:

- а) характеризующие как субъект: называться (*heita*), стоять (*standa*), быть покрытым (золотом; *vara gulli þaciðr*).

- б) характеризующие как объект: быть в Г. (*vera á*), жить в Г. (*byggva*), наслаждаться счастьем (*ynðis nióta*).

Квантификаторы: —

Квалификаторы: наилучший (*bazt*), наикрасивейший (*fegrstr*).

Блеска мир

1) *Glasir*, букв. 'блестящий', др.-англ. *glære* 'древесная смола', лат. *glēsum* 'янтарь'; др.-исл. *glæsa* 'делать блестящим, украшать', нов.-исл. *glæsa*; фарер. *glæsa* 'сиять, блестеть', ср.-н.-нем. *glāren* 'блестеть, тлеть' [Vries 1977: 172; 177] < и.-е. **ghel-* 'блестеть' [IEW: 429—434]; ср. использование *Glasir* для обозначения сакрального локуса, о котором сообщается: *Hví er gull kallat barr eða lauf Glasis?* — *Í Ásgarði fyrir durum Valhallar stendr lundr, sá er Glasir er kallaðr, en lauf hans alt er gull rautt, svá sem hér er kveðit, at Glasir stendr með gollnu lafi / fyr Sigtýs solum. Sá er viðr fegrstr með goðum ok mönnum* (SnE 85) — 'Почему золото называют «иглами или листвой Гласира»?⁵⁴ В Асгарде перед воротами Вальгаллы есть роща по имени Гласир, все листья в ней из красного золота... Гласир златолистый /

⁵⁴ Др.-исл. *gull* (< герм. **gulþa* < и.-е. **gh̥ltom* < и.-е. **ghel-* 'желтый' [IEW: 429]) 'золото' (< 'желтый блестящий металл') и название мифологической рощи *Glasir* (< и.-е. **ghel-* 'блестеть') кодируются, по-видимому, родственными корнями; соседство обеих лексем в SnE 85 проясняет внутреннюю форму рассматриваемого топонима.

стоит пред чертогом / Тюра победы. Это прекраснейший лес у богов и людей⁵⁵.

Семантическая мотивировка: блестящий (**Glasisir**) — золото < 'блестящее' (*gull*; SnE 85)⁵⁶.

Субъект описания: боги и люди (*með goðum ok mönnum*).

Дескрипция: роща (*lundr, víðr*).

Локализация: в Асгарде перед Вальхаллой (*í Ásgarði fyrir durum Valhallar*).

Объекты:

а) одушевленные: —

б) неодушевленные: листва (*lauf*), иглы (*barr*).

Атрибуты: красно-золотой (*gull rautt*).

Предикаты:

а) характеризующие как субъект: стоять (*standa*), называться (*vara kallaðr*).

б) характеризующие как объект: —

Квантификаторы: —

Квалификаторы: самый красивый (*fegrstr*).

2) **Glasis-vellir** 'блестящие долины', обозначение рая < др.-исл. *glasis-* (см. **Glasisir**) и др.-исл. *völlr* 'равнина, поле, луг' (см. **Niða-vellir**); восходящие к этому корню древнегерманские лексемы кодируют как огонь (в том числе и небесный, т. е. светила, ср. *-gly* 'солнце', *-glya* 'месяц') и продукты горения (др.-исл. *glyr* 'угли', др.-англ. *glæd* 'огонь, угли' и др.), так и лед (н.-нем. *glander* 'льдина', др.-англ. *glidan* 'скользить' и др.). Номинация осуществляется по принципу блеска, сияния, которые, как известно, могут воплощать визуальную форму святости.

3) **Glaðs-heimr** 'блеска (радости) мир' < др.-исл. *glaðr* 'радостный, веселый; блестящий', др.-исл., фарер. *gláður*, нов.-норв., швед., датск. *glad*, др.-англ. *glæd* 'ясный, сияющий;

⁵⁵ Ср. лат. *Glesiae, Glaesaria* 'янтарные острова', используемые в сочинениях античных авторов для обозначения «островов блаженных» [Vries 1970, II: 285].

⁵⁶ Др.-исл. *Glasisir* и *gull* 'золото' восходят к общему корню — и.-е. **ghel-* 'блестеть'.

радос
ный',
и.-е. *
heimr
of þru
(Gm
пышн
воино
þat, e
hús e
gull ei
их [бо
трона
больш
чисто
С
(Glað
С
(men
Д
то (sta
М
Л
на зем
О
а)
(várpe
б)
А т
П
а) х
сделан

⁵⁷ Сто
др.-исл
ходящи
для акту
логичес

радостный', др.-фриз. *gled* 'гладкий', др.-сакс. *gladmōd* 'радостный', др.-в.-нем. *glat* 'гладкий, блестящий' [Vries 1977: 171] < и.-е. **ghel-* 'блестеть' [IEW: 429] и др.-исл. *heimr* (см. *Niflheimr*); *Glaðsheimr* heitir inn fimti, þars en gullbiarta / Valhöll víð of þrumir; / enn þar Hroptr kýss hverian dag / várndauða vera (Grm. 8) — 'Глядсхейм — то пятый [чертог], там золотом пышно / Вальхалла блещет; / там Хрофт [Один] собирает / воинов храбрых, убитых в бою'; Var þat et fyrsta verk, at gera hof þat, er sæti þeira XII standa í önnur en há sæti, þat er Alföðr á; þat hús er bezt gort á jörðu ok mest; alt er þat útan ok innan svá sem gull eitt; í þeim stað kalla menn *Glaðsheim* (SnE 13) — 'Первым их [богов] делом было воздвигнуть святилище с двенадцатью тронами и престолом для Всеотца [Одина]. Нет на земле дома больше и лучше построенного. Все там внутри и снаружи как из чистого золота. Люди называют этот дом *Чертогом радости*'⁵⁷.

Семантическая мотивировка: мир радости (*Glaðsheim*) — золото (*gull*).

Субъект описания: Один (*Óðinn*; Grm. 8), люди (*menn*; SnE 13).

Дескрипция: двор/святилище (*hof*), дом (*hús*), место (*staðr*).

Метафора: золото (*gull*).

Локализация: в Вальхалле (*þars... Valhöll... of þrumir*), на земле (*á jörðu*).

Объекты:

а) одушевленные: Один (*Óðinn*), убитые в битве люди (*várndauða vera*).

б) неодушевленные: престол (*há sæti*), троны (*sæti*).

Атрибуты: —

Предикаты:

а) характеризующие как субъект: называться (*heita*), быть сделанным (*vara gort*), стоять (*standa*).

⁵⁷ Столкновение в приводимом фрагменте «Младшей Эдды» др.-исл. *gull* 'золото' и первого компонента композита *Glaðs-*, восходящих к общему корню — и.-е. **ghel-* 'блестеть', используется для актуализации идеи блеска, лежащей в основе номинации мифологического топонима.

б) характеризующие как объект: называть (*kalla*), делать (*gera*), иметь (*eiga*).

К в а н т и ф и к а т о р ы: первый (первое дело — его сооружение; *var þat et fyrsta verk, at gera hof þat*), пятый (чертог; *inn fimti*), 12 (престолов; *sæti þeira XII*).

К в а л и ф и к а т о р ы: наилучший (*bezt*), наибольший (*mest*).

Блаженства чертог — *Vingólf* < др.-исл. *vin* 'луг', гот. *winja* 'пастбище', др.-в.-нем. *winnia* 'пастбище; радость, веселье'⁵⁸, др.-исл. *vinr* 'друг', *ynði* 'счастье', *upa* 'любить', др.-англ. *wynn*, др.-сакс. *winnia*, [Vries 1977: 664] < и.-е. **уен-* 'желать, любить' [IEW: 1146—1147]⁵⁹ и др.-исл. *golf* 'доска, пол, помещение, кладовая', нов.-исл. *gólf*, фарер. *gólv*, нов.-норв. диал. *golv* 'часть сарая' [Vries 1977: 182] < и.-е. **ghel-* 'обрезать' [Vries 1977: 182]; *ok skolu allir menn lifa, þeir er rétt eru síðaðir, ok vera*

⁵⁸ О луге (гот. *winja* и др.) как приятном месте см. [Trier 1963: 117—118]. Ср. использование гот. *winja* в контексте спасения души и рая в J. IX. 10: *ik im þata daur. þairh mik jabai hvas innaggiþ, jah innaggiþ jah utgaggiþ jah winja bigitiþ* — 'Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет и выйдет, и пажить найдет'.

⁵⁹ Кодирование при помощи и.-е. **уен-* древнегерманских представлений об идеальном пространстве, рае не является окказионализмом; ср. др.-исл. *vin*, гот. *winja* 'луг' < 'приятное, приносящее радость место' [Lehmann 1986: 404], а также фигурирование однокорневых лексем в древнеанглийском описании блаженной земли: *Wlitig is se wong eall, wynnūt gebliſsad* (Phx. 7) — 'Великолепен весь этот луг, радостью благословенный'; *Þæt is wynsum wong* (Phx. 13) — 'Это радостный луг'; *ac se æþela feld / wridað under wolcnum, wynnūt geblowen* (Phx. 26—27) — 'и этот благородный луг / цветет под облаками, радостью наполненный'; *þær se halga stenc / winaþ geond wynlond* (Phx. 81—82) — 'там священный аромат / (радостно) пребывает в земле радости' (*winian* и *wyn-* родственные слова). Весьма показательно, что некоторые древнеанглийские лексемы, родственные *wynn*, не просто характеризуют рай, но и обозначают его. Ср. др.-англ. *wynsum* 'приятный' (*on wynsumom stōwin* (Lchdm. I. 280, 13; 290, 6) 'παράδεισος'), *wynsumness* 'приятность' (*wynsumnisse orcerd* (Gen. 2, 8) 'paradisum voluptatis'). Не являются исключением и древневерхненемецкие данные, ср. *winni-garto* (МН.; N.) 'рай'.

með honum sjálfum, þar sem heitir Gimlé eða Vingólf (SnE 2) — 'И все люди, достойные и праведные, будут жить с ним [богом] в месте, что зовется Гимле или Вингольв'; Annan sal gerðu þeir; þat var hōgr, er guðjurnar áttu, ok var hann allfagrt hús; hann kalla menn Vingólf (SnE 13) — 'Сделали они и другой чертог. Это святилище богинь, столь же прекрасное, люди называют его Вингольв'; hann heitir ok Valfōðr, þvíat hans óska-sønir eru allir þeir, er í val falla; þeim skipar hann Valhöll ok Vingólf, ok heita þeir þá Einherjar (SnE 19) — 'И еще зовут его [Одина] Отцом Павших, ибо все, кто пал в бою, — его приемные сыновья. Им отвел он Вальхаллу и Вингольв, и зовут их эйнхериями'.

Семантическая мотивировка: —

Субъект описания: люди (menn; SnE 13).

Дескрипция: чертог (salr), святилище (hōgr), дом (hús).

Локализация: рядом с Вальхаллой (Valhöll ok Vingólf) и Гимле (Gimlé eða Vingólf).

Объекты:

а) одушевленные: Один (Óðinn), богини (guðjurnar), эйнхерии (einherjar), праведники (menn... þeir er rétt eru siðaðir).

б) неодушевленные: —

Атрибуты: —

Предикаты:

а) характеризующие как субъект: называться (heita), быть (vera).

б) характеризующие как объект: называть (kalla), жить в В. (lifa), быть в В. (vera... þar sem heitir... Vingólf), делать (gera), иметь (eiga), устраивать (skipa).

Квантификаторы: второй/другой (чертог; annarr salr).

Квалификаторы: прекрасный (allfagr).

Меда чертог: *mióð-rann* < др.-исл. *mióðr*, нов.-исл. *tjōður*, фарер. *tjōdur*, нов.-норв., датск. *tjød*, нов.-швед. *tjöd*, др.-англ. *meodo*, др.-фриз. *mede*, др.-в.-нем. *metu*, *mitu* [Vries 1977: 390] < и.-е. **medhu* 'мед' [IEW: 707] и др.-исл. *rann* 'дом' (< герм. **razna*), фарер. *rann*, нов.-норв., др.-швед., нов.-датск. *ran-*, гот. *razn*, др.-англ. *ærn*, *ren*, др.-фриз. *-ern* [Vries 1977: 433] < и.-е. **rezg-* 'плести' [IEW: 874]; *qvaddi þá Gunnarr, sem konungr scyldi, / mærr, í miðranni, af móði*

stórom (Акв. 9) — 'велел тогда Гуннар, как должно владыке, / от щедрой души в медовом чертоге'⁶⁰.

* * *

Завершая анализ древнегерманских представлений о загробном мире, можно выделить несколько вариантов.

1) Иной мир как в о д н о е пространство (/ иной мир за морем) — др.-исл. *Niflheimr* 'сырой мир', *Niflhel* 'сырая хель', гот. *Oium* 'вода (/остров)', *Nástrond* 'берега мертвых'.

2) Иной мир как н и ж н е е пространство — др.-исл. *Niða-fiöll* 'нижние горы', *Niðavellir* 'нижние долины'.

3) Иной мир как г л у б о к о е пространство — др.-исл. *undirdjúp*.

4) Иной мир как у к р ы т и е — др.-исл. *hel* (ср. др.-англ. *helan* 'прятать' и др.).

5) Иной мир как д о л и н а — др.-исл. *Niðavellir* 'нижние долины', *Glasisvellir* 'блестящие долины'.

6) Иной мир как л у г — др.-исл. *Valholl*, *Ódáinsakr* 'бесмертных поле', *Fólkvangr* 'дружины луг', др.-англ. *neorxnawang* 'зеленый луг'.

7) Иной мир как г о р а — др.-исл. *Niða-fiöll* 'нижние горы'.

8) Иной мир как наполненное б л е с к о м, сиянием пространство — др.-исл. *Gimlé* 'огня защита', *Glasir* 'блестящий', *Glasisvellir* 'блестящие долины', *Glæsheimr* 'радости (<блеска) мир'.

9) Иной мир как п а л а т ы — др.-исл. *Valholl* 'павших палаты', др.-англ. *medoærn* 'чертог меда'.

Приведенные выше семантические мотивировки древнегерманских мифологических локусов иного мира нуждаются

⁶⁰ «Медовый чертог» является трансформацией концепта иного мира (блаженной земли) в героической поэзии; пиршественные палаты уподобляются небесному царству. Древнеисландский композит не носит окказионального характера, он имеет генетическое соответствие в др.-англ. *medo-ærn*. Ср. В. 67—69: *Him on mod bearn, / þæt healeced hatan wolde, / medo-ærn micel men gewurcean* — 'Он же задумал / высокие палаты построить / великий медовый чертог людям сделать'.

в ком
новле
если
редел
сичес
оправ
ют не
лежн
ется
в дре
тых
халль
ры х
други
изобр
пе на
зы, п
народ
остро
дома
хоро
польз
В - т
ся и
робно
в раз
П
фолог
обсто

⁶¹ По
ких ми
значен
'могил
ти [ме
166) —
gewát
лице
сне, de

в комментариях. В о - п е р в ы х, следует указать, что установление принципов номинации интересующих нас понятий, если речь идет о композитах, осуществляется на основании определения внутренней формы (или совпадающего с ней лексического значения) к а ж д о г о компонента. Такой подход оправдан тем, что вторые элементы сложных слов выполняют не только функцию классификаторов, обозначая принадлежность лексемы к определенному разряду, но и мотивируется в контексте, т. е. 'долина', 'гора', 'берег', 'палата' и проч. в древнегерманских текстах выступают в качестве развернутых образов (ср., в частности, подробности интерьера Вальхаллы или корабль мертвецов — др.-исл. *Naglfar*). В о - в т о р ы х, семантические мотивировки подтверждаются данными других дисциплин — прежде всего археологии. Ср., например, изображение кораблей, обнаруженные в Центральной Европе на могильных камнях или вблизи захоронений в эпоху бронзы, погребальные корабли периода великого переселения народов и аналогичные обряды в Скандинавии (особенно на острове Готланд) в эпоху викингов. Концепция иного мира как дома подкрепляется некоторыми деталями скандинавского похоронного ритуала: захоронение снабжали всем, чем покойный пользовался при жизни — едой, утварью, оружием, слугами. В - т р е т ь и х, семантические мотивировки верифицируются и индоевропейскими параллелями (ср. представления о загробном мире как луге (/пастбище), засвидетельствованные в разных традициях — хеттской, балто-славянской и др.).

Перейдем к обсуждению семантики древнегерманских мифологических локусов иного мира. Заслуживает внимания то обстоятельство, что выделенные выше девять типов⁶¹ обладают

⁶¹ Показательно, что семантические мотивировки древнегерманских мифологических локусов иного мира имеют соответствия в обозначениях смерти. Ср., напр., 'дом смерти' (др.-англ. *deáþ-ræced* 'могила': *Deáþræced onhliden weorþaþ* (Exon. 56b) — 'Дома смерти [могилы] откроются', *deáþ-sele: on wítehús, deáþsele deófoles* (Th. 166) — 'в доме мучений, чертоге смерти дьявола', *deáþ-wíc: He gewát deáþwíc seón* (B. 1275) — 'Он отправился посмотреть жилище смерти'), 'луг смерти' (*deáþ-wang: Hí swáefon dreóre druncne, deáþwang rudon* (An. 1005) — 'Они спали, напившись крови,

общими чертами в структуре содержания и могут быть на этом основании сведены к меньшему количеству инвариантов. Например, 'нижнее пространство', 'глубокое пространство', 'долина' представляют собой различные модификации значения 'низ'. К ним примыкает и 'укрытие', в семантике которого имплицитно воплощается та же самая идея, причем приуроченность хель именно к низу постоянно эксплицируется в контекстах. Другие семантические мотивировки хотя и не совпадают с рассмотренными выше значениями, но образуют в совокупности с ними комплексный семантический блок: 'вода' и частично 'луг (окруженный водой)' — это особенно актуально по отношению к гот. *Oiut* и др.-англ. *neorhpaþang* — в паре с 'низом' характеризуют многие мифологические локусы иного мира в древнегерманских текстах. Словосочетание 'вода' и 'низ' отсылает к представлениям о н и ж н и х в о д а х — хаотической стихии, послужившей источником космогенеза в древнегерманской мифопоэтической модели мира. Две последних семантических мотивировки также могут быть объединены в инварианте 'пространство (/дом), наполненное блеском'. Таким образом, остаются три инварианта семантических мотивировок древнегерманских обозначений иного мира: 'вода' и 'низ', 'гора', 'пространство (/дом), наполненное блеском'. О первом и последнем принципе номинации речь пойдет ниже, причем мы предпримем попытку доказать, что второй принцип произведен от первого (т. е. в древнегерманской мифопоэтической модели мира существовало д в а локуса иного мира — темное п о д з е м н о е жилище н и ж н е г о мира и царство мертвых в г о р е); здесь же подробнее рассмотрим мифологему 'гора — нижний (иной) мир', имеющую индоевропейские истоки [Мифы народов мира 1980: I, 311]. Древнегерманские письменные источники содержат указания на то, что гора выступала в качестве

окрасили луг смерти'; *wælwang*: Ðær wæs secg manig on ðam wælwange — 'Там было много мужей на лугу павших'), 'долина смерти' (*deáþ-denu* 'mortis vallis' (Th. 21, 33)), 'мрак, туман смерти' (*wæl-mist*: Hreám wæs on ýðut, wæter wærna ful, *wælmist* ástáh (Cd. Th. 206, 12) — 'Крик был на волнах, вода полна оружия, туман смерти поднялся').

меди
лее в
ется
ну в
пере
siast
(
неге
вып
хель
хейт
шая
Fóll
Гев
щия
ра в
либ
слу
кой
диф
геро
ства

пос
чес
с ра
ассо
ния
гом
Сно
ган

выс
раб
кус

медиатора между этим миром и иным миром. Приведем наиболее впечатляющие примеры. В «Саге о Гаутреке» рассказывается о людях, которые, стремясь попасть после смерти к Одину в Вальхаллу, бросались на утесы и погибали. Намек на пережиток той же традиции в Англии имеется в *Historia Ecclesiastica* (гл. IV, 13) Беды Достопочтенного [Ellis 1968: 73].

Судя по контекстам, в которых встречаются описания древнегерманских локусов иного мира, функцию б о г о в смерти выполняли **Хель**, персонифицированная смерть, владычица хель, **Один**, повелитель загробного чертога Вальхаллы (ср. его хейти «Отец павших» — др.-исл. *Valföðr*), **Фрейя**, выбиравшая половину павших в битве на «Лугу дружины» (др.-исл. *Fólkvangr*), **Ран**, которой принадлежали погибшие на море, и **Гевьон**, к которой попадали после смерти незамужние женщины. Ран и Гевьон явно имеют локальное значение, их сфера влияния ограничена: она определяется либо родом смерти, либо специальными характеристиками умерших (в данном случае признаком пола). В древнегерманской мифопоэтической концепции иного мира различимы и следы социальной дифференциации: в Вальхалле размещаются павшие в битве герои, относившиеся к избранной части скандинавского общества — военной аристократии.

Как полагают специалисты, две основных концепции жизни после смерти, реконструируемые на основании как археологических данных, так и литературных источников, соотносились с разными богами: отправление в жилище богов Вальхаллу ассоциировалось с кремацией, человеческими жертвоприношениями и почитанием Одина, а пребывание в кургане — с богом Фрейром, который, согласно информации, исходящей от Снорри Стурлусона, первым в Швеции был положен в курган и не подвергался сожжению [Ellis 1968: 77—78].

В качестве м е д и а т о р о в между этим и тем светом выступали **валькирии** (букв. 'выбирающие мертвых'), **корабль**, **конь**⁶², **петух**⁶³, **огонь** (дым)⁶⁴, **гора**.

Подводя итоги изучения контекстов мифологических локусов иного мира, зафиксированных в древнегерманских

⁶² Например, Один скачет на коне в хель на встречу с вёльвой.

памятниках письменности, можно отметить некоторые закономерности, имеющие непосредственное отношение к семантике рассматриваемых концептов. Специфика изображения конкретных воплощений иного мира заключается в акцентировании внимания на его *з а м к н у т о с т и*, *и з о л и р о в а н н о с т и*⁶⁵: в качестве символов отделения выступают **ограда, ворота, замок, мост**⁶⁶; это пространство охраняет **страж** (ср. Модгуд у моста в Хель).

Другая особенность мифологических представлений об и н о м мире, если о них судить на основании древнегерманских источников, состоит в том, что их локусы выступают в качестве

⁶³ Ср. свидетельство арабского путешественника Ахмеда ибн Фадлана о погребении знатного потомка скандинавов, поселившегося на Волге (ок. 920 г.), о том, что девушка, сопровождавшая в последний путь своего господина, отрубила голову петуху и перебросила ее в погребальный корабль и после этого ритуального действия сообщила, что увидела своих умерших родственников [Ellis 1968: 46].

⁶⁴ Ср. фрагмент из «Саги об Инглингах» (гл. IX): «Один был после смерти сожжен, и его сожжение было великолепным. Люди верили тогда, что, чем выше дым от погребального костра поднимается в воздух, тем выше в небе будет тот, кто сжигается, и он будет тем богаче там, чем больше добра сгорит с ним» [Снорри Стурлуссон 1980: 15].

⁶⁵ Ср. описания иного мира как «пустынного места»: *he in scade weardað, / on wudubearwe, weste stowe* (Phx. 169—170) — ‘он [Феникс] в тени жил, / в лесу, в *пустынном, месте*’.

⁶⁶ Ср. соответствующие контексты: *Hon á þar mikla bólstaði ok eru garðar hennar forkunnar-hávir ok grindr stórar* (SnE 33) — ‘Там у нее [у Хель] большие селенья, и на диво высоки ее ограды и крепки решетки’; *Valgrind heitir, er stendr velli á / heilog, fyr helgom durom; / forn er sú grind, enn þat fáir vito, / hvé hon er í lás lokin* (Grm. 21—22) — ‘Вальгринд — ворота, стоящие в поле / у входа в святилище; / неведомы людям древних ворот / замки и запоры’; *En þat er at segja frá Hermóði, at hann reið níu nætr dökkva. dala ok djúpa svá at hann sá ekki, fyrr en hann kom til árinna Gjallar ok reið á Gjallar-brúna; hon er þokð lýsigulli. Móðguðr er nefnd mæir sú, er gætir brúarinar* (SnE 48) — ‘Теперь надо поведать о Хермоде, что он скакал девять ночей темными и глубокими долинами и ничего не видел, пока не подъехал к реке Гьёлль и не ступил на мост, выстланный светящимся золотом. Модгуд — имя девы, охраняющей тот мост’.

своеобразных копий э т о г о мира, дублируют универсальные модели, свойственные мифопоэтическому мышлению. Например, Вальхалла с мировым змеем, козой Хейдрун, оленем Эйктюрниром и орлом воспроизводит — разумеется в сокращенном варианте — образ мирового дерева с тремя космическими зонами — нижней, средней и верхней — и соответствующей фауной — змеями, копытными животными и птицами. Восприятие мифологических локусов иного мира как вариантов некоторых наиболее релевантных символов мифопоэтической модели мира, в частности мирового дерева, ограниченных сферой своего функционирования — там, в области смерти, а не здесь, при жизни, — подтверждается и использованием типичных предикатов демиургической деятельности: 'быть', 'стоять', характеризующих локусы иного мира как субъекты креативного акта, и 'делать', 'упорядочивать', 'называть'⁶⁷, характеризующие их как его объекты⁶⁸. Изоморфизм моделей этого мира и иного мира, разумеется, ни в коей мере не исключает наличия специ-

⁶⁷ Обозначение вербальной деятельности находится в одном ряду с обозначениями невербальных действий, поскольку в мифопоэтической модели мира слово выполняло креативную функцию и приравнивалось к делу.

⁶⁸ Ср. примеры из космогонической сферы.

'Делать': Enn ór hans brám gerðo blíð regin / miðgarð manna sonom (Grm. 41) — 'А из его ресниц сделали светлые боги / мир людям'; tangir scóro oc tól gorðo (Vsp. 7) — 'клещи создавали и инструменты делали'; þeir manlícon mǫrg um gerðo, / dvergjar ór iorðo (Vsp. 10) — 'они, карлики, сделали много человеческих образов / из земли'; ða middongearð moncynnes Weard, / ece Dryhten, æfter teode (C.) — 'тогда мир рода человеческого Повелитель, / вечный Господь потом сделал'; swæð, þæt se ælmihtiga eorðan worhte (C.) — 'он говорил, что Всемогуший землю создал'.

'Называть': nótt oc niðiom nǫfn um gáfo, / margin héto oc miðian dag (Vsp. 6) — 'ночи и убывающему месяцу название дали [боги], / утро называли и середину дня'.

'Стоять': Asc veit ee standa, heitir Yggdrasil, / stendr æ yfir, grœnn Urdar brunni (Vsp. 19) — 'Ясень, я знаю, стоит, называется Иггдрасиль, / стоит всегда зеленый над источником Урд'; stoð um vaðinn, vǫllum hæri, / miór oc mioc fagr, mistilteinn (Vsp. 31) — 'стоял, выросший, над равниной возвышающийся, / стройный и очень красивый

фических «загробных» предикатов, к которым относятся 'выбирать', 'отнимать', 'хватать' и некоторые другие.

Исследуемый материал убедительно свидетельствует о дуализме как наиболее релевантном признаке древнегерманских представлений о загробном мире. Локусы иного мира распределяются по двум группам. К первой принадлежат описания иного мира как расположенного в низу (под корнями мирового дерева, под землей), на севере, темного и влажного пространства — *Hel, Náströnd, Niðafiöll, Niðavellir, Niflheimr*; ко второй — описания иного мира как расположенного наверху (на небе), на востоке или на юге, светлого пространства — *Valhöll, Fólkvangr, Gimlé, Vingólf*, др.-англ. *neorxnawang*. Элементы первой группы недвусмысленно ассоциируются со смертью, стихией хаоса, а второго — с обновленным после эсхатологического кризиса космосом, жизнью.

Продемонстрируем этот тезис на конкретных примерах. Ассоциации хель с хаосом очевидны и многогранны. Достаточно напомнить, что описания хель как ямы, дна, пропасти⁶⁹, ее глубина, темнота и открытость⁷⁰, сравнение с челюстями⁷¹ тождественны характеристикам хаоса — др.-исл. *ginnunga gar* букв. 'зияний зияния': *ginnunga* (род. п. мн. ч.) обычно сопоставляется с др.-исл. *gina* (слаб. гл.) 'зевать', др.-англ. *ginian* 'быть широко открытым', др.-сакс. *ginon*,

побег омелы'; *Scelfr Yggdrasils ascr standandi* (Vsp. 47) — 'Дрожит Иггдрасиль ясень стоя'; *Þriár roetr standa á þriá vega / undan asci Yggdrasils* (Grm. 31) — 'Три корня стоят в трех направлениях / под яснем Иггдрасилем'; *Þaðan koma meyjar, margs vitandi, / ór þeim sæ, er und þolli stendr* (Vsp. 20) — 'Оттуда приходят девы, много знающие, / из источника, который стоит под деревом'; *Stóð fyr norðan, á Niðavöllum, / salr ór gulli Sindra ættar* (Vsp. 37) — 'Стоял на севере в Нижних долинах / чертог из золота, владение Синдри'.

⁶⁹ Ср. др.-англ. *helleseaf* 'erebrum' (Ælfc. Gl. 54); др.-в.-нем. *hellagruoba* (МН.; N.) 'яма хель', др.-в.-нем. *hellowodem* (N.) 'дно хель', др.-англ. *helle-grund* (El. 1305), *helle-grut* (Hpt. Gl. 422) 'пропасть хель'.

⁷⁰ См. атрибуты хель.

⁷¹ Ср. др.-англ. *helle-ceafl* (An. 1705).

др.-в.
'отве

др.-и
geinô

заль

'зев,

корн

ср.-н

Фигу

прича

возн

гроб

ми М

хаоти

И

с изо

обна

сиян

данн

стах.

мира

72 Н

figura

приме

hāyas

воз 'з

'зеват

'разве

кие ф

в разл

10, 12

бокую

ковско

вергну

73 Др

др.-в.-

74 Ср

городн

др.-в.-нем. *gīnēn*, *gīnōn* 'зевать', *gīn* 'зев, пасть', нов.-исл. *gīn* 'отверстие, зев', др.-англ., ср.-в.-нем. *gīn* 'глубина, пропасть', др.-исл. *gípa* 'зевать', др.-англ. *toġīnan*, *gānian*, др.-в.-нем. *geīnōn* 'зевать' < и.-е. **ġhē-*, **ġhə-*, **ġhēi-*, **ġhī-* 'зевать' с назальным детерминативом [Vries 1977: 167; IEW: 419] и *gar* 'зев, зияние, бездна' возводится к тому же индоевропейскому корню (< **ġhəb-*), ср. др.-исл. *gara* 'открывать пасть, кричать', ср.-н.-нем. *garēn*, ср.-в.-нем. *gaffen* 'зевать' [Vries 1977: 156]⁷². Фигурирование многочисленных рек хель подтверждает ее сопричастность первоначальным водам, послужившим источником возникновения космоса. Объединение Хель, владычицы загробного мира, с эсхатологическими персонажами — сыновьями Муспелля⁷³ — не оставляет сомнений в ее сопричастности хаотической стихии.

Идентификация локусов иного мира из «светлой» сферы с изображением возрожденной после «гибели богов» вселенной обнаруживается на структурно-семантическом уровне: мотивы сияния, блеска, неизменности⁷⁴, типичные для компонентов данной группы, широко представлены в древнегерманских текстах. Ср., в частности, апофатическое описание обновленного мира при помощи общегерманской конструкции **Þar nis subst.*

⁷² Название хаоса — др.-исл. *ginnunga gar* — представляет собой *figura etymologica* и имеет надежные индоевропейские параллели, например, кодируемые тем же индоевропейским корнем др.-инд. *vi-hāyas* 'пустое пространство' (*vi-hā-* 'зиять'), др.-гр. *χάος* 'хаос' (*χαῖ-voς* 'зияющий'), лит. *žiótyš* 'пропасть' (*žióju*, *-ti* 'открывать', *žiótis* 'зевать'), русск. *зинутие* 'то, что разверзлось, бездна' (*зинуть* 'разверзнуться, раскрыться'). Примечательно, что этимологические фигуры, подобные др.-исл. *ginnunga gar*, засвидетельствованы в различных индоевропейских ареалах, например, индоиранском (RV 10, 129, 1: *gáhanam gabhīrām* 'бездну глубокую', букв. 'глубину глубокую' [Ström 1967: 183]) и славянском (ср. цитату из баллады Жуковского «Кубок»: «И брызнул поток оглушительным ревом, / Извергнутый бездны зияющим зевом»).

⁷³ Др.-исл. *Muspellr* родственно обозначению конца мира — др.-в.-нем. *mūspilli* и др.

⁷⁴ Ср. Phx. 43—44: *þa se æþela wong*, / *æghwæs onsund* — 'благородный луг, / всегда неизменный'.

ni subst. 1 'Там нет ни... ни...', где *subst. 1* обозначают отрицательные понятия в природной или моральной сфере (холод, дождь, снег; горе, страх и т. д.), в Phx. 611—614: *Ne bið him on þam wicum wiht to sorge, / wroht ne weþel ne gewindagas, / hungor se hata ne se hearda þurst, / yrmþu ne yldo* — 'Не будет ему в том месте ни заботы, / ни клеветы, ни лжи, ни страданий, / ни жгучего голода, ни жестокой жажды, / ни печали, ни старости'; Chr. III. 1660—1662: *Nis þær hungor ne þurst, / slær ne svar leger, ne sunnan bryne, / ne cyle, ne searu* — 'Нет там ни голода, ни жажды, / ни сна, ни тяжелой болезни, ни жара солнца, / ни холода, ни забот'; D. II. 263—264: *ne bið þær liget ne laðlic storm, / winter ne þunerrad ne wiht cealdes* — 'нет там ни огня, ни ужасной бури, / ни зимы, ни грома, никакого холода'.

Дуализм древнегерманских мифологических локусов иного мира продолжается и в тенденции их морально-этического переосмысления в духе христианской традиции: компоненты первой группы превращаются в убежище *г р е ш н и к о в*, а второй — *п р а в е д н и к о в*, поэтому, хотя в рамках мифопоэтической модели мира все локусы возникли одновременно в процессе космогенеза, их синхронность в ходе исторического развития модифицируется: «нижние» («подземные») локусы воспринимаются как более архаичные и подвергаются отрицательной оценке, а «верхние» («небесные») включаются в новую демифологизированную модель мира и идеализируются. Иными словами, намечается временной сдвиг: у локусов первой группы маркировано *н а ч а л о* временной оси, а во второй группе акцент ставится на принципиальной незавершенности во временном плане, отсутствии верхней границы, *в н е в р е м е н н о с т и*. Таким образом, локусы второй группы перестают быть только пространственными образами: они приобретают дополнительное временное измерение и превращаются в локально-темпоральный континуум. Элементы первой группы также можно трактовать как символы единства пространства и времени, поскольку они реализуют модель мироздания в свернутом виде, располагаясь в исходной точке космогенеза, когда оба параметра — пространственный и временной — еще были неотделимы друг от друга. Следовательно,

класси
мира к
должен
В ц
против
кусы
проил

Ном

Лока

Врем

Субс

Флор

Фаун

Атри

а) цв

б) ост

Квал

Пред

объек

Ассоц

классификаторы первого разряда воплощают концепцию иного мира как начала космогенеза, а второго разряда — как продолжения конца, т. е. начала на очередном этапе эволюции.

В целом система бинарных оппозиций позволяет непротиворечиво описать древнегерманские мифологические локусы иного мира. Ниже приводится таблица, позволяющая проиллюстрировать результаты исследования.

Номинации	др.-исл. <i>Hel, Niflhel, Niflheimr, Náströnd, Niðafiöll, Niðavellir</i>	др.-исл. <i>Valhöll, Fólkvangr, Gimlé, Vingolf, Glasir, Glasisvellir, Óðáinsakr, Glǫðsheimr</i> , гот. <i>Oium</i> , др.-англ. <i>neorxnawang, medoærn</i>
Локализация	низ под землей север	верх на небе юг, восток
Время	во времена первотворения	во времена первотворения, всегда, вечно
Субстанция	вода	огонь
Флора	отсутствует	деревья, цветы, трава
Фауна	змеи, собака, волк, петух	птицы
Атрибуты		
а) цвет	темный, черный	светлый, сияющий (золото), зеленый
б) остальные	узкий, глубокий, открытый	широкий
Квалификаторы	плохой, грешный	хороший, святой
Предикаты объекта	быть схваченным	пребывать, наслаждаться
Ассоциации	смерть хаос	жизнь обновленный космос

Несмотря на то, что мифологические локусы иного мира вполне органично соответствуют предлагаемой выше дуалистической структуре, включающей разнообразные параметры, позволяющие исчерпывающее описание, нельзя не обратить внимания на их более сложную природу, иногда не вполне соответствующую какой-либо схеме. Речь идет об амбивалентности, обнаруживающейся в отдельных дескрипциях иного мира, вероятно, отражающей более древнюю стадию функционирования интересующих нас концептов. В частности, Вальхалла, если отвлечься от ее героизации в некоторых эддических фрагментах, проявляет черты сходства с классификаторами первой группы: она омывается «потокм мертвых» (*valglaumr*), который умершие переходят вброд (др.-исл. *vaða*), весьма напоминающим подземные реки хель или источник в Нифльхель. Более того, сходство распространяется и на фауну: в «потокм мертвых» лежит хтонический мировой змей. Этимологические данные также подкрепляют первоначальную принадлежность Вальхаллы «нижнему» локусу. Восприятие загробного мира как луга или пастбища и его кодирование при помощи и.-е. **uel-*, обозначающего смерть и противника Громовержца хтонической природы, имеет индоевропейские аналогии; ср. мотив скалы Валы (др.-инд. *Vala* < и.-е. **uel-*) в Ригведе, хет. *uelli* 'потусторонний мир' (< **uel-su-*, ср. хет. *uesi-* 'пастбище'), русск. *Волос* 'скотий бог' и его связь со смертью [Иванов, Топоров 1974: 72]. На примере Вальхаллы можно наблюдать смешение различных представлений об ином мире: первоначально подземный чертог, населенный павшими в битве воинами, переместился в верхнюю космическую зону, поскольку его владельцем был Один, «Отец павших» (др.-исл. *Valföðr*), постепенно превратившийся в главного бога с резиденцией на небесах [Vries 1970, II: 377].

Хтоничности «верхнего» локуса иного мира — Вальхаллы — симметричны отдельные мотивы, свойственные «небесным чертогам» и зафиксированные у «нижних» мифологических локусов иного мира. Прежде всего имеется в виду мотив сияния, блеска, актуальный по отношению к хель (ср. сияющий блеском мост хель или огонь хель), «Нижним долинам» (ср. чертог из золота в др.-исл. *Niðavellir*).

Дво
образн
туре че
может
цепции
природ
рально
космос
связи
в «Гот
дороди
ный ва
гим ар
считат
(ср. по
Nifl-he
ходит
туман,
в др.-а
этого п
ления
вселени
кого на
ного и
текстов
и «вер
влияни
древне
лись от
Хто
естеств

75 Ср.
му корн
родстве
олицетв
загниваю
1998: 8.

14 — 2140

Двойственность мифологических локусов иного мира, своеобразный синкретизм, совмещение в их семантической структуре черт «нижнего» и «верхнего» пространства, по-видимому, может получить удовлетворительное объяснение исходя из концепции иного мира как исконно «нижнего» пространства, соприродного как аморфному и деструктивному хаосу, так и сакральной *prima materia*, первоначальной субстанции, породившей космос, и, следовательно, наделенного креативной силой. В этой связи особую ценность приобретает упоминание Иорданом в «Готике» мифологической страны Ойум, воплощающей плодородие и богатство, которую можно трактовать как сниженный вариант первоначального пространства иного мира. Другим аргументом в пользу предлагаемой точки зрения можно считать обозначение иного мира как *в о д н о г о* пространства (ср. помимо гот. *Oium*, родственного гот. *ahwa* 'вода', др.-исл. *Nifl-heimr* или *Nifl-hel*, где первый компонент композитов восходит к и.-е. **enebh-*, **nebh-*, **embh-* 'сырой, вода' (< 'пар, туман, облако') [IEW: 315] или неизменный мотив источника в др.-англ. *neorxnawang*)⁷⁵. Нерасчлененность компонентов этого первоначального пространства является залогом оформления важнейших оппозиций, свойственных космозированной вселенной (ср. потенциальное разъединение мужского и женского начал, влаги и огня, холодного и горячего, светлого и темного и т. д.). В дальнейшем, судя по данным древнегерманских текстов, произошло расщепление единого локуса на «нижний» и «верхний» варианты и их полное обособление, причем под влиянием христианского мировоззрения, пришедшего на смену древнегерманской языческой модели мира, за первым закрепились отрицательные коннотации, а за вторым — положительные.

Хтонизм древнегерманских представлений об ином мире, естественно, нуждается в специальном объяснении. Вероятно,

⁷⁵ Ср. указание на то, что восходящий к тому же индоевропейскому корню, что и первый компонент композита *Val-höll*, «Велес и родственные ему персонажи не просто связаны с водой, но сами олицетворяют водную стихию, воды как таковые, особенно стоячие, загнивающие, неживые... символизирующие смерть» [Топоров 1998: 85].

он коренится в особенностях древнегерманского менталитета мифопоэтической эпохи. Не претендуя дать ответ на этот на редкость сложный вопрос, приведем лишь некоторые примеры его проявлений в различных сферах. Ср. акцентирование внимания именно на конце в концепции «гибели богов», некоторый дисбаланс между редуцированными описаниями создания вселенной и гипертрофированными изображениями ее уничтожения, отличающимися драматизмом и экспрессией, или развитие из бога смерти верховного бога скандинавского пантеона, а также локализацию магических знаний в нижнем мире и их похищение Одином.

ГЛАВА III ИНОЙ МИР КАК ИСТОЧНИК ЗНАНИЙ

В древнегерманской мифопоэтической модели мира высшие знания (сведения о прошлом и будущем вселенной, руны, магия, поэзия) ассоциировались с иным миром. Приведем лишь некоторые наиболее известные примеры, подтверждающие этот тезис. В «Речах Вафтруднира» мудрый великан, вступивший с Одином в диалог на космогонические темы, утверждает, что источником его информации является путешествие в иной мир. Ср. Vm. 43: *Frá iǫttna rúnom oc allra goða / ec kann segia sátt, / þvíat hvern hefi ec heim um komit; / nío kom ec heima fyr Niflhel neðan, / hinig deyaia ór helio halir* — 'О тайнах великих богов и турсов / поведал я правду: / все девять миров до дна прошел и Нифльхель увидел, / куда смерть уводит'.

Еще один образец восприятия иного мира как локуса, аккумулирующего ментальную деятельность, занимающую верхнюю ступень на аксиологической шкале, функционирующей в древнегерманской мифопоэтической модели мира, связан с мифологическим персонажем Мимиром — самым мудрым великаном, поделившимся своими магическими знаниями с Одином, — само имя которого недвусмысленно указывает на принадлежность эпистемиологической сфере. Др.-исл. *Mímir* представляет собой редупликацию **mī-moro-* 'память' < и.-е. **(s)mer-* 'вспо-

минать,
mímor 'размыш-
**mer-* 'у-
В соотв
либо на
рового д
р о с т
с отчетл
brunnr,
ninn; ha
af hornin
крыты э
точника
точника
сообщае
где пове
пость Х
выполня
ра, они
бальзам
ему мно
ср. *Sd. 1*
af þeim
Hoddrof
гадал их
Хейддра
дрофнир
проявляе

76 Мими
о гибели С
En dagskj
enn stórge
Sokmímis
обманом,
Наследни
И славны
Мимира'.

минать, заботиться' (ср. др.-англ. *timorīan* 'вспоминать', *gi-timor* 'известный', *tāmrian* 'рассуждать', нидерл. *tijmeren* 'размышлять', др.-инд. *timara-*, лат. *memoria* 'память' < и.-е. **mer-* 'умирать' [IEW: 969; Lehmann 1986; Vries 1977: 387]. В соответствии с древнегерманскими данными, Мимир обитает либо на границе между этим и тем светом — у корней мирового древа рядом с источником, либо под землей⁷⁶. Мудрость заключена в источнике Мимира. Ср. SnE 14 с отчетливой экспликацией данного мотива: ...þar er Mímisbrunnr, er spekð ok manvít er í folgit, ok heitir sá Mímir, er á brunninn; hann er fullr af vísendum, fyrir því at hann drekkur ór brunninum af horninu Giallahorni — '...там источник Мимира, в котором сокрыты знание и мудрость. Мимиром зовут владельца этого источника. Он исполнен мудрости, оттого что пьет воду этого источника из рога Гьяллярхорн'. Голова мертвого Мимира сообщает о тайнах мироздания. В «Саге об Инглингах» (гл. IV), где повествуется о том, что после того как ваны обнаружили глупость Хёнира, сделанного ими вождем, и поняли, что он смог выполнять свои обязанности только благодаря советам Мимира, они отрубили Мимиру голову и послали ее асам. Один набальзамировал ее, прочел над ней заклинания, и она открывала ему многие тайны. Череп Мимира наделяет знанием рун, ср. Sd. 13: Hugrúnar scaltu runna... / þær of réð... / Hroptr, / af þeim legi, er lekið hafði / ór hausí Heiddraupnis / oc ór horni Hoddrofnis — 'Познай руны мысли... / Хрофт [Один] разгадал их... / из влаги такой, что некогда вытекла / из мозга Хейддраупнира / и рога Ходдрофнира' (Хейддраупнир и Ходдрофнир — имена Мимира). Магическое искусство Мимира проявляется в умении проникать мысленно в различные

⁷⁶ Мимир выступает как повелитель подземного чертога в рассказе о гибели Свейгдира в закрывшемся за ним камне. Ср. Yngl, cap. XII: En dagskjart / Durnis niðja / salvorðuðr / Sveigði véiti, / þás í stein / enn stórgerði / Dusia konr / eft dvergi hljóp, / ok salr bjartr / þeiga Sökmímis / jötunbyggðr / við jöfri gein — 'Свейгдира раз / Зазвал обманом, / Заворожил / Житель скальный, / Когда пред ним, / Наследником Дусли, / Камень отверз / Ненавистник света. / И славный вождь / канул под своды / пышных палат / племени Мимира'.

миры (ср. отрывок из седьмой главы «Саги об Инглингах»: Óðinn hafði teð sér höfuð Mímis, ok sagði þæt honum torg tíðendi ór öðrum heimum (Yngl.) — 'Один брал с собой голову Мимира, и она рассказывала ему вести из других миров') и в способности к предсказанию грядущих событий (ср. Vsp. 4р: ...enn miqtuðr kyndiz / ...mælir Óðinn við Míms höfuð — '...конец возвещен / ...с черепом Мимира Один беседует'). Мудрость Мимира основывается на пространственном субстрате, так как она черпается из источника и ниже его мира, воплощающего стихию хаоса, преобразованного в процессе космогенеза в *príma materia*; она состоит в приобщении к сакральному первопространству с момента его возникновения, в фиксации и сохранении всех событий, происходящих в космозированной вселенной, т. е. в памяти обо всем случившемся.

Последний пример, свидетельствующий о локализации высших знаний в ином мире, представлен в рассказе из *Flateyjarbók* (*Þáttur Þorleifs Jarlaskálds*) о пастухе Халльбьёрне, который часто сидел на могильном кургане скальда Торлейва и во сне слышал призыв обитателя захоронения сочинить вису в его честь, но никак не мог справиться с этой задачей. Однажды Халльбьёрну явился сам Торлейв, произнес стихотворение и заверил его, что он после пробуждения станет великим поэтом, что и осуществилось. Таким образом, очевидна ситуация передачи поэтического вдохновения от мертвых живым.

Естественно возникает вопрос о причинах связи высших знаний с иным миром. Не пытаясь дать исчерпывающий ответ, постараемся изложить некоторые соображения по этому поводу. Наиболее правдоподобным представляется предположение о том, что именно нижний мир, согласно древнегерманской космогонической концепции, выступает в качестве креативной субстанции, а иной мир, в соответствии с древнегерманскими мифопоэтическими представлениями, подкрепляемыми и языковыми данными, отождествляется с ним (ср. семантические мотивировки древнегерманских мифологических локусов иного мира — 'низ', 'глубина', 'долина', а также 'вода', 'мрак (/туман)', неизменные атрибуты нижнего мира). Весьма показательно, что один из мифологических локусов иного мира — др.-исл. *Niflheimr* 'мир тумана (мрака)',

имеющий также и в
Fyrr var þ
gott — 'А
сделан Н
если из Н
því upp o
þursum, þ
Niflheimi,
ðan gótna
ходятся э
тых велик
же тянет

Иной
жаты мно
менных и
о похорон
(гл. IX):
дов, как п
да стало п
рики, где
люди из
бы им дал
это обеспе
тело было
гане у Ка
и они был
ганами Х

77 Ср. на
др.-исл. *Ni*
во тьму [в
í þinni hollo
прими в па
и др.-исл.
мир' (Þapp
(Gg. 13) —
на темной д

имеющий прочную укорененность в сфере смерти⁷⁷, выступает также и в качестве п е р в о п р о с т р а н с т в а. Ср. SnE 3: Fyrr var þat morgum öldum, en iorð var scorið, er Niflheimr var gort — ‘Раньше, за многие века до создания земли, уже был сделан *Нифльхейм*’; SnE 4: Svá sem kalt stoð af Niflheimi — ‘И если из *Нифльхейма* шел холод’; SnE 14: Þriár røetr trésins halda því upp ok standa afar-breitt, ein er með ásum, önnur með hrím-þursum, þar sem forðum var Ginnungagap; en þriðja stendr yfir Niflheimi, ok undir þeirri rót er Hvergelmir, en Níðhoggr gnagar þaðan rótina — ‘Три корня поддерживают дерево, и далеко расходятся эти корни. Один корень — у асов, другой — у инейских великанов, там, где прежде была Мировая Бездна. Третий же тянется к *Нифльхейму*’.

Иной мир ассоциируется с п л о д о р о д и е м, чему содержатся многочисленные подтверждения в древнегерманских письменных источниках. Ср., например, широко известный отрывок о похоронах короля Хальвдана из «Саги о Хальвдане Черном» (гл. IX): «Ни при одном конунге не было таких урожайных годов, как при конунге Хальвдане. Люди так любили его, что, когда стало известно, что он умер и тело его привезено в Хрингарики, где его собирались похоронить, туда приехали знатные люди из Раумарики, Вестфольда и Хейдмёрка и просили, чтобы им дали похоронить тело в своем фюльке. Они считали, что это обеспечило бы им урожайные годы. Помирились на том, что тело было разделено на четыре части и голову погребли в кургане у Камня в Хрингарики, а другие части каждый увез к себе и они были погребены в курганах, которые все называются курганами Хальвдана» [Снорри Стурлуссон 1980: 42].

⁷⁷ Ср. название другого мифологического локуса иного мира — др.-исл. *Niflhel*, а также др.-исл. *nifl-farinn*, ‘причастие’, ‘ушедший во тьму [в мир иной]’, ‘умерший’; др.-гр. λεῦ. (Þiggia knáttu, þengill, í þinni hóllo / glaðr at Guðrúno gnadda niflfarna (Акв. 33) — ‘Конунг, прими в палатах твоих / от Гудрун зверенышей, в сумрак ушедших’) и др.-исл. *nifl-vegr*, м. р., ‘темный (туманный) путь’, ‘путь в иной мир’ (Þann gel ek þér inn siaunda: ef þik sœkia kœmr / nótt á niflvegi (Сг. 13) — ‘Это заклинаю тебе седьмое: если на тебя нападет / ночь на темной дороге [на дороге в хель]’).

Связь с плодородием реализует признак, общий как для иного мира, так и для высших знаний. Дело в том, что в обществе, в котором важную роль играло земледелие, как в языческой Скандинавии, умение предсказать, каким окажется год — урожайным или неурожайным — ценилось особенно высоко. Именно искусство прорицания, как видно из приводимых выше примеров, и приписывалось мертвым, таким образом, семантические сферы 'смерть' и 'мудрость' имели точки соприкосновения. Индоевропейские параллели подтверждают это предположение. Ср., в частности, «характеристику Бояна как „Велесова внука“ в „Слове о полку Игореве“, из которой делается естественный вывод о том, что сам Велес был покровителем поэтов и, более того, был поэтом и сам» [Топоров 1998: 77], а также поэтические термины: *волынъ*, «обозначающую словесную часть „переходного“ ритуала (колядки, волшебные песни)» [Топоров 1998: 78].

* * *

От общих рассуждений об ином мире как источнике знаний перейдем к конкретному анализу текстов определенного жанра, сюжет которого конституирует мотив пробуждения⁷⁸ мертвых: обращение к обитателям иного мира осуществляется ради получения сверхъестественных благ — либо приобретения высшей мудрости, знаний о прошлом и будущем вселенной, либо судьбы заинтересованного субъекта. Нарративную структуру этих текстов можно определить как сюжет типа "quest" — путешествие в иной мир ради достижения указанных выше целей. Отметим, что тема смерти эксплицитно представлена в самом названии текстов подобного рода: ср. др.-исл. *valgaldr* букв. 'закливание мертвых'.

Сначала обратимся к анализу древнегерманских текстов, в которых фигурирует название жанра — др.-исл. *valgaldr*,

⁷⁸ Ср. ключевой для этого мотива глагол 'пробуждать(ся)': *Vaki þú, Gróa! vaki þú, góð kona! / vek ek þik dauðra dura* (Gg. 1) — 'Пробудись ты, Гроа! Пробудись ты, добрая женщина! / Пробуждаю я тебя из-за дверей мертвых'; *Vaki, mæg meyia, vaki, mín vina, / Hyndla systir, er í helli býr!* (Hdl. 1) — 'Пробудись, дева дев, пробудись, моя подруга, / Хюндля сестра, в пещере живущая!'.
прежде
нию нек
кому па
лями эд
«Закли
Grógald
(заговор
эксплиц
мещают
обознач
глагол 'dauð —
твоему с
встречае
клинани
цатой ст
заклина
каркас.
лишь ко
маркиру
момент
клинаю
(ср. Gg.
Выде
жания с
формаль
1) Ка
буждени
мира. Е
Гроа» и
«Потуст
упомина
в качест
мертвых,
bæðir / tí
рей мерт
гану'. Ан
ческое яд

прежде всего к «Заклинанию Грой», примыкающему, по мнению некоторых скандинавистов, к древнеисландскому эпическому памятнику — «Старшей Эдде» — и относимому издателями эддического корпуса текстов к дополнительным песням. «Заклинание Грой», как следует из самого названия (др.-исл. *Grógaldr*), естественно принадлежит к разряду *з а к л и н а н и й* (заговоров — др.-исл. *galdr*). Мотивировка жанра выражена эксплицитно: большинство издателей перед началом песни помещают прозаическое вступление, в котором зафиксировано как обозначение жанра — *заклинания* (*galdr*), так и однокорневой глагол «заклинать» (*gala*). Ср.: *Grógaldr er hón gól syni sínom dauð* — «Заклинание Грой, которое она заклинала своему мертвому сыну». Этимологическая фигура «заклинать заклинение» встречается также в пятой строфе: *Galdra þú mér gal* — «Заклинания ты мне заклинай», а также в предпоследней пятнадцатой строфе: *teðap ek þér galdra gól* — «пока я тебе заклинала заклинения», т. е. открывает и завершает песню, образует ее каркас. Роль этой *figura etymologica*, однако, не исчерпывается лишь конституированием своеобразного обрамления песни, она маркирует наиболее релевантные в композиционном отношении моменты и фигурирует в начале каждой строфы: «Тогда я заклиная тебе первое», «Тогда я заклиная тебе второе» и т. д. (ср. Gg. 6—13).

Выделим некоторые наиболее релевантные в плане содержания семантические блоки или отдельные мотивы, а также формально-стилистические приемы.

1) Как и во всех произведениях, описывающих сюжет «пробуждения мертвых», на первый план выступает тема *и н о г о* мира. Его изображение дается в экспозиции «Заклинания Грой» и постоянно актуализируется в репликах персонажей. «Потусторонняя» символика возникает в первой строфе, где упоминается могильный курган Грой, а *д в е р и* выступают в качестве пограничного знака, разделяющего мир живых и мертвых, ср. Gg. 1: *vek ek þik dauðra dura: / ...at þú þinn mög bæðir / til kumbl dysiar koma* — «пробуждаю я тебя из-за дверей мертвых: / ...что ты сына... / прийти к могильному кургану». Антиномия «живой» — «мертвый» образует семантическое ядро экспозиции: *er þú þá toðir kallar, er til moldar er*

komin / ok ór lióðheimom liðin (Gg. 2) — 'когда ты мать зовешь, которая пришла в землю, / и ушла из мира людей'.

2) Движущей силой развития сюжета в «Заклинании Грои» служит мотив *н е з н а н и я* главного персонажа — Свипдага, его неосведомленности в тактике поведения в ином мире, и именно это обстоятельство и принуждает его обратиться к Грое, его обитательнице, сведущей в магическом искусстве. Ср. Gg. 3: þar bað hon mik koma, er kvæmtki veit, / móti Menglōðo — 'она попросила меня прийти, не знаящего, как прийти / на встречу с Менглёд'. Оппозиция 'знать' — 'не знать' (др.-исл. *víta* — *eigi víta*) конкретизируется: первый член ассоциируется с миром мертвых, а второй — с миром живых.

3) Языком метаописания избирается язык *у м е р ш е й* матери Свипдага, также указывается направление потока магических знаний — из мира мертвых в мир живых (ср. Gg. 1р: Móðir orð ber þú, mögr, heðan / ok lát þér í briósti búa! — 'Матери слово носи, ты, сын, отсюда, / и пусть оно живет у тебя в груди!')

4) В «Заклинании Грои» отчетливо просматривается «космогонический» слой. К его дифференциальным признакам, несомненно, принадлежит ключевой предикат 'помнить', образующий своеобразную рамку всей песни и встречающийся в первой и последней строке. Ср. Gg. 1: ef þú þat mant, at þú þinn mög bæðir / til kumbldysiar koma — 'Если ты это помнишь, что ты приказываешь сыну / прийти к могильному кургану' и Gg. 1р: iðgnóga heill skaitu of aldr hafa, / meðan þú típ orð of mant — 'предостаточно счастья ты должен будешь иметь в жизни, / если ты будешь помнить мои слова'. Весьма показательным, что в первом случае к памяти апеллирует Свипдаг, во втором же — Гроа, и тем самым как бы замыкается круг между живыми и мертвыми при помощи особой ментальной связи, объединяющей прошлое и настоящее.

С древнеисландской космогонической поэзией «Заклинание Грои» объединяют некоторые формальные приемы, в частности *н у м е р а ц и я*⁷⁹ заговоров: Þann gel ek þér

⁷⁹ Ср. нумерацию вопросов во многих мифологических песнях «Старшей Эдды», посвященных описанию происхождения и устройства вселенной, напр., в Vm.: Segðu þat í þ eina (20) — 'Дай

fyrstan (þér anna ek þér in þann ge четверт клинаю да я за 12) — (Gg. 13 inn níu В «Зак аранжи лежнос ми объ она пос Отм гоничес го по согласн он пред iðtun — емься с гоничес н о е с и воспр угрозу вается первый на основ констру обознач акте пер 'небо — 80 Ср. ном Ваф ре, или заканчив

fyrstan (Gg. 6) — 'Тогда я заклинаю тебе *первое*', Þann gel ek þér annan (Gg. 7) — 'Тогда я заклинаю тебе *второе*', Þann gel ek þér inn þriðia (Gg. 8) — 'Тогда я заклинаю тебе *третье*', Þann gel ek þér inn fjórða (Gg. 9) — 'Тогда я заклинаю тебе *четвертое*', Þann gel ek þér inn fimta (Gg. 10) — 'Тогда я заклинаю тебе *пятое*', Þann gel ek þér inn sétta (Gg. 11) — 'Тогда я заклинаю тебе *шестое*', Þann gel ek þér inn siaunda (Gg. 12) — 'Тогда я заклинаю тебе *седьмое*', Þann gel þér inn átta (Gg. 13) — 'Тогда я заклинаю тебе *восьмое*', Þann gel ek þér inn níunda (Gg. 14) — 'Тогда я заклинаю тебе *девятое*'. В «Заклинании Грои» существен не сам числовой принцип аранжировки текста, не являющийся исключительной принадлежностью космогонической песни, а его сочетание с основными объектами мироздания, описанию происхождения которых она посвящается, например, с рекой, морем, холодом, ночью.

Отмечая изоморфизм между «Заклинанием Грои» и космогонической поэзией, нельзя не упомянуть мотив *с л о в е с н о г о п о е д и н к а* с великанами, хранителями древних знаний согласно древнеисландской мифопоэтической модели мира, — он представлен в Gg. 14: ef þú við inn naddgofga / orðom skiptir iðtun — 'если ты с украшенным копьем / великаном *обменяешься словами*', поскольку он образует ядро диалога на космогонические темы, который интерпретируется как *р и т у а л ь н о е с о с т я з а н и е* ради обладания сакральными знаниями и воспринимается как тяжелое *и с п ы т а н и е*, таящее в себе угрозу для его участников; ставкой в нем, как правило, оказывается жизнь собеседников⁸⁰.

первый ответ'; Segðu þat annat (22) — 'Второй дай ответ' и т. д., на основании которых с достаточной степенью достоверности реконструируются соответствия между порядковым номером вопроса, обозначением элемента вселенной и временем его возникновения в акте первотворения, т. е. выстраивается схема: 'земля — *первая*', 'небо — *второе*' и проч.

⁸⁰ Ср. диалог на космогонические темы между Одним и великаном Вафтрудниром, где головы участников являются ставкой в споре, или беседу Тора с Альвисом об устройстве вселенной, которая заканчивается гибелью карлика, застигнутого солнечным светом.

Другой образец «заклинания мертвых» представляют эддические «Сны Бальдра», ядро которых образует диалог между Одином, «отцом заклинаний» (*galdrs fǫður* (Bdr. 3)), который произносит «заклинание мертвых» (*valgaldr* (Bdr. 4)), чтобы поднять вёльву из могилы и узнать о будущем космозированной вселенной, и мёртвой прорицательницей. В этом произведении отчетливо различаются те же жанровые черты, что и в «Заклинании Грои». Ключевую роль в композиции песни играет мотив пробуждения мертвых, ср. упреки разбуженной вёльвы Одину: *Hvat er manna þat, mér ókunnra, / er mér hefir aukit erfit sinni? / ...dauð var es lengi* (Bdr. 5) — 'Что там за человек, неведомый мне, / что в путь повелел мне не-легкий [из хель в мир людей] отправиться? / ...давно я мерт-ва'. В «Снах Бальдра» содержится указание на смерть и соответствующие атрибуты (*at hávo Heljar ranna* (Bdr. 3) 'к высокому жилищу Хель'; *þolo leiði* (Bdr. 4) 'могиле вёльвы'; *nás orð it qvað* (Bdr. 4) 'мертвое слово сказала'), на странствие в иной мир (*Upp reis Óðinn, ... / reið hann niðr þaðan Niflheljar til* (Bdr. 2) — 'Один поднялся... / оттуда он вниз в Нифль-хель поехал'; *hann kom at hávo Heljar ranni* (Bdr. 3) — 'он приехал к высокому жилищу Хель') ради получения высших знаний — вёльва рассказывает о грядущих событиях (гибели Бальдра и эсхатологической катастрофе). Особую актуальность приобретает оппозиция 'мир живых' — 'мир мертвых' (Bdr. 6: *segðu mér óg helio — es man óg heimi* — 'при хель мне поведай, про мир я вспомню'). Принадлежность «Снов Бальдра» к космогонической поэзии не вызывает сомнений, поскольку вёльва сообщает о подробностях «гибели богов», одной из стадий существования вселенной.

Подводя итог исследования лингвостилистических особенностей двух вариантов древнегерманских текстов, относящихся к жанру «заклинания мертвых», можно сформулировать некоторые выводы, касающиеся их структурно-семантических признаков, а также концепции сакральных знаний, локализуемых в ином мире. Заслуживают упоминания два момента: в древнегерманской мифопоэтической модели мира выделяются два типа мудрости, коренящейся в преисподней: пророчества, касающиеся скрытых от мира живых событий

в сфере
микрокос
ющие и
лучаема
она сово
ющего
ращающ
кровенн
к абсол
желани
На
но реко
ляют.
'этот
'не зна
описыв
позици
торого
ния —
мертвы
быть об
ний о с
обходи
шей му
состоя
делить
мерам
ровань
рассма
нутр
живых
ла — д
ности
жани
тически

в сфере макрокосма (прошлого или будущего вселенной) или микрокосма (судьбы индивида), и заклинания, наделяющие их обладателя сверхъестественной силой; мудрость, получаемая из иного мира, имеет н е л и ч н ы й характер, т. е. она совершенно не зависит от отношения субъекта, пребывающего в загробном мире, к представителю мира живых, обращающегося с просьбой поделиться своими знаниями (ср. откровенную враждебность вёльвы к Одину), и приравнивается к абсолютной истине, прорывающейся наружу независимо от желания его обладателя.

На основании изучения рассматриваемого материала можно реконструировать специфику жанра, который они представляют. Этот жанр характеризуется бинарными оппозициями 'этот мир' — 'иной мир', 'живой' — 'мертвый', 'знать' — 'не знать', вытеснением акционального кода вербальным, т. е. описываются речи, а не действия персонажей, и основным композиционным приемом является д и а л о г, применение которого естественным образом вытекает из основного намерения — изобразить в з а и м о д е й с т в и е сферы живых и мертвых. Лингвостилистические особенности жанра могут быть объяснены установками на локализацию сакральных знаний о судьбе вселенной или индивида в и н о м мире, на необходимость путешествия на тот свет ради приобщения к высшей мудрости, на приведение субъекта иного мира в особое состояние ментального возбуждения, в котором он способен делиться информацией, или принуждение его к эффективным мерам — заговорам, в которых слово и дело не дифференцированы, чтобы достичь цели. Ключ к разгадке композиции рассматриваемых текстов может быть найден только и з н у т р и: главная т е м а — к о н т а к т ы между миром живых и мертвых — диктует с п о с о б изложения материала — диалог. В итоге создается впечатление об универсальности ф о р м ы, способной воплотить неординарное с о д е р ж а н и е, и возникает мобильная, гибкая и не лишенная эстетических достоинств структура.

Литература

I. Источники и переводы

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. 4. umgearb. Aufl. von H. Kuhn. Heidelberg, 1962.

Jónsson F. Lexicum Poeticum antiquae linguae septentrionalis. Copenhagen, 1913—1916.

Snorri Sturluson. Edda / Udg. af Finnur Jónsson. København, 1900.

Snorri Sturluson. Heimskringla. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. 1—3. Reykjavík, 1941—1951 ("Íslenzk fornrit", 26—28).

Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975.

Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica) / Пер., вступ. ст., комм. Е. Ч. Скржинской. М., 1960.

Младшая Эдда 1970 — Младшая Эдда / Изд. подг. О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.

Снорри Стурлусон 1980 — Снорри Стурлусон. Круг Земной / Изд. подг. А. Я. Гуревич, Ю. К. Кузьменко, О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. М., 1980.

Старшая Эдда 1963 — Старшая Эдда: Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна; Ред., вступ. ст. и комм. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963.

Эдда 1917 — Эдда: Скандинавский эпос / Пер., введ., предисл. и комм. С. Свириденко // Памятники мировой литературы. Народная словесность. М., 1917. Т. I.

II. Словари

Bosworth, Toller 1954 — Bosworth J., Toller T. N. An Anglo-Saxon dictionary. Oxford, 1954.

Cleasby 1957 — Cleasby R. An Icelandic-English dictionary / Initiated by R. Cleasby; revised, enlarged and completed by G. Vigfusson. 2nd ed. Oxford, 1957.

Holthausen 1963 — Holthausen F. Altenglisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1963.

Lehmann 1986 — Lehmann W. P. A Gothic etymological dictionary: Based on the 3 ed. of Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache by Sigmund Feist. Leiden, 1986.

IEW — Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959. Bd. I—II.

Schützeichel 1969 — Schützeichel R. Althochdeutsches Wörterbuch. Tübingen, 1969.

Vrie
Leiden,

Ел
ских р
Ив

довани
Ис

ской д
М

цикло
М

ва Н.
констр

1998.

То

и готск
Этног

То

пейско
Язык

То

ских п
ской д

То

вян: С

терату

Do

A Not

ilungen

El

M

rary R

Berlin

Str

1967.

Ta

Englis

1967.

Vries 1977 — *Vries J. de. Altisländisches etymologisches Wörterbuch. Leiden, 1977.*

III. Научная литература

Елизаренкова 1993 — *Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.*

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.*

Исследования... 1990 — *Исследования в области балтославянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.*

Мифы народов мира 1980—1982 — *Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1980—1982.*

Михайлова, Николаева 1998 — *Михайлова Т. А., Николаева Н. А. Номинация смерти в гойдельских языках: к проблеме реконструкции кельтской эсхатологии // Вопросы языкознания. 1998. № 1.*

Топоров 1984 — *Топоров В. Н. Oium Иордана (Getica 27—28) и готско-скандинавские связи в Северо-Западном Причерноморье // Этногенез народов Балкан и северного Причерноморья. М., 1984.*

Топоров 1987 — *Топоров В. Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — *svet- // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.*

Топоров 1990 — *Топоров В. Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балтославянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.*

Топоров 1998 — *Топоров В. Н. Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции: Введение к курсу истории славянских литератур. М., 1998.*

Doane 1973 — *Doane A. N. "The Green Street of Paradise": A Note on Lexis and Meaning in OE Poetry // Neuphilologische Mitteilungen. 1973. Bd. 74.*

Ellis 1968 — *Ellis H. R. The Road to Hel. N. Y., 1968.*

Markey 1974 — *Markey T. L. Germanic *līþ-/laiþ- and Funerary Ritual // Frühmittelalterliche Studien / Hrsg. von Karl Hauck. Berlin; N. Y., 1974. Bd. 8.*

Ström 1967 — *Ström A. V. Scandinavian belief in fate. Uppsala, 1967.*

Taylor 1967 — *Taylor P. B. Themes of death in Beowulf // Old English poetry. Fifteen Essays / Ed. by Robert P. Creed. Providence, 1967.*

Trier 1963 — *Trier J. Venus: Etymologien um das Futterlaub*. Köln, 1963. (Münsterische Forschungen 15).

Vries 1970 — *Vries J. de. Altgermanische Religionsgeschichte*. 2 Bde. 3 Aufl. Berlin, 1970.

Принятые сокращения

I. Древнеанглийские⁸¹

An. — *Analecta Anglo-Saxonica*

Andr. — *Andreas*

Andr. Kmbl. — *The Poetry of the Codex Vercellensis* / Ed. by J. M. Kemble for the Ælfric Society. P. I. *The Legend of St. Andrew*. L., 1844.

Apstls. Kmbl. — *The Fates of the Twelve Apostles in the Poetry of the Codex Vercellensis* / Ed. by J. M. Kemble for the Ælfric Society. P. II. L., 1844.

Bd. — *Baede Historia Ecclesiastica*

Beo. Th., B. — *The Anglo-Saxon Poem of Beowulf* / Ed. by B. Thorpe. Oxford, 1855.

Blickl. Homl. — *The Blickling Homilies*

Bt. — *King Alfred's Anglo-Saxon version of Boethius de Consolatione Philosophiae*

Byrht. Th. — *The poem on the battle of Maldon in Thorpe's Anallecta Anglo-Saxonica*

Cant. An. — *A gloss of the song of Hannah*

Cd. Th. — *Cædmon's Metrical Paraphrase of the Holy Scripture, in Anglo-Saxon* / Ed. by B. Thorpe. L., 1832.

Chr. — *Christ*

Cod. Dipl. — *Cartularium Saxonicum: a collection of Charters relating to Anglo-Saxon History*

Cot. — *Glossaries found among the Cotton MSS.*

D. I — *Doomsday (I)*

D. II — *Be Dómes Dæge*

Deut. — *The Anglo-Saxon version of Deuteronomy*

⁸¹ Древнеанглийские сокращения даются по словарю Босворта, Толлера [Bosworth, Toller 1954]. Подробные библиографические данные приводятся лишь в том случае, если в составе аббревиатуры содержатся указания на определенное издание.

Elen
J. M. K
L., 1856
Ex.,
Exon
ry / Ed
Gen
Gut
Hor
Ælfric
Hor
von B. A
Jul.
Jud
L. A
L. A
Lch
land /
L. C
L. K
L. K
Lk.
Mt.
Northu
Nic
Nun
O.
Ors
tory of
Phx
Pro
Ps.
served i
Ps.
manno
Latina
1835.
Salr
Ed. by
Txs
lications

Elen. Kmbl. — The Poetry of the Codex Vercellensis / Ed. by J. M. Kemble for the Ælfric Society. P. II. Elene and Minor Poems. L., 1856.

Ex., Exod. — The Anglo-Saxon version of Exodus

Exon. Th. — Codex Exoniensis. A Collection of Anglo-Saxon Poetry / Ed. by B. Thorpe. L., 1842.

Gen. — The Anglo-Saxon version of Genesis

Guth., Gú. — The Anglo-Saxon version of the Life of St. Guthlac

Hom. Th. — The Homilies of Ælfric / Ed. by B. Thorpe for the Ælfric Society. L., 1844—1846.

Homl. Ass. — Angelsächsische Homilien und Heiligenleben / Hrsg. von B. Assman. Kassel, 1889.

Jul. — Juliana

Judth. — The poem of Judith

L. Alf. — Extracts from Exodus, prefixed to Alfred's Laws

L. Ath. — Laws of King Athelstan

Lchdm. — Leechdoms, Wortkunning, and Starcraft of early England / Ed. by O. Cockayne. L., 1864—1866.

L. C. S. — Secular Laws of King Cnut

L. E. G. — Laws of Edward and Guthrun

L. I. P. — Institutes of Polity

Lk. Bos. — The Gospel of St. Luke

Mt. Kmbl. — The Gospel according to Saint in Anglo-Saxon and Northumbrian versions / Ed. by J. M. Kemble. Cambridge, 1858.

Nicod. — An Anglo-Saxon version of the Gospel of Nicodemus

Num. — Anglo-Saxon version of the book of Numbers

O. E. Homl. — Old English Homilies

Ors. — King Alfred's Anglo-Saxon version of the compendious history of the world by Orosius

Phx. — Phoenix

Prompt. Parv. — Promptorium Parvulorum

Ps. Lamb. — Aninterlinear version of the Psalms in a MS. Preserved in the library of Lambeth Palace

Ps. Spl. — Psalterium Davidis Latino-Saxonicum. A Johanne Spelmanno D. Hen. fil. editum Ps. Th. Libri Psalmorum versio antiqua Latina cum paraphrasi Anglo-Saxonica / Ed. by B. Thorpe. Oxonii, 1835.

Salm. Kmbl. — Anglo-Saxon Dialogues of Salomon and Saturn / Ed. by J. M. Kemble. L., 1845—1848.

Txts. — The Oldest English Texts / Ed. by H. Sweet // The publications of the Early English Text Society. 1885. № 83.

- Wrt. Voc. — A volume of Vocabularies
 Wulfst. — Wulfstan
 Ælfc. Gr. — Ælfric's Grammar
 Ælfc. T. Grn. — The same text in vol. I of Bibliothek der Angelsächsischen Prosa / Hrsg. von Chr. Grein. 1872.

II. Древнеисландские⁸²

- Akv. — Atlakviða
 Al. — Alexanders Saga
 Alv. — Alvíssmál
 Bdr. — Baldrs draumar
 Bs. — Biskupa Sögur
 Fás. — Fornaldar Sögur
 Fél. — Félagsrit
 Fm. — Fafnismál
 Fms. — Fornmanna Sögur
 Gg. — Grógaldur
 Gísl. — Gísla Saga
 Greg. — Gregory
 Grm. — Grímnismál
 Háv. — Hávamál
 Hdl. — Hyndlóljóð
 Hom. — Homiliubók
 Hrbl. — Harbarðsljóð
 Mar. — Maríu Saga
 N. G. L. — Norges Gamle Love
 Nj. — Njáls Saga
 O. H. L. — Ólafs Saga Helga Legendaria
 Ó. H. — Ólafs Saga Helga
 Orkn. — Orkneyinga Saga
 Sd. — Sigrdrífomál
 Sks. — Konungs Skuggsjá
 SnE — Edda Snorra Sturlusonar
 Stj. — Stjórn
 Sturl. — Sturlunga Saga
 Vm. — Vafðrúðnismál
 Vsp. — Vǫlospá
 Yngl. — Ynglinga Saga
 Yt. — Ynglingatal

⁸² Древнеисландские сокращения цит. по [Cleasby 1957].

Д
 BG. —
 G. — C
 MH —
 Musp. —
 N. — M
 O. — C
 T. — Ta
 Wess. —

Hel. —

III. Древневерхненемецкие⁸³

BG. — (Alt-)Bairisches Gebet

G. — Georgslied

MH — Murbacher Hymnen

Musp. — Muspilli

N. — Notker

O. — Otfrid

T. — Tatian

Wess. — Wessobrunner Schöpfungsgedicht und Gebet

IV. Древнесаксонские

Hel. — Heliand

ek der Angel-

⁸³ Древневерхненемецкие сокращения цит. по [Schützeichel 1969].

УКАЗАТЕЛИ

I. УКАЗАТЕЛЬ ИССЛЕДУЕМЫХ КЕЛЬТСКИХ И ГЕРМАНСКИХ ЯЗЫКОВЫХ ЕДИНИЦ

Индоевропейский праязык¹

**ak̑ā-/h₂ek̑eh₂-* 395
**alb^h-* 92, 100
**ank̑-/en̑k̑-/h₂en̑k̑-* 38—
 40, 69, 73, 316
**au-/h₂eu-* 112
**auer-* 396
**b^hel-* 89, 345
**b^helh₁-* 121—122, 344—346
**d^hē-/d^heh₁-* 348
**deiH-* 100
**derk̑-* 106n
**d^heu-/d^huēi-/d^hues-* 9,
 10n, 20—21, 40, 95, 105,
 353, 367, 371, 373—374,
 384
**d^hreug^h-* 227
**eneb^h-/h₁neb^h-* 393, 417
**g^hel-* 404
**g^heu-* 207, 218
**g^hēi-/g^heh₁i-* 413
**g^hel-* 401, 401—402n

**g^her-d^h-* 388n
**g^həb-* 413
**g^hā-/g^heh₂-* 35
**g^heiH-* 92, 97, 369
**g^hel-* 35, 75, 77, 89, 122—
 123
**g^helh₁-* 34, 40, 361, 368,
 371—372
**g^hes-* 21, 40, 358, 368,
 372—373
**g^houo- + *ui-n-d-ā* 101, 112
**g^hen-* 264
**iā-/ieh₂-* 85
**kau-p-* 207
**kai-ko-* 120
**keu-* 195
**kel-no-* 121
**kreu-* 361, 371, 374
**kel-* 22, 357, 371, 373, 381,
 400
**kei-* 393
**klei-* 193
**k^heis-* 107
**k^hel-* 75, 77
**k^help-* 188—189
**lei-* 356, 373
**leit-* 356, 368, 372—373
**leuk-* 98

¹ Реконструированные корни
 и основы приводятся в традици-
 онной интерпретации и интер-
 претации ларингальной теории.

*mad- 28
 *med^hu- 405
 *men- 348
 *mend^h- 349
 *mer-1 ('смерть') 21, 33—
 34, 63—64, 74, 76, 115,
 358, 372, 373, 413
 *mer-2 ('мерцать') 373
 *nāu-/*neh₂u- 384
 *nek- 69, 315
 *nei- 8, 391—392
 *n̥- 384
 *n̥d^hi- 97
 *peig̃- 366, 371, 374
 *peik̃- 366, 371, 374
 *pel-, *p̥l̥-go- 399
 *pelis-, *p̥l̥s- + *ui-n-d-o- 8,
 110, 115, 391
 *per- 344
 *pet-n-o- 115
 *peiH- 82, 84
 *p(h)ol- 360, 371, 374
 *reġ- 72, 350
 *rek- 350
 *rezg- 405
 *sen- 66
 *sent- 357, 368, 371
 *setlo- 26
 *(s)mer- 418
 *spek̃- 106n
 *ster- 385
 *sterb^h- 366, 372, 374
 *sterH- 366, 372, 374
 *su-/so- 121
 *suel- 53, 358, 367, 370—
 371, 373
 *sueid- 125
 *tā-/te_h2- 25, 53

*tem- 23
 *tor- 103
 *uro-mar-jo, *uro-mor-jo-
 115
 *ueg^h-, *ue-n-g^h- 396
 *ueid- 106n, 108, 110, 112—
 113
 *uel-1 ('видеть') 112—113
 *uel-2 ('смерть') 362, 369—
 370, 372, 374, 381, 416
 *uelH- 8, 392
 *uen 404

Общекельтский праязык

*Albion- 94—95, 98
 *albiō-(s) 92, 97—98, 100,
 103, 105, 110
 *Albiōnes 94—95, 98
 *albiū 94—95, 98
 *alsi-undo- 115
 *also- 115
 *ande-dubno 97—101
 *an-uo-dubno- 93, 96
 *au-e-t- 112
 *bal-/*bel- 34—35
 *bal-ro 122
 *beltonio-s 89
 *beltū 90
 *beljo- 90
 *bitu- 92, 97
 *bouo-uidā 101
 *dago-deiūos 101
 *di-eks-n̥k- 73
 *dru-uid- 113
 *dubno-(s) 92, 95, 97—98,
 100, 103, 105, 121

*dub
 *dub
 *Du
 9
 *Du
 *dub
 *dub
 *dub
 *Du
 *dub
 *dub
 *dub
 *Ek
 *iue
 *iue
 *iā-
 *itu-
 *k^aa
 *uel
 *uin
 *uin
 *uin
 *uo-
 *uor
 *uot

Albic
 Albic
 Albic
 Albis
 ander
 ro
 Ande
 *Bal
 Belen

**dubno-garto-s* 92
**dubno-geno-s* 92
**Dubnonī/*Dubnones* 93, 98
**Dubnonā* 93, 98
**dubno-rīg-s* 92
**dubno-ūalo-s* 92
**dubno-ūelsauno-s* 92, 99
**Dubnū* 93
**dubro-* 92
**dubro-geno-s* 92
**dubro-senton* 92
**Ekūodeks* 102
**iūerijū* 82, 84—85
**iūero-* 84
**iā-l-* 86
**itu-* 84
**k^uall-* 75
**ūelet-s* 112
**ūindo-* 8, 110
**ūindo-bitu-* 110
**ūindo-seno-* 110
**ūo-dubno-* 96
**ūor-uks-sed-* 113n
**ūōt-i-* 112

Галльский язык

Albici 95
Albiorix 95, 98
Albios 95, 98, 110—111
Albis 95
anderon (gen. pl.), *brixtia ande-*
ron 96
Anderoudos 96
**Balros* 123
Belenos 89

Belisama 89
Bituriges 97
damona 110
Devona 101
Dis Pater 102
Donnos 105
Donnotaurus 105
Dontaurios 105
Dubna 92
Dubnia 92
Dubra 92
Dumna 92
Dumnogeni (gen. sg.) 92
Dumnonius 92
Dumnorix 92
Dumnovellaunos 92
usus 9n
Giamon 87
Jupiter Ladicus 101
Jupiter Taranis 101
Jupiter Uxellinus 101
Loucetius 98
Maldua 123
Marti Albio-rigi (dat. sg.) 95
MAT, ANMAT 88
Nantosuelta 121
ουατεις 112
Pagus Albionensis 95
Samon[ios] 87
Sucellos 121
Taranis, Tanaros 102—103
Uerno-Dubrum 92
Vindius 110
Vindona 110
Vindonissa 110
Vindonnos 110—111
Vindos 110

Ирландский язык²

- aí* 112
*ad-cí, -éicci, *in-ci* 107n, 107, 112
ad-etha 36—37
ad-moinethar (1 Sg. *ad-moiniur*) 85
aided, совр. ирл. *oidhe* 36—41, 44, 170, 316
áil 85
aile 175
Ailén, Elén 115, 115n
Ailenn 8, 110, 115
áilid (1 Sg. *áiliu*) 85
ailitre 175
ainder 96
Alb 94
Albu 94
all 115
and- 96
andud 111
arc- 168
at-baill, Perf. *conerbailt* 34—35, 42, 75, 89, 122, 361, 372
at-bath 21, 35, 42, 122
auddrach 227
ba- 21, 35, 43
badhbh (совр. ирл.) 284
baile, buile 122n, 144
Balor 89, 121
Banba 96
bás 21—23, 28—29, 32, 35, 43—44, 50, 372
bath 21, 35, 44
be- 18
bean sí (совр. ирл.) 284
Beltaine 89—90
Bile 90
bith 91—92
Boand 101, 110
caech 119
caillim (совр. ирл.) 18
caoineadh (совр. ирл.) 295
ceilid 22, 357
cel, совр. ирл. *ceal* 22—23
ciall 107
colg 121
con-imchláim 25
crich dheicheanach (ср.-ирл.) 17
cró 56, 265
crochad 264
cromm 91
cuile 357
cuilenn 121
Dagdae 101
dáilid 57, 60
deog tonnaid см. *tonnad*
deog 49—51, 53—54, 60, 278
déra 57
derc 106
día, gen. sg. *dée* 101
dibath 35, 44
díth 19—20, 353, 371
do-airngir 281
dobarbrónach 288
Doborgen 92
dobur 92
do-icc 73
domain 92
Domnainn 93, 98
Domnall 92

² Древнеирландский, если не обозначено иначе.

Domn
 Domn
 92
 domu
 Donn
 10
 do-tu
 42
 drech
 druí
 Dub
 duine
 duine
 éc, c
 6
 écaid
 écen
 echta
 echtra
 éices
 éicse
 éicsid
 éigear
 én
 Eoch
 epeltu
 Ériu
 esbaic
 estech
 fáith
 faithc
 fáth
 feis
 fess-
 fet-/j
 fil 1
 file, g
 Find,
 Findb

- Domongart* 92
Domongen, огам. *DOMNGEN* 92
domun 91—93
Donn, donn 9—10, 102, 104—105, 148
do-tuit, Perf. *do-rochair* 26, 42
drech 106
druí 112
Dub 104
duine 20
duine-bath 123
éc, совр. ирл. *éag* 39—44, 68—71, 315
écaid 69
écen 69, 316
echtar 167
echtra(e) 167
éices 107, 112
éicse 107, 112
éicside 112
éigean (совр. ирл.) 316
én 116
Eochaid Ollathair 102
epeltu
Ériu 82, 84
esbaid 18, 42
estecht, etsecht 18, 41
fáith 112
faithche 135
fáth 112
feis 149
fess-
fet-/fit- 110
fil 112
file, gen. sg. *filed* 112
Find, find 105, 110
Findbennach 104
fingal 173
finn-/find- 110
Fintan 110
fír 106, 147
flaith 300
fodb 287
fomaire, fomoire, gen. sg. *fomra* 115, 116n
*forosnae, *for-od-ess-and-* 108, 111
Fothla 96
fu-dumain 96
fuidir 266
fuil 56—58, 60
fursundud 111
gaborchind 116
gabul 264
gair 281
gaisced 287
gart 92
gem 87
glaoch (совр. ирл.) 295
gol (совр. ирл.) 286, 295
góla 264
golgaire 286
Goll, goll 105, 121
guin 264
íath 84
Íar/Īēr 84
imbas (*forosnai*), **imb-fius* 108—111
Imbolc 92
immram 30, 164
intech 44
iriu 85
ith 84
Īth 84
laíd 111
lóg (совр. ирл.) 296

- loimm 56
 luchrupain 116
 Lugnasad 92
 luigh (совр. ирл.) 31
 madae 27, 55
 mag 135
 maidid 55—56
 maraíonn (совр. ирл.) 33
 marb, совр. ирл. marbh 32—
 34, 43, 62, 64
 marbaid 33
 marbán 33
 marbfhaisc (совр. ирл.) 33
 marbhlann (совр. ирл.) 33
 marbnad 33
 melg 27, 53—54, 60
 melgtheme 27, 54—56, 58
 melgthene 27, 54—55
 mligid 54
 mor-rígain 358, 372
 mór, már 116
 mudaigid 55
 mudugud 27, 55
 muir 116
 nás 32
 násad 32
 neim 28, 51
 oínchosach, oílamach, oínsú-
 il 117
 oriu 86
 peist 123
 plág 123
 rá- 164
 rámae 164
 ro-fetar
 ro-icc 73
 roscad 106
 rúad 102
 ru-deda 20
 sam 87
 Samain 87, 90
 séaluigim (совр. ирл.) 27
 síd 27, 92, 113, 125, 147, 161,
 284
 síothluigim (совр. ирл.) 26
 síthal 26
 snáid 52
 stióg, совр. ирл. stiúg 28, 41
 suanbás 15
 ta- 18
 taimthiu 53
 tairngire 281
 tám, совр. ирл. támh 25—
 26, 34, 53
 támach 25
 támaid 25
 támgail 25
 tarbfheis 110
 *Tech Duinn Tairb 105
 teidm 123
 teimen 23
 teinid 111
 teinm 111
 teme 23, 54
 tene 55
 tesbaid 18
 tesbail 18
 testaigid 18
 testail 18
 tír 175
 tochmarc 168
 tolaeth 302
 tomaidm 27
 tonn 28, 52
 tonnad 28, 48—50, 52, 58,
 278
 torand 103
 túaid 119

ussarb

Совр

 aog
 bensh
 caoch
 eug
 teamh

 aball
 aballa
 75

 adoet
 adwyr
 angaf
 angau
 70

 angen
 anghe
 Annw
 113

 anodd
 awen
 awyr
 ball
 ballaf
 baluen
 byd
 byw
 celu
 Ceryda
 cyfranc
 Cyhyra

ussarb 366, 372

**Современный шотландский
гэльский язык**

aog 39

benshi 284

caochail 25

eug 39, 315, 321

teamhal 23, 26

Валлийский язык

aball 74

aballaf : aballu 34, 62, 74—
75, 89, 122, 361, 372

adoet 62, 66

adwyt 62

angaf : engi 73—74

angau, agheu 39, 62—63, 68,
70, 315

angen 38, 69, 316

anghenus 316

Annwf(y)n 92—93, 95, 97,
113n

anoddyn 93, 96

awen 112

awyr 94

ball 34, 63, 74, 90, 123

ballaf : ballu 74—75

baluent 35

byd 93

byw 65, 67

celu 22

Cerydd Gwen 298

cyfranc 73

Cyhyraeth 300

dianc 74

dien 66, 71

dihangaf : dianc 73—74

dwfn 92—93, 97

dwfr 92—93

dwnn 105

dyffryn 92, 98

Dymnguallaun 92

eistedd 74

elfydd 92, 94—95, 97

garth 92

gorsedd 113n, 136

gwawd 112

gweled 114

Gwyn Hen, Henwen 110

gwyn 110

gwynfyd 110

hoedyl 66n

iawl 85

**Is-ddwfn* 97

ladet 62

Lledrith 299

lleith 62

marw 33, 62, 65—69

pall 75—76

pallaf : pallu 75—76

pwyl 107

rhyngaf 73

tawdd 25

tolaeth 302

tranc 17

Бретонский язык

Anaon 332

anken 69

ankeniañ 316

ankenius 316

Ankou, ankou 39—40, 68,
315, 317—318, 321, 324,
337—338

baluent 34

diank 73

diskar-amzer 89

doun 92

goañ 89

guelet 114

hañv 89

kannad 326n

lazhañ 21, 334

marv 33, 317—318, 324,
337

menet nemet 88

mervel 21, 317, 334

messenger 326n

nevez-amzer 89

poel 107

skeiñ, skoiñ 321

teuzi 25

troménie 88

Корнский язык

ancow, ancou 39, 68, 315

anken 69

bal 34, 76, 89, 123

cuic 119

Donierth 92

marow 33

Общегерманский язык

**ahwō* 395

**andiaz* 349

**auri-* 197—198

**Awjōm* 395

**Balðraz* 344

**faigiþō* 366

**gaw-* 206—207

**gulþa* 401n

**haug-* 198

**hlaiwa-n* 193—194, 198

**hlewa* 400

**hraiwa-* 361

**hrēwaz* 361

**laiþjan* 368

**līþan* 368

**mund-* 348

**Munda-spelþiaz* 349

**razna* 405

**rinnan* 212—213

**rūnō-* 212—213

**spelþian* 348

**woþa-* 113

Рунический скандинавский язык

hlaaiwiðo (pret. 1 sg.) 193

hlaiwa 193

hlaiwiðaz (part. II) 193

nā-seu 384

Древнеисландский язык

alfr 100

aurr 197

bál 345

Baldr 344, 346

baldrast 346

belja 346

bjalki 346

blót
blóð
bolgir
boli,
bolr,
bol-α
bylja
bollr
dáinn
dauðr
dauðr
deyja
deyðr
draug
dvína
dys
endr
ey
eyrr
fall
falla
feigr
feigð
fjall
fjorgu
Fjorgu
fólk
Fólk
40
Freyr
Frigg
gína
gala
galdr
gap
gapa
garðr
gaula
gauta

- blót* 344
blóð 346
bolginn 346
boli, bolr 345
bolr, bulr 346
bol-æx 346
bylja 346
bóllr 345
dáinn 384
dauði 353, 367, 373
dauðr 353, 373
deyja 353, 367, 373
deyða 353
draugr 195, 227
dvína 353, 367, 373
dys 9—10, 234
endr 350
ey 395
eyrr < **auri* 197
fall 360, 367, 374
falla 360, 367, 371, 374
feigr 366, 371, 374
feigð 366, 374
fjall 391
fjörgyn 344
Fjörgynn 344
fólk 399
Fólkvangr 399—400, 406, 409, 412, 415
Freya 344
Frigg 344
gína 413
gala 423
galdr 423
gap 413
gapa 413
garðr 388n
gaula 206
gauta 206
gauða 206
geyja 206
gim 400
Gimlé 400—401, 400n, 406, 412, 415
gina 412
ginnunga gap 218, 349, 412—413, 413n
Glasir 401—402, 402n, 406, 415
glasis- 402
Glasis-vellir 402, 406, 415
glaðr 402
Glaðs-heimr 402—404, 406, 415
gólf 404
-gly 402
-glya 402
glyp 402
glæsa 401
Gnipa-hellir 388
gull 401—402n, 402, 403n
halr, halir 387n
haugr 195—196
heimr 393, 403
Hel, hel 23, 234, 357, 367, 371—372, 374, 386—391, 387n, 394, 406, 412, 415
hjúfra 207
hlé 400
hrár 361
**hrjósa* 361
hrœ 361
hvalf 188
hvelfa 188
hvilft 188
hylja 22, 381
holl 381
kvelja 361

- kvǫl* 361
liða 356, 368, 372, 373
leið 356
leiða 356, 368, 373
leiði 356, 368, 373
ljóðr 111
Mímir 418
mara 359
mióðr 405
mióð-rann 405
morþ 358, 373
mund 348
munda 348
Mundilfari 348
Muspellr 348, 413_n
myrða 358, 373
nár 154, 384
Náströnd (-strandir) 384—386, 385_n, 406, 412, 415
Nagl-fari 385—386_n
neðan 392, 393_n
nifl- 392, 394
nifl-farinn 420_n
Niflheimr 8, 391, 406, 412, 415, 417, 420
Niflhel 394, 406, 415, 417, 420_n
niól 392
Niðafjoll 8, 391—392, 406, 412, 415
Niðavellir 8, 391, 402, 406, 412, 415—416
niðr 391—392
Ódáinsakr 384, 406, 415
ragna røk см. *røk*
rann 405
regin 350
rekja 349
røk 72, 218, 346, 348—350, 378
sinna 357, 368
sinni 356, 368
spilla 348
starfa 366
stjarfi 366
stjarfr 366
strönd 385
sultr 358
svelta 357, 367, 370, 373
svóela 358, 367, 370, 373
una 404
undirdjúp 406
Valföðr 409, 416
valgaldr 422
valglaumr 383, 416
valgrind 383
Valhöll 381—384, 406, 412, 415, 417_n
valkyrja 362, 369
valr 362, 369, 372, 374, 381, 383, 399
vangr 396, 399
vaða 416
vin 404, 404_n
Vingólf 404, 412, 415
vinr 404
völlr 392, 402
yndi 404
óðr 112

Древнеанглийский язык

- ā-cwencan* 358, 369
ā-fēhian 366
be-hvielfan 188

be-hylla
belgan
bi-fēola
bunden
crumb
cwalu
cwealm
 372
cwelan
 374
cwellan
 369
cwielm
driht-n
dwīnar
dēad
dēaþ
dēaþ-re
dēaþ-u
dýdan
elf 10
ēar, ēor
feallan
folc
formyr
forswe
fyll 3
fæge
gēaþ
gēo-mē
 215
gi-mim
gimm
gin 4
ginian
gīomor
glidan
glœd
glœere

- be-hyllan* 22
belgan 346
bi-fēolan 187
bunden-heorde 214
crumb 91
cwalu 361, 369, 371, 374
cwealm 123, 361, 369, 371—
 372, 374
cwelan 122, 361, 369, 371,
 374_x
cwellan 35, 89, 122, 361,
 369, 371, 374
cwielman 361, 369, 371
driht-nē 385_n
dwīnan 353
dēad 353, 373
dēaþ 353, 367, 373
dēaþ-ræced 407_n
dēaþ-wang 407_n
dȳdan 353
elf 100
ēar, ēor 197
feallan 360, 367, 370, 374
folc 399
formyrþran 358, 373
forswelgan 218
fyll 360, 371, 374
fœge 366, 374
gēaþ 206
gēo-mēowle, īu-mēowle 209,
 215
gi-mimor 418
gimm 400
gin 413
ginian 412
giomor-gyd 208, 215
glidan 402
glæd 402
glære 401
gnorn-word 207
gōian 206
grene 396—397
gyd(d), gid(d), gied(d), ged
 208
ham 393
heall 381
helan 357, 368, 374, 381,
 386, 406
hell 23, 357, 367, 374, 386,
 394_n
hellerūne 214
hēof(i)an 207
helustr, heolstor 381
hlāw, hlæw 193, 196
hlēow 400
hreaw 361
hreosan 26, 360, 368, 374
hryre 26, 360, 368, 370, 374
hræw, hrāw 361
hvealf 188
ieg, ēg, īg 395
liðan 356, 368
māmrian 418
mara 115, 116_n, 359, 372
medocern 406, 415
meodo 405
mimorian 418
morþ 358, 373
māenan 220
nēo-, -nē 384, 384—385_n
nēo-bedd 384_n
nēo-sīþ 385_n
neorxnawong 396—397,
 399, 406, 408, 412, 415,
 417
neowol, nifol 392, 392—
 393_n, 394_n
niðer 391, 392_n

- plega* 221
rūnian 214
sīþian 357, 368
sīð 356, 368, 371
sīðian 368
spildan, spillan 348
steorfa 366
steorfan 366, 372, 374
stocc 28
strand 385
swelan 53, 218, 358, 367, 370, 373
sweltan 53, 357, 367, 370, 373
swelte (ср.-англ.) 358, 367, 370, 373
swol 358, 367, 370, 373
swylt 357, 367, 370—371, 373
to-gīnan, gānian 413
weald 392
wendan 350
wōl 362, 369
wong 396—397
wōp 207
wōþ 112
wynn 404, 404n
wœl 362, 369, 374, 381
wœlcyrige 362, 369
wœlwang 407n
þāwian 53
œrn, ren 405
- bi-galan* 342, 344
bileite (ср.-в.-нем.) 356, 368, 373
donar 103
fallan 360, 374
feigi 366, 374
felahan, bi-felahan 187
felis, felisa 391
firswelgan 218
folk 399
gapen (ср.-в.-нем.) 413
geinôn 413
gi-hwelbi 188
gin (ср.-в.-нем.) 413
ginên, ginôn 413
gitrog 227
glat 403
glāren (ср.-в.-нем.) 401
halla 381
heim 393
helan 357, 368, 374, 381, 384
hella 357, 368, 374, 384
hellirûna 214
hiufan, hiuban 207
hlêo, nom.pl. lêwir 193
holzrĥna 212—213
hrêo 361
hrō, rāo 361
hullen 381
lichleite (ср.-в.-нем.) 356, 368, 373
līdan 356, 368
mara 359, 372
metu, mitu 405
mord 358, 372, 373
mûspilli 348, 413n
nebul 392
nidar 391
- Древневерхненемецкий язык**
alrûna 212—213

- ouwa* 395
quâla 35
qualm 361
quelan 34, 361, 369, 371, 374
quellen 361, 369, 371
quist 358, 369
rûnēn 214, 344
sindon 357, 368
sint, sind 357, 368
spildan 348
sterban 366, 374
sterbo 366
swelzan 358, 367, 369, 373
swilizôn 218
touwen 353, 367, 373
triogan 227
tōd 353, 367, 373
tōt 353, 373
tōten 353
wal 381
walben (ср.-нем.) 188
wald 392
walfeld 362, 369
wang 396
wenti 350
wunnia 404
wunni-garto 404n
wuol 362, 369
dōjan 353, 367, 373
dōð 353, 367, 373
fallan 360, 374
felis 391
folk 399
fēgi 366, 374
ginon 413
gi-wand 350
gladmōd 403
gornword 207
halla 381
heban-wang, godes wang 396
helan 357, 368, 374, 381
hellia 357, 368, 374, 384, 386
hem 393
hioban 207
hlēwe 193
hofnu 207
hrāo, hrē 361
hrēo 361
līthan, līðan 356, 368
morð 358, 373
mūtspellī 348
nebal 392
nithar, niðar 391
oi-(land) 395
qualm 361
quelan 361, 369, 371, 374
quellian 361, 369, 371
rûnēn 214
spildian 348
sterban 366, 374
sterbo 366
sīð 357, 368
sīðon 357, 368
wal 381
wald 392
walfeld 362, 369

Древнесаксонский язык

- bi-driogan* 227
bi-felahan 186
bi-hellian 386
bi-hwelbian 188
dwāescan 353, 367, 373
dōd 353, 373

windan 350
wunnia 404
wōl 362, 369

Древнефризский язык

bi-fella 187
bi-hella 386
dād 353, 373
dāth 353, 367, 373
dēda 353
-ern 405
falla 360, 374
folk 399
fāch, fāi 366, 374
gled 403
ham, hem 393
hela 357, 368, 374
helle, hille 357, 367, 374, 386
hrē 361
mede 405
morth 358, 373
morthia 358, 373
nevil 392
nither, neder 391
sterva 366, 374
sīth 357, 368

Крымский готский язык

kriten 206
schuualth 357, 367, 369, 373

Готский язык

ahwa 417

and 350
**aurahi-* 197
**aurahjo, aurahjons* (dat. pl.)
 187, 193, 196—198
bisunjane 77
dauþs 353, 373
dauþus 353, 367, 371, 373
**diwan* 353, 373
**diwans* 353
*filhan, ga-filhan, *af-filhan,*
ana-filhan 186
fra-qistjan, qistjan 21, 358,
 369
fra-qistnan 358, 369, 372
**ga-dauþjan* 353
ga-leiþan 356, 368
ga-nawistron 187
ga-swiltan 357, 367, 370,
 373
*gaunon, *gaunoþus* 206—
 207, 218
gretan 206
haihs 120
haims 393
halja 23, 213, 357, 367, 374
**haliuru(n)na* 210—214
hiufan 206
hlaiw, hlaiwasnos (nom. pl.)
 187, 192—194, 197—198
hlija 400
hraiwa-dubo 361
huljan 22, 381
hulundi 381
**hwilftrjos* (nom. pl.) 187—
 189
**maurþrjan* 358, 373
milhma 54
**miþgahlaiwidai* 192
miþganawistrodai 192

<i>mundon</i> 348	<i>sinþs</i> 356, 368
<i>mundrei</i> 348	<i>swulta-wairþja</i> 357, 367, 373
<i>nauþs</i> 385	<i>tagrjan</i> 206
<i>naus, nawis</i> 187, 384	<i>*undiwanei</i> 353
<i>nawistr</i> 187	<i>waggs</i> 396
<i>Ōium</i> 395—396, 395n, 397n, 406, 408, 415, 417	<i>wait</i> 110
<i>razn</i> 405	<i>winja</i> 404

II. УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ, ИСТОРИЧЕСКИХ И МИФОЛОГИЧЕСКИХ РЕАЛИЙ

Ирландские имена	
<i>Mag Meld</i> , Равнина Наслаждения 155	Ардгал, сын Коналла Крим-тана 267
<i>Mag Mór</i> , Великая Равнина 155	Арт Мес-Делманн 115
<i>Mag Muirthemne</i> , Равнина Муртемне 101	Ассал 57
<i>Tír Aill</i> , Страна Иная 155	Атирне 168
<i>Tír na mBan</i> , Страна Женщин 114, 155	Бадб, Бодб, <i>Badhbh</i> 114, 282, 284, 288, 292, 305—306
<i>Tír na mBéo</i> , Страна Живых 114, 155	Балор, <i>Balor</i> 105, 117—123
<i>Tír na n-Óg</i> , Страна Молодости 29, 114, 155, 170—171, 293	Банба 140
<i>Tír Sorcha</i> , Страна Светлая 114, 155	Банбан 270, 277
<i>Tír Tairngire</i> , Страна Обетованная 114, 155	Бан-нихе, <i>bean nighe</i> 289
Айд, Аод Дуб (Темный) 51, 269—270, 278	Баниши, <i>bean sí</i> 284, 290—302, 304—305, 311
Айлен, <i>Ailén</i> 115, 115n	Бегфола 133, 137, 139, 170
Айлиль 51	Бек Мак Де 259, 269
Айлиль, король Коннахта 265	Белтайн, <i>Beltaine</i> 89, 113
Айне, <i>Aíne</i> 284	Биле, <i>Bile mac Miled</i> 90
Аленн, <i>Ailenn</i> 8, 110, 115	Блаи Хозяин 57
Аморген 83—87, 115n, 145	Боанн, <i>Boann</i> 9n, 101
	Бойне 146, 268
	Бран, сын Фебала 136, 141, 148, 158, 165, 172, 177
	Брегон, <i>Bregon</i> 90
	Бресс, сын Элаты, <i>Bress mac Elatha</i> 117
	Бриан Бору 285
	воднопечальница, <i>dobarbrónach</i> 288

Гоб
Гойс
Гол
М
Дагд
1
Дал
Дал
Дам
Дех
Диа
1
Диа
1
2
Дом
Дом
(
(
1
Дом
Дон
1
Доз
Дуа
Дуб
5
Дуб
Дун
Иви
Имб
Инг
1
Индо
d
9
Ион
Ит,
Кайл

- Гоб Строитель 270
 Гойбниу, *Goibniu* 117
 Голл, сын Морны, *Goll mac Morna* 105, 121
 Дагда, *Dagdae* 101, 103, 114, 117
 Дал н-Арайде 133
 Даллан Форгалл 43
 Даминис 133—134
 Дехтире 293
 Диармайд, сын Айда Слане 133, 170
 Диармайд, сын Кербалла 51, 132, 258—260, 267—270, 275—279, 308
 Дом Да Дерга 49, 58, 156
 Дом Донна, *Tech Duin* (др.-ирл.), *Teach Dhuinn* (совр. ирл.) 8, 30, 49, 105, 148, 180
 Домнан 93
 Донн, *Donn* 8, 30, 105, 124, 144
 Доэл-Ху 58
 Дуайбсех 277
 Дубтах Черный Улад 49, 57—58
 Дубтор Лаген 133—134
 Дун Кримтанна 169
 Ивил, *Aoibheall* 284—285
 Имболк, *Imbolc* 91
 Ингкел, *Ingcel Caech* 48, 120n
 Индекс, сын Бога Домнана, *Indech mac Dei Domnaind* 93, 117
 Иона 166, 269
 Ит, *Íth* 83
 Кайльб 277, 282, 305
 Кельтхар, сын Утехара 36—37, 49, 57—58
 Кессайр, *Cessair* 110, 144, 179
 Куан, *Cían mac Déin Cecht* 117
 Кихел, *Cichel Grichenchosach mac Goill* 116—117
 Клетех 268
 Клиона, *Clíona* 284—285
 Клонмакнойс 258
 Кобтах 50
 Конайре Великий 49, 51, 58, 156, 277, 282, 305, 307—309
 Коналл Кернах 48
 Конанн, *Conann* 117
 Конн Ста Битв 134—137, 144, 160
 Коннахт 136, 167, 265
 Коннла Прекрасный 136—137, 141, 160, 177, 179
 Конхобар, сын Несс 20, 36, 52, 57, 115n, 168, 253, 293
 Кормак (епископ) 108
 Кормак Кондлонгас 282
 Кормак, сын Арта 135, 137, 145
 Краг 270, 276
 Кримтанн, сын Лугайда 169
 Кром Круах, *Cromm Crúach, Cepp Crúach* 90—91
 Круахан 136, 139, 286
 Кухулин 36, 57, 120n, 253, 287, 293, 307
 Ласрен 144
 Лир 295
 Лоег 307—308

Лот Луаймнех, *Lot Lúaim-
nesh* 116
 Лох на нЭн, Энлох 142
 Лох Рудрайге 169
 Лох Фебаль 141—143
 Лозгайре, сын Кримтанна
 137, 142
 Луайне 168
 Луг, *Lug* 57, 105, 114, 117—
 118, 120, 123, 134, 136
 Лугнасад, *Lugnasad* 91, 149
 Луйн, *Lúin Cheltchair* 49,
 57—58
 Маг Да Хео 142
 Мак Кехт 49
 Мак Риагла 166
 Мананнан 114, 135—136,
 140—142, 145—146, 164
 Маха 119
 Маэл Дуйн 165—166
 Мес Гегра 52
 Мидир 136
 Монган 132—133, 135, 141—
 144
 Морк, *Morc* 117
 Морриган, *Mórrígain* 102,
 292
 морская дева, *maghdean mara*
 291
 Мугайн 277
 Муйхертах, сын Эрк 36,
 167, 267—268, 276—279,
 282, 297, 308
 Мунстер 284
 Нар 169
 Немед, *Nemed* 116—117
 Нера 139, 265
 Нехтан 9п, 165, 172
 Ниав Златовласая 177

Ниалл Девяти Заложников
 267
 Нуаду Среброрукий, *Níadu*
 117, 119
 Огма 114
 Ойсин 29, 171—172, 177,
 293
 Партолон, *Partholon* 116—
 117
 плакальщица, *bean chaointe*,
caointeach 284
 Племена Богини Дану, *Túat-
ha Dé Danann* 8, 87, 94,
 101, 113—114, 116, 118
 Руадсех 270
 Самайн, *Samain* 90—91,
 113, 138, 144, 147, 268
 Св. Брендан Мореплаватель
 156
 Св. Кайрнех 268, 282, 297
 Св. Киаран 258—259,
 268—269
 Св. Колум Килле 16, 24,
 138, 141—142, 166, 268—
 269, 273
 Св. Молинг 29, 270—271
 Св. Патрик 138
 Св. Ронан 271
 Св. Руадан 259, 268
 сид, *síd* 8, 114, 118, 124, 132,
 136—137, 155, 159, 255
 Син 268, 277, 305
 Снедгус 166
 Суйбне 43, 271—272, 275
 Сыновья Миледа (Миля),
Maic Miled 8, 30, 83,
 113—114, 118, 124
 Тадг, сын Кена 141, 144
 Тайльtiu 302

Тара
 Тигер
 Туан
 Туат
 26
 Уа К
 Уи Н
 Уснех
 Феда
 Фер
 Фер
 27
 Ферг
 Фин
 Фин
 Фин
 11
 Фин
 11
 Фин
 С
 12
 Фин
 Фир
 Флап
 Флап
 фомо
 12
 Фрое
 Хи Б
 Шэн
 Элла
 Эмай
 Е
 15
 Эмай
 Эоган
 Эохай
 Эриу,

Тара 132—136, 148
 Тигернмас 142
 Туан 143
 Туатал Майлгарб 267—
 268
 Уа Корра 167
 Уи Нейллы 267—268
 Усних 132, 135
 Федах, сын Слепого 133
 Фер Диад 57
 Фер Кайлле, *Fer Caille* 120n,
 277
 Фергус, сын Лейте 169
 Финд, *Find* 104, 110—111
 Финдтигерн 132—133
 Финн Мудрец, *Finn Éices*
 111
 Финн Поэт, *Find File* 110,
 115
 Финн, сын Кумала, *Finn mac*
Cumail 9, 105, 109, 111,
 121, 139, 143, 171—172, 293
 Финтан, *Fintan* 110
 Фир Болг, *Fir Bolg* 116, 144
 Фланн Преступник 135
 Фланн, сын Димы 269
 фоморы, *fomoire* 115—118,
 124
 Фроех 286
 Хи Брасил 180
 Шэннон 146
 Элладан 270
 Эмайн (Яблонева Эмайн),
Etain Ablach 114, 137,
 154
 Эмайн Маха 287
 Эогана род 267
 Эохайд Айрем 136
 Эриу, *Ériu* 82—83, 117

Этайн 136, 145
 Этниу, *Ethniu* 117

Валлийские имена

Brython 94
Cymru 94
Lledrith 299
Pridain 94
 Авалон, *Avallon* 155, 177
 Аннун 155, 294
 Арберт 136
 Артур 177
 Блодуэд 294
 Бран (Бендигейдвран) 139
 Ганеида 271—272
 Гвалес 139
 Гвендолена 271
 Гвеннолой 271
 Гвион Бах 298
 Гуарх-и-рибин, *Gwarch Y Rhi-*
bun 7, 297—300, 305
 Гуидион 294
 Дивед 136, 293
 Керидвен 298
 Кихирайт, *Cyhyraeth* 300—
 301
 Лайлокен 272—276
 Леу 275, 277, 294
 Мелдред 274
 Мерлин, Мирдин 271—272,
 274—276
 Моркен 273
 Передур 271
 Псы Аннуна, *Cwn Annwn*
 294
 Пуйлл 293
 Рианнон 177

Родерх 271
Св. Кентигерн, *Mungo* 272—
274

Талиесин 143, 298
Хардлех 139

Бретонские имена

Анку, *Ankou* 40, 292—293,
301, 315, 317, 319—332,
335

Галльские имена

Альбиос, *Albios* (*Albio-*
rix) 95, 98, 110—111
Диспатер, *Dis Pater* 102
Ез, *Ezus* 260
Таранис, *Taranis* 103, 260
Тевтат 260

Древнеанглийские имена

неорхпашонг, Зеленый Луг
396—397, 406
Беовульф 216—217
Скильд 209
Хильдебург 209
Эскхере 209

Древневерхненемецкие имена

Бальдер 342
Водан 342

Фоль 342

Готские и другие германские имена

Аларих 184, 191
Аттила 216—217
Гадарих 211
Ойум, *Öiut* 395—396, 417
Теодорид 206
Тотила 184—185
Филимер 211—212

Скандинавские имена

Fólkvangr, Дружинный Луг
399—400, 412, 415
Glasis-vellir, Блестящие До-
лины 402, 406, 415
Náströnd (-strandir), Берега
Мертвых 384—386,
406, 412, 415
Niðafjoll, Нижние Горы 8,
391—392, 406, 412, 415
Niðavellir, Нижние Доли-
ны 8, 391, 402, 406, 412,
415
Ódáiðnsakr, Поле Бессмертных
384, 406, 415
Агне 242
Альвис 425п
Аркель 232, 247, 249—250
Асвид 195
Асмунд 195
Атли 265
Аудунн 248
Бали 343

- Бальдр 241, 342—348
 Беле 236
 Бренна 250
 Брюнхильд 241
 Бьёрн 238
 валькирия 40, 409
 Вальхалла, *Valhöll* 190, 226,
 242—243, 245—246, 251,
 382—384, 406—407,
 409—410, 412, 415—416
 Ванланди 242
 ваны 344, 419
 Вафтруднир 342, 418, 425n
 вёльва 426—427
 Вингольв, *Vingólf* 404, 412,
 415
 Гевьон 409
 Гейр 231
 Гимле, *Gimlé* 400—401,
 406
 Гладсхейм, *Glaðs-heimr*
 402—404, 406, 415
 Глам 238—239, 247—250
 Гласир, *Glasir* 401—402,
 406, 415
 Глум 245
 Греттир 238—240
 Гроа 423—425
 Гудрун 241
 Гуннар 236, 240, 244
 Дан Гордый 195, 241
 дис, *dys* 232, 238—239,
 247—251
 Домар 242
 Иггдрасиль 347
 Инглинги 242—243
 Йоуль 238—239
 Кар Старый 238
 Локи 343, 346—347
 Мимир 9, 418—420
 Модгуд 410
 Муспелль 347, 413
 Нифльхейм, *Niflheimr* 8,
 392—394, 406, 412, 415
 Нифльхель, *Niflhel* 394,
 406, 412, 415
 Ньёрд 242
 Ньяль 236, 246
 Один 9, 231, 241—242,
 265, 342—344, 347, 383,
 407, 413, 425n, 426—427
 Ран 409
 Раннвейг 245
 Свидгаг 424
 Сигрун 245, 246
 Сигурд 241
 Скарпхедин 236, 246
 Скъяльв 243
 Снорри Годи 232
 Сотти 231, 233—235, 240,
 246
 Стиганди 245, 250
 Сурт 347
 Тёкк 343
 Тор 347, 425n
 Торгильс 238, 248
 Торкель Дерзкий 237
 Торкель 250
 Торлейв 420
 Тородд 232—235
 Торольв 232—235, 244, 247,
 250—251
 Торстен 236
 Торхалль 239, 248
 Траин 236
 Тьостольв 245
 Уппсала 241, 243
 Фенрир 347

- Фрейр 241—242, 244, 347, 407
Фрейя 344, 407
Фригг 343—344
Хадинг 210
Халльбьёрн 250, 420
Хальвдан Черный 421
Хёгни 236, 245—246
Хёд 343, 346—347
Хейдрун 383, 410
Хель, *Hel* 214, 226, 234, 249, 251, 343, 386—391, 406, 409—410, 412—413, 415
Хельги Убийца Хундинга 245—246
Хёнир 419
Хёрд 231, 234
Хермод 343
Храфнкель Годи Фрейра 244—245
Хреггвид 236
Хроар 231, 234
Хрольв 237
Хромунд 236
Хрут 245
Хульд 242
Эйктюрнир 383, 410
Эйнар 244—245

ейра

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ



Наталья Владимировна Березовая. Окончила философский факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова в 1998 году, специализировалась на кафедре истории и теории мировой культуры. В настоящее время — аспирант Института высших гуманитарных исследований в Российском государственном

гуманитарном университете. Сфера научных интересов — культура древней Исландии, исландские саги и фольклор.

Наталья Сергеевна Ганина. Родилась в 1969 г. в Москве. В 1992 г. окончила романо-германское отделение филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (специализация на кафедре германского языкознания). Кандидат филологических наук (диссертация «Этимологический и семасиологический анализ готской языческой лексики»), старший преподаватель кафедры германского языкознания МГУ. Сфера научных интересов — сравнительно-историческое языкознание, этимология, германское языкознание, историческая поэтика, палеография. Автор ряда статей и монографии «Готская языческая лексика» (2001 г.).



Виктор Павлович Калыгин. Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН. Специалист по кельтским языкам и индоевропеистике, автор более 90 публикаций, включая 2 монографии — «Язык древнейшей ирландской поэзии» (М.: Наука, 1986); переведена на французский язык: *La langue de la poésie irlandaise archaïque* (Hamburg: Helmut Buske Verlag, 1993), «Введение в кельтскую филологию» (М.: Наука, 1989; в соавт. с А. А. Королевым).



Джон Кэри. Родился в 1957 году. Окончил университет в Гарварде. С 1993 года постоянно живет в Европе. Работал в Королевском университете в Белфасте, Дублинском институте высших исследований; с 1996 года — профессор кафедры ирландского языка Университетского колледжа Корка (Ирландия). Специалист в области мифологии кельтов, автор книг «King of Mysteries. Early Irish religious writings» (1998) и «A Single Ray of the

Sun. Religious Speculation in Early Ireland» (1999). В последние годы занимается изучением проблемы синтеза языческой и христианской доктрины в Древней Ирландии.

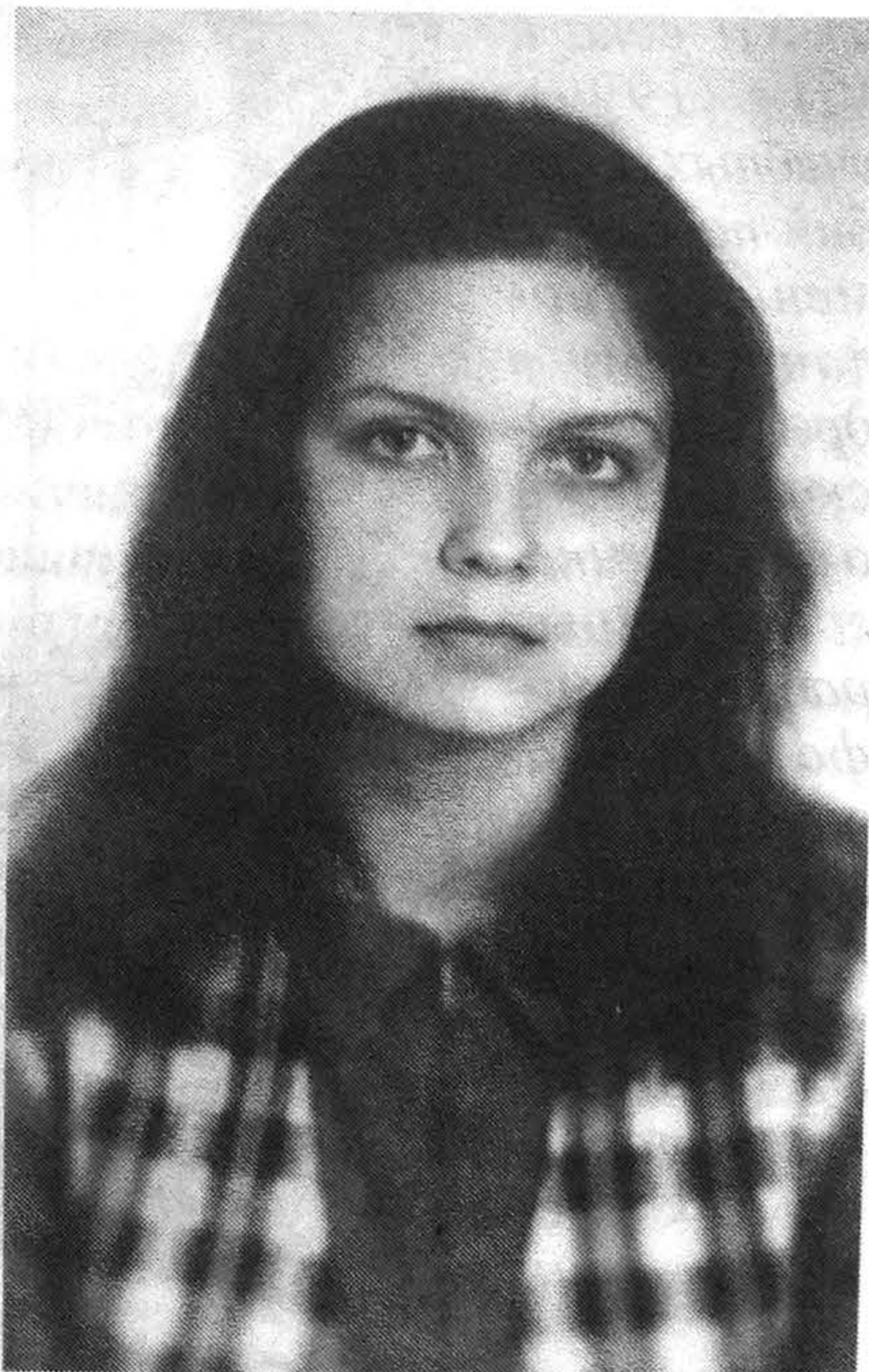
Татьяна Андреевна Михайлова. Родилась в 1956 году. Окончила филологический факультет Московского государственного университета в 1979 г., с 1984 г. работает на кафедре германского языкознания филологического факультета. В 1999 г. защитила докторскую диссертацию, посвященную анализу средневековых ирландских саг королевского цикла. Автор монографии «Предание о Суибне Безумном, или Взгляд из XII века в VII» (1999), учебных пособий по современному ирландскому и древнеирландскому языку, а также многочисленных работ по мифологии, поэтике и языку Древней Ирландии. В настоящее время занимается реконструкцией языка пиктов.





Анна Романовна Мурадова. Родилась в 1972 году в Москве. В 1997 г. окончила Московский государственный лингвистический университет. В 1992 — 1994 гг. училась во 2-м Университете г. Ренна (Франция), департамент бретонского и других кельтских языков; в 1994 г. получила степень магистра. В настоящее время является аспиранткой Института языкознания РАН. С 1997 г. преподает современный бретонский язык на филологическом факультете МГУ.

Наталья Андреевна Николаева. Родилась в 1976 г. Окончила романо-германское отделение филологического факультета МГУ в 1999 г. В настоящее время является аспирантом кафедры германского языкознания того же факультета и работает над кандидатской диссертацией. Сфера интересов — сравнительная грамматика кельтских и германских языков, индоевропеистика, историческая поэтика.



заго
косм
вой
Quee

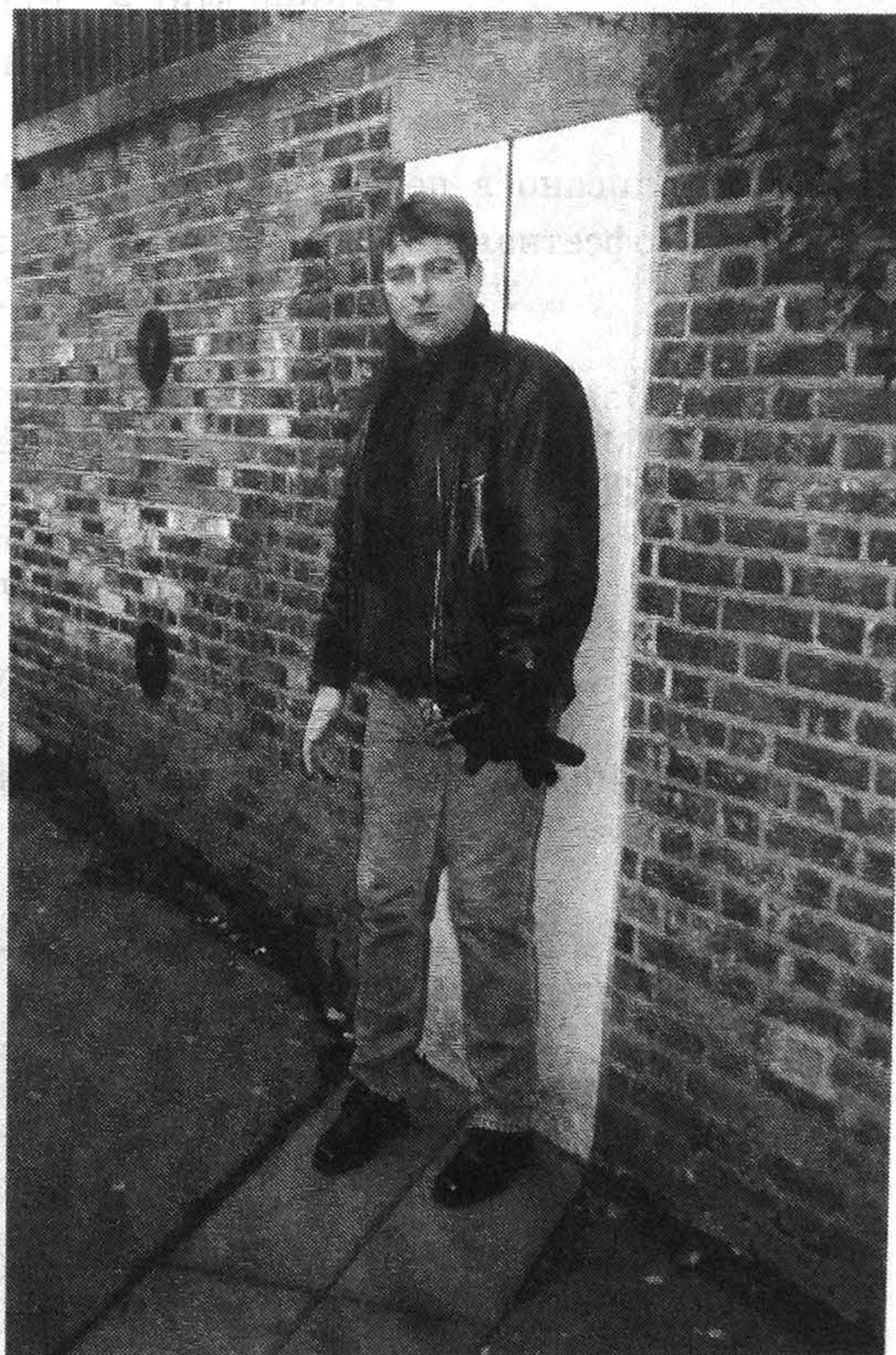
Але
Фал
Лен
дар
сите
рант
язык
(под
вой).
мя
сти
ских
(Са
орга
ных
виум
логи
древ
ка. Т
Дубл
те в
ний.



Татьяна Владимировна Топорова — старший научный сотрудник Института языкознания Российской академии наук, доктор филологических наук, специалист по древнегерманским языкам, автор четырех монографий: «Семантическая структура древнегерманской модели мира» (М.: Радикс, 1994), «Культура в зеркале языка: древнегерманские двучленные имена собственные» (М.: Школа «Языки русской культуры», 1996), «Язык и стиль древнегерманских

заговоров» (М.: Эдиториал УРСС, 1996), «Древнегерманская космогония: язык и миф» // Российские исследования по мировой истории и культуре. Т. 1. (The Edwin Mellen Press, Lewiston Queenston, Lampeter, 1996) и более 60 статей.

Александр Игоревич Фалилеев. Окончил Ленинградский государственный университет, а затем аспирантуру в Институте языкознания в Москве (под рук. В. Н. Ярцевой). В настоящее время — сотрудник Института лингвистических исследований РАН (Санкт-Петербург), организатор ежегодных кельтских коллоквиумов, автор Этимологического словаря древневаллийского языка. Также работает в Дублинском институте высших исследований.



Научное издание

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ЛОКАЛИЗАЦИЯ ИНОГО МИРА У КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНЦЕВ

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление обложки
Н. Прокуратовой и С. Жигалкина

Корректор А. Рыко
Оригинал-макет подготовил А. Петров

Подписано в печать 15.06.2002. Формат 84 × 108^{1/32}.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Academy.
Усл. п. л. 14,58. Заказ № 2140.

Издательство «Языки славянской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6–105; № 02745 от 04.10.2000.
Тел. 207-86-93. Факс (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru
Каталог в ИНТЕРНЕТ <http://www.lrc-mik.narod.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП ордена «Знак Почета»
Смоленской областной типографии им. В. И. Смирнова.
214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ЛОКАЛИЗАЦИИ МИРА



У ДРЕВНИХ КЕЛЬТОВ И ГЕРМАНИЦЕВ



По свидетельствам античных авторов галльские друиды верили в то, что душа умершего может затем переселиться в другого человека, в животное, растение или даже воплотиться в природной стихии. Но где же тогда, согласно верованиям галлов, был Иной мир? И был ли он вообще? Было ли у кельтов что-то, подобное Вальгалле скандинавов? Друидический миф сейчас полностью утрачен, и воссоздать его в исконном виде уже невозможно. Отдельные рефлексy представления континентальных кельтов о посмертном существовании души и о том, где расположен Иной мир, можно реконструировать на материале мифов и легенд островных кельтов, ирландцев и валлийцев. Кроме повестей, дошедших до нас в средневековых рукописях, и поздних фольклорных преданий, которые во многом находятся под христианским влиянием, реконструкцию архаического кельтского мифа помогает провести и сопоставление с мифами германцев, сохранившимися гораздо лучше. Особое внимание уделено описанию так называемого «параллельного мира» и возможных контактов с ним. Таинственный кельтский «сид» — чудесный холм, где живут странные существа, полулюди, полубоги, острова за морем, где правят женщины, — как соотносится все это с курганными захоронениями древних германцев, с их обычаем посылать умершего в неведомые земли на корабле и с их же верой в обитель Асгард, где живут боги и откуда являются они в жилище людей, Мидгард?