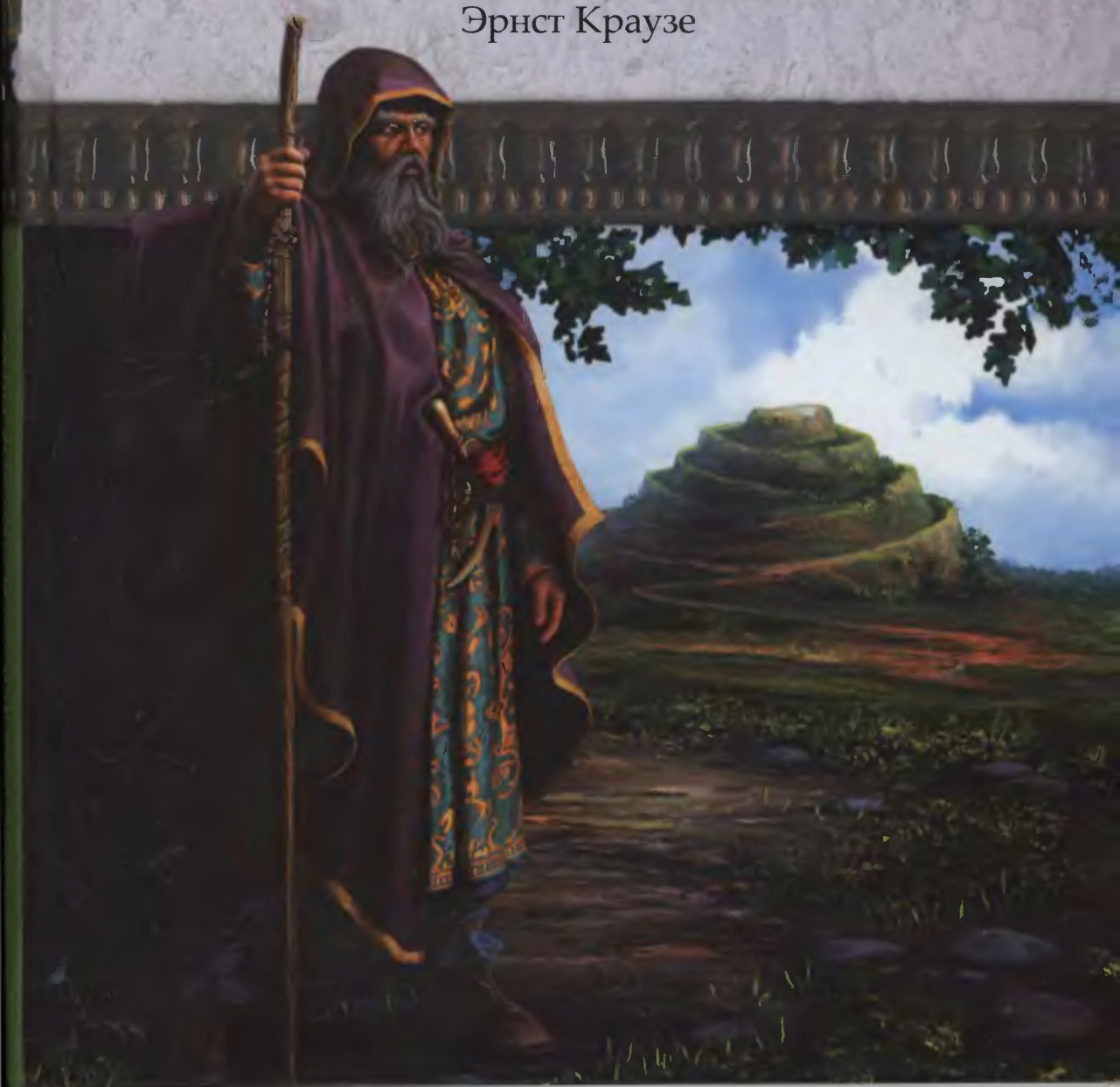
Нордический мир

Славянские ключи к нордическому мифу

Эрнст Краузе



СЛАВЯНСКИЕ КЛЮЧИ К НОРДИЧЕСКОМУ МИФУ

Сканировал и создал книгу - vmakhankov

Die Trojaburgen Nordeuropas

ihr Zusammenhang mit der indogermanischen Trojasage von der entführtten und gefangenen Sonnenfrau (Syrith, Brunhild, Ariadne, Helena), den Trojaspielen, Schwert- und Labyrinthtänzen zur Feier ihrer Lenzbefreiung

Dr. Ernst Krause

Verlag von Carl Flemming
Glogau

Славянские ключи к нордическому мифу

Эрнст Краузе

«Вече»
Москва

УДК 902/904
ББК 63.3
К78

Краузе, Э.

К78 Славянские ключи к нордическому мифу / Эрнст Краузе ; пер. с нем. Е.С. Лазарева. — М. : Вече, 2012. — 400 с. — (Нордический мир).

ISBN 978-5-9533-2397-0

Знак информационной продукции **18+**

Книга, которую вы держите в руках, посвящена одному из самых древних и действительно таинственных священных знаков Европейского Севера (а может быть, и всего мира) — символу лабиринта. Книга настолько необычна, что ее трудно сравнивать с другими работами о лабиринтах: она не вписывается в привычные шаблоны. Ее автор, Эрнст Краузе, человек высочайшей культуры и эрудиции, формально не был культурологом или лингвистом, а потому и его блестящее исследование в области древней мифологии, изданное в XIX веке, оказалось основательно забыто, — во всем мире. Немецкий ариософ-славянофил (непостижимое сочетание!), он был убежден, что былинные и сказочные славянские сюжеты — старше, чем «Илиада» Гомера! Краузе считал, что именно славяне в наиболее чистом виде сохранили забытый нордический миф лабиринта — миф о прекрасной Солнечной Деве, неотделимый от самой природы Севера, чистой и суровой. Читатель, к которому возвращается эта уникальная книга, совершенно по-новому откроет для себя те чистые и светлые предания народов Северной Европы, что стали незримой, сокровенной основой духовной культуры нынешних дней.

УДК 902/904
ББК 63.3

ISBN 978-5-9533-2397-0

© Лазарев Е.С., перевод на русский язык, комментарии, вступительная статья, 2012
© ООО «Издательский дом «Вече», 2012
© ООО «Издательство «Вече», 2012

АПОЛОГЕТ АРИЙСКОГО СЛАВЯНСТВА

Эти слова, вынесенные в заглавие вступительной статьи, звучат эпатажно, но на деле они предельно точны, ведь сама книга совершенно необычна. Она уникальна тем, что не укладывается в привычные стереотипы — ни по тематике, ни по жанру, ни по авторской позиции. Ее написал Эрнст Краузе (псевдоним Carus Sterne; 1839—1903), который формально вошел в историю науки как немецкий биолог, малоизвестный и не прославившийся громкими открытиями. Писал он много, — легко, убедительно, интересно, — но его наследие квалифицируется (опять же, формально) лишь как естественно-научная журналистика (naturwissenschaftlicher Journalismus); в этом своем качестве он не забыт у себя на родине, но это, так сказать, «широкая известность в узком кругу» историков науки. Внимательно читая его научно-популярные статьи, размышляя над ними в контексте эпохи, довольно быстро понимаешь, что у автора были вполне определенные философские и историософские предпочтения. Они вроде бы имеют отношение лишь к вопросам философии науки, научного познания мира. Но и в этих статьях неожиданно обнаруживается глубокая, последовательная, отнюдь не случайная и не дилетантская эрудиция опытного культуролога. И тогда становится понятно, почему перу Эрнста Краузе принадлежат и блестящие исследования в области древней истории и мифологии, самое яркое из которых сейчас предлагается читателям в русском переводе.

Фактическое забвение, ставшее уделом этих работ, отчасти, конечно, объясняется тем, что биографически Краузе не был ни мифологом, ни этнографом, ни лингвистом, а такого рода обстоятельство играло и играет важную роль в восприятии автора научным миром. Кроме того, многие высказывания Краузе позволяют называть его немецким ариософом: его глубоко волнуют и национальная идея, в характерном для XIX века романтическом и метаисторическом ракурсе, и истоки дискуссионной арийской идентичности. Ему близка интерпретация мифоэпических образов Персея, Ромула и Рема, Зигфрида, Парцифаля таким автором, как австрийский лингвист и дипломат Иоганн Георг фон Ган (Johann Georg von Hahn, 1811—1869), с его героико-романтической «формулой изгнания и возвращения

ариев» («Arische Aussetzungs-und-Rückkehr Formel»). В истолковании древнейших символов мировой культуры Краузе отчасти был предшественником знаменитого Германа Вирта. Общеизвестно, что многие идеи такого рода были в первой половине XX в. в предельно упрощенной форме, сведенной к набору лозунгов, вырваны из контекста немецкой и общеевропейской культуры и узурпированы вождями Третьего рейха, а потому неизбежно стали впоследствии восприниматься массовым сознанием как идеологическое обоснование самых кровавых трагедий в истории человечества. Это косвенно бросило тень и на многие исследования немецких ученых середины XX столетия (не имевших ничего общего с национал-социализмом, но работавших в Германии в 1930—1940-е годы), а ретроспективно — и на тот, не очень четко оформленный, круг идей, который условно называют ариософией XIX в.

А между тем Эрнст Краузе в соответствии с терминологией XIX в. арийцами, ариями именует все те народы, которые сейчас называются индоевропейскими: т.е. сюда попадают и славяне, и кельты, и персы, и армяне, и римляне, и греки. Поэтому русофобские и нацистские моменты, в которых иногда автоматически подозревают «классическую» старую ариософию, тут не то чтобы отпадают, но просто не могут возникнуть. Более того: отношение Краузе к славянской культуре — совершенно особое. Его книга (та, которую вы держите в руках) посвящена одному из самых древних и действительно таинственных священных знаков Европейского Севера (а может быть, и всего мира) — символу лабиринта. Лабиринты в их, так сказать, «нордическом» варианте выложены из валунов (или просто вырезаны в слое торфа) в Исландии, Скандинавии, Германии, но больше всего таких валунных сложений на Русском Севере. И Краузе обращается к российскому и общеславянскому материалу. В символе лабиринта он усматривает сокровенный ключ к пониманию древней арийской мифологии и религии. Пользуясь этим ключом, он воссоздает важнейший, по его убеждению, миф этой забытой религиозной системы (о зимнем пленении и весеннем освобождении Солнечной Девы), прослеживает отголоски этого мифа в наследии европейских народов и приходит к неожиданному для немецкого ученого выводу: именно славяне сохранили этот древнеарийский, нордический миф в наиболее чистом виде!

Краузе отстаивает самобытность и глубокую древность славянских мифологических преданий. Им целиком посвящено несколько глав, очень информативных и тщательно выписанных. При их чтении кажется, что автор — опытный славист, причем славянофил, а не западник. Краузе вступает в полемику и с некоторыми русскими «почвенниками», например со знаменитым художественным критиком В.В. Стасовым, который, защищая и приветствуя современную ему русскую культуру и искусство XIX в., отказывал в древности и самостоятельности нашему былинному эпосу и сказочному славянскому фольклору. А Краузе, немецкий ариософ-славянофил, утверждал, что как раз былинные и сказочные славянские сюжеты — старше, чем «Илиада» Гомера! Причем это утверждение не голословно, не декларативно, а основано на тщательном, многолетнем исследовании истоков

древних европейских (арийских, по Краузе) мифов. Можно сказать, что к апологии славянской культуры Краузе приходит именно через ариософию, исследуя общеевропейский контекст и глубинные связи славянских преданий (например, двор былинного князя Владимира Красное Солнышко и его богатырей рассматривается им как русский вариант Круглого Стола короля Артура).

Краузе активно использует и тот пласт славянского (в данном случае южнославянского) наследия, который еще полтора столетия назад получил условное название «Славянские Веды» («Веда Словена» или «Родопские песни») и доныне вызывает споры в научном мире. Эти уникальные по сюжету и, по-видимому, очень древние в своей изначальной основе мифологические предания записаны в XIX веке в Родопских горах, в замкнутом анклаве болгар-помаков (такие горные регионы нередко оказываются заповедным прибежищем древних культурных традиций). Собрал их Стефан Ильич Веркович — сербский ученый, последователь идей южнославянского культурного возрождения. Он издал эти тексты частично в Белграде (1874), частично в Санкт-Петербурге (1881). Однако российские и зарубежные слависты-академики объявили их поздней фальсификацией либо самого Верковича, либо его болгарских информантов (формальным основанием критики стали некоторые не слишком удачные, априорные интерпретации текстов Верковичем; в результате «за борт» были выброшены и сами тексты). Такой гиперкритицизм был весьма характерен для скептического позитивизма, который господствовал в гуманитарных науках с конца XIX до конца XX в. и считался (пожалуй, во всем мире) высшим критерием объективности. Современному российскому читателю эти удивительные предания известны в поэтическом переложении Александра Игоревича Асова (именно так он сам определяет свою работу над ними; обстоятельный, комментированный их перевод с болгаро-помакского диалекта, требующий многоплановой лингвистической и сравнительно-мифологической проработки, пока не предпринимался).

А в XIX в. древность и подлинность «Родопских песен» защищали немногие, хотя и известные, ученые. Среди них — чешский лингвист и филолог, прекрасно знавший живые устные традиции славян, Лавослав Гейтлер (Lavoslav Geitler, 1847—1885); французский дипломат и языковед Огюст Дозон (Auguste Dozon,1822—1891), издавший сборники сербских и болгарских народных песен (*Poésies populaires Serbes*. — Paris, 1859; *Chansons Populaires Bulgares Inédites*. — Paris, 1875). Легитимность собрания «Веда Словена» признавал выдающийся австрийский филолог, словенец по национальности, Грегор Крек (Gregor Krek,1840—1905), который использовал эти источники в фундаментальном, доныне сохраняющем свою значимость «Введении в историю славянской литературы» (*Einleitung in die slavische Literaturgeschichte*. — Graz, 1874 (переиздание — там же, 1887). Перевод текстов из «Веды Словены» включил в академическое издание болгарских народных песен (*Bulgarische Volksdichtungen, ins Deutsche übertragen*. — Leipzig, 1879) опытнейший немецкий лингвист Георг Розен (Georg Rosen, 1821—1891); он был прежде всего

востоковедом (иранистом и тюркологом), но изучал и южнославянское литературное наследие. Страстным, полемичным защитником «Веды Словены» стал и Эрнст Краузе. Он внимательно изучил труды вышеупомянутых исследователей, и в его по-немецки четкой реконструкции нордического мифа «Славянские Веды» предстают чистым и безусловно достоверным источником, драгоценным наследием древнеарийских верований.

Такая позиция Краузе вызвала отрицательную реакцию у многих немецких ученых. Ведь его книга вышла в 1893 г., в конце XIX в., а в эту эпоху резко меняется отношение германской исторической науки к славянству (собственно говоря, с обеих сторон идет нарастающая волна взаимного отчуждения и тенденциозного неприятия — провозвестие жестокого политического противостояния XX столетия). Но еще в первой половине XIX в. ситуация была совершенно иная. Немецкие романтики к славянским («вендским», как они их называли) древностям относились с глубочайшим уважением и даже благоговением. Противостояние славянофилов и западников в большой мере было тогда российским явлением и имело отношение к некоторым, далеко не самым значительным ученым из числа российских немцев, не распространяясь на культуру и науку самой Германии (где многие ученые, а особенно краеведы, — в Померании, на острове Рюген, — вообще-то говоря, по крови были балтийскими славянами, хотя их предки сотни лет назад приняли немецкий язык и традиции). Однако в эпоху Краузе уже имели место проявления русофобии, и его за подобную широту кругозора и непредвзятость воззрений затравили до такой степени, что авторское предисловие к своей книге он назвал «О глупости немецких ученых».

Дело в том, что Эрнст Краузе — непризнанный «немецкий Ломоносов» — много лет разрабатывал темы, нашедшие отражение в этой книге, и не делал секрета из своих исследований, публикуя их промежуточные результаты для широкого круга читателей: все-таки журналистские моменты в его деятельности несомненно присутствуют. Непосредственно по теме этой книги были публикации в воскресных приложениях к газете «Vossische Zeitung»: «Род Асканиев в Альба-Лонге» (Carus Sterne. *Die Askanier in Alba Longa* // Die Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung, 1891, No. 48, 49, 50) — о влиянии северных индоевропейцев на культуру доисторического Средиземноморья, а также статья «Солнечный удел» (Carus Sterne. *Das Sonnenlehen* // Die Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung, 1892, No. 13, 14, 15) — об удивительном древнем обычае, известном в германской традиции, но, возможно, распространенном некогда и у других народов: спорный в отношении наследования удел (*лен*) становился собственностью священного Солнца. На эту тему тогда уже существовало обстоятельное исследование Вольфганга Менцеля (Wolfgang Menzel. *Das altdeutsche Sonnenlehen* // Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde. — Erster Jahrgang. — Stuttgart, 1856. — S. 63—81), но преимущественно на древнегерманском материале. Краузе же рассматривает проблему в сравнительно-историческом ключе, и это выводит его работу на качественно

иной уровень, делая ее интересной не только германистам (материал этих статей, в дополненном и доработанном виде, включен автором в ту книгу, которая у вас в руках).

Своего рода рабочим вариантом данной книги стало напечатанное за два года до ее выхода исследование Эрнста Краузе под названием «Туисколанд», или «Земля Туиско» — одного из древнегерманских божеств (Ernst Krause. *Tuisko-Land, der arischen Stämme und Götter Urheimat. Erläuterungen zum Sagenschatze der Veden, Edda, Ilias und Odyssee.* — Glogau, 1891). Само название книги (и ее подзаголовок) отражает масштабность исследования: автор стремится приблизиться к постижению «прародины богов» индоевропейских народов, сопоставляя священные гимны индоариев Индии с гомеровским эпосом и сагами Древней Исландии. Книга была воспринята неоднозначно, но достаточно серьезно; рецензия на нее появилась, в частности, в таком авторитетном издании, как «*Bayreuther Blätter*» (Wolfgang Golther. *Über einige Schriften zur deutschen Sage und Mythologie* // Bayreuther Blätter. — XV. Jahrgang. — 1892. — S. 457).

Учтя реакцию на свои работы, введя в них материалы самых современных на тот момент исследований в области европейского языкознания, религиоведения, мифологической компаративистики, Эрнст Краузе опубликовал в 1893 году свою итоговую книгу по этой теме, назвав ее: «Троянские за́мки Нордической Европы» (Ernst Krause (Carus Sterne). *Die Trojaburgen Nordeuropas.* — Glogau, 1893). *Троянскими за́мками* в германо-скандинавском регионе именовали древние и средневековые лабиринты, наследие забытой палеоевропейской культуры, и Краузе в итоге своих исследований пришел к выводу, что это название не имеет ничего общего с поверхностным и поздним аллегорическим сопоставлением мегалитических памятников и литературного образа города Трои, но несет в себе глубочайший мифологический смысл.

В том же 1893 г. он завершил и издал небольшое, на полсотни страниц, послесловие к книге, посвященное истолкованию одного-единственного памятника — найденного в Италии древнего сосуда с изображением лабиринта. Послесловие вышло отдельной брошюрой с длинным, в духе XIX в. названием: «Нордическое происхождение сказания о Трое, подтвержденное рисунком на кувшине из Тральятеллы — документом, которому две с половиной тысячи лет» (Ernst Krause (Carus Sterne). *Die Nordische Herkunft der Trojasage bezeugt durch den Krug von Tragliatella, eine dritthalbtausendjährige Urkunde* /Nachtrag zu den *Trojaburgen Nordeuropas.* — Glogau, 1893. Слово *Nordische* здесь, конечно, можно перевести и просто как «северное», но термин «нордический» представляется более адекватным: освобожденный от псевдокультурных «наносов» первой половины XX в., он сейчас возвращается в литературу, обозначая принадлежность к древнейшим культурным традициям различных народов Европейского Севера). Рисунок лабиринта с этого сосуда часто воспроизводят в популярных книгах об истории символов, даже не указывая источник изображения, хотя в среде историков античной культуры этот

важный памятник и надписи на нем доныне остаются предметом исследования и интереснейших дискуссий. В русское издание книги Краузе мы включили, в виде приложения, и полный текст этой брошюры-послесловия.

Прежде чем вы перейдете к чтению самой книги, нелишне обратить внимание на один важный формальный парадокс личности и мировоззрения Краузе. Он был, безусловно, человеком широчайших познаний в области истории культуры. Его блестящая эрудиция очевидна, например, уже в книге, которую он написал совсем молодым человеком, в его «Дактиломантии» (Carus Sterne. *Die Wahrsagung aus den Bewegungen lebloser Körper, unter dem Einflusse der menschlichen Hand (Daktylomantie).* — Weimar, 1862). Книга с таким броским и зловещим названием (букв. «Предсказание по движениям безжизненного тела под воздействием человеческой руки») — это не бульварное чтиво о некромантах, а серьезное, насыщенное тщательно подобранным фактическим материалом эссе о том, как в прошлом (прежде всего в классической Античности) относились к пророчествам и гаданиям, о верованиях, связанных с вечной тайной жизни и смерти. Но парадокс тут в том, что Эрнст Краузе, при всей своей эрудиции, по основному роду занятий был не культурологом, а биологом, естественником, к тому же — последователем Чарлза Дарвина и его эволюционной теории, сподвижником Эрнста Геккеля (1834—1919). Краузе и в своих культурологических трудах отстаивал естественно-научные (географические и палеоклиматические) предпосылки возникновения мифов. В первую очередь — нордического мифа о лабиринте и о Солнечной Деве.

Казалось бы, естественно-научный подход (да еще с эволюционистским оттенком) может завести мифолога в тупик безоглядного материализма и агрессивного атеизма. Однако при чтении книг Эрнста Краузе очевидно (и читатель в этом вскоре убедится сам), что он понимал мировоззрение древних гораздо лучше (более системно и целостно), чем узкопрофессиональные филологи-формалисты, которые обрушились на него с критикой после публикации его первых работ по этой теме. Дело тут не только в личной одаренности и общей образованности автора. Есть еще одна причина научной прозорливости Эрнста Краузе, гораздо более скрытая, не заметная при беглом взгляде и бездумном чтении, не учитывающем тот духовный контекст, в котором он создавал свои работы.

Да, можно сказать, что Краузе принадлежал к числу свободомыслящих ученых, для которых научные критерии обладают высочайшим авторитетом. Но ведь свободомыслие, как явление новоевропейской культуры, было, при непредвзятом взгляде на него, реакцией лишь на некоторые, достаточно известные аспекты мирского бытия католичества (впоследствии осужденные и преодоленные им самим), на формалистическую жесткость мировоззрения многих клерикалов, но не на религию и тем более не на духовность в культуре. Другое дело, что свободомыслие в разных странах эмпирически принимало очень разные формы. Во Франции это действительно часто было самое настоящее богоборчество, атеистический материализм, признававший только культ даже и не разума, а сухого рассудка, не оставлявший места

духовному «вектору» в познании мира. Так сложилось, что французские традиции в масштабах Европы, в том числе в России, получили широкое распространение (заметно воздействуя и на возникавшие в это время новые учения, называвшие себя эзотерическими). В итоге в тени и забвении оказалось свободомыслие немецкое, основы которого были совершенно иными.

Вряд ли его можно считать четко оформленным духовным движением. Скорее это была совокупность мировоззренческих приоритетов и принципов познания мира. Пожалуй, тут справедливо говорить о немецком герметизме (в расширительном понимании слова), поскольку в этом мировоззрении играли важную роль многие глубоко традиционные, укорененные в позднеантичной культуре, в том числе в античном герметизме, натурфилософские (не псевдооккультные!) понятия и символы. Но главное в другом: для немецкого свободомыслия (в отличие от французского) объективные законы природы были не самодовлеющей ценностью, противопоставленной вере в Бога, а Божественным откровением, дарованным человеку! Научное постижение природы становилось не бездуховным, материалистическим ее анализом и расчленением, не пантеистическим погружением в безликую растворенность Бога во всем окружающем, но осмысленным богопознанием, через вполне конкретное, чудесное в своей неведомой гармонии откровение, которое присутствует в стройных формах и бытии каждой снежинки, каждого крохотного живого существа. Ученый, в своей профессиональной деятельности, осознаёт себя философом и богословом, который трепетно и благоговейно запечатлевает таинства, начертанные Богом на скрижалях природы. И происходит это, если использовать распространенные в те века латинские формулировки, не только in oratorio («в доме молитвы»), но также in laboratorio, «в доме труда». Знакомое еще дохристианским античным мудрецам *естественное богословие* (theologia naturalis), воспринятое в свое время многими Отцами Церкви, непротиворечиво и органично сочетается с *богословием откровения* (theologia *revelationis*).

Эти представления были близки и некоторым английским ученым и философам. Труды англоязычных авторов в этом отношении лучше изучены, чем немецкие трактаты. Вместе с тем нельзя не признать, что последние зачастую очень выразительны и оригинальны по мысли и образному строю. Это, например, «Богословие снега» Христиана Лёйтвайна (Christian Philipp Leutwein. *Theologia Nivis Physico-Mystica, Dogmatico-Practica*. — Nürnberg, 1693), или «Катехизис Природы» голландца Йоханнеса Мартинета (Johannes Florentinus Martinet. *Katechismus der Natuur*. — Amsterdam, 1777—1782). Эти и им подобные работы многими историками доныне воспринимаются как курьезы, — отчасти потому, что одной из главных целей их авторов было обоснование бытия Бога, неприемлемое для ученого позитивизма.

Так или иначе, в XIX в. единомышленниками Эрнста Краузе стали представители немецкой и американской науки и философии. Пожалуй, одним из самых значительных представителей этого круга незаурядных и скромных, не стремившихся к мирской славе людей был религиовед, профессор философии Пауль Карус (Paul

Carus, 1852—1919); вероятно, и псевдоним Эрнста Краузе напоминает об их дружеских и творческих контактах. В полном смысле слова свободомыслящий ученый, отошедший от канонического протестантизма, Пауль Карус в своих размышлениях о «монизме», о «всемирной религии вселенской истины», тем не менее не оспаривал искупительную миссию Иисуса Христа и считал, в традициях немецкого герметизма, что в законах природы люди постигают Божественное откровение. Выпускник университетов Страсбурга и Тюбингена, Пауль Карус эмигрировал в США и много лет был редактором издававшихся в Чикаго журналов «Открытое суждение» («*The Open Court*») и «Монист» («*The Monist*»), с которыми активно сотрудничал Эрнст Краузе, публикуя там свои статьи. Иногда они подходят под категорию привычной естественно-научной журналистики и рассказывают об истории становления научного взгляда на мир, но нередко это скорее философские эссе; как мы сказали бы сейчас, в духе К.Э. Циолковского (вспомним, например, его широко известную ныне работу «Монизм Вселенной»). Под пером Краузе повествования о формах, присущих различным «царствам природы», превращаются в исследования глубинной сути символов и понятий мировой культуры. Такова, например, работа «Пять душ и лишь одно помышление» — о морских звездах (Carus Sterne. Five Souls with but a Single Thought // *The Monist* (Chicago), Vol. I, No. 2, Jan. 1891. — P. 245—262); или эссе «Человек как Микрокосм» (Carus Sterne. Man as a Microcosm // *The Open Court* (Chicago), Vol. III. — 31, No. 109, Sept. 26, 1889. — P. 1847—1850; *The Open Court* (Chicago), Vol. III. — 32, No. 110, Oct. 3, 1889. — P. 1865—1868).

На основании сосредоточенных, глубоко одухотворенных исследований частных проявлений бытия живых существ и минеральных образований Краузе написал книгу, которую Пауль Карус назвал «его величайшим творением» и которая доныне пользуется заслуженной известностью у немецких историков науки (в отличие от его забытых культурологических работ). Это книга «Становление и исчезновение. История развития природы как единого целого, в общедоступном изложении» (укажем данные ее четвертого, наиболее полного, доработанного автором издания: Ernst Krause (Carus Sterne). *Werden und Vergehen. Eine Entwicklungsgeschichte des Naturganzen in gemeinverständlicher Fassung* /Vierte neubearbeitete Auflage. — Berlin: Gebrüder Borntträger, 1900). Перед глазами читателя развертывается история космогонии и геологии, минерального, растительного и животного царств: величественная картина рождения и гибели целых миров (ибо каждое малое творение — это микрокосм, тончайшими нитями сущностного подобия связанный со всей Вселенной).

Писал Краузе по-немецки; на английский его работы переводились его единомышленниками из круга сотрудников упомянутых чикагских изданий. Уже после его смерти в журнале «*The Open Court*» был напечатан в английском переводе и фрагмент послесловия к его книге о символике лабиринта (Carus Sterne. The Northern Origin of the Story of Troy, Attested by the Pitcher of Tragliatella // *The Open Court* (Chicago), Vol. XXXII, No. 8, Aug. 1918. — P. 449—466). Многим англоязычным читателям Краузе был известен прежде всего как автор книги об Эразме Дарвине

(Ernst Krause. *Erasmus Darwin.* — New York, 1880). Натуралист, философ и поэт Эразм Дарвин (Erasmus Darwin, 1731—1802), дедушка эволюциониста Чарлза Дарвина, в конце своей жизни написал, в характерной для его времени мифопоэтической манере, в духе античных авторов, итоговую, ключевую для его наследия поэму «Храм Природы» (*The Temple of Nature.* — London, 1803; издана посмертно). Поэма проникнута идеями, близкими той концепции Божественного откровения в законах мироздания, которая во многом определяет и суть творческой и издательской деятельности Пауля Каруса, и смысл мифологических исследований Эрнста Краузе. Возможно, именно глубокая традиционность и чуткость такого мироощущения позволила Краузе приблизиться к постижению сути древних верований и мифов — более адекватно, чем это делали узкопрофессиональные специалисты.

Краузе, прибегая к естественно-научной аргументации в вопросах мифологии, стал в этой области своего рода «немецким Львом Гумилёвым», когда обосновывал географический фактор в происхождении древних европейских мифов о Солнечной Деве, доказывал, что изначально они родились на Севере, поскольку отражают характерную для северных регионов смену времен года. А его оппоненты либо утверждали (в духе давней романтической и поэтической традиции), что эти мифы пришли из Индии (хотя они совершенно не соответствуют реалиям индийской природы), либо вообще считали северные саги поздней, вторичной и малоценной «перелицовкой» библейских сюжетов. Краузе же, с очевидной нордической направленностью своих исследований, нередко высказывает мысли, созвучные формировавшейся в его эпоху и широко известной ныне «гиперборейской концепции» Уоррена — Тилака, хотя не говорит об этом прямо. Современный российский читатель, знакомый с этой концепцией (прежде всего по книгам А.Г. Дугина и В.Н. Дёмина), помнит, что в ней важное место занимает географическая и календарно-астрономическая (палеоастрономическая) соотнесенность древнейших мифов, — фактор вроде бы самоочевидный, но отрицавшийся в XIX в. оппонентами Эрнста Краузе.

Его книга, издаваемая сейчас в России, принесет немало открытий даже искушенному в этих вопросах читателю. Книга изобилует малоизвестными сейчас именами ученых, ссылками на забытые литературные источники разных времен и народов (в том числе в области славистики) и редко встречающейся, но важной для этой темы терминологией. Минимальные редакторские пояснения, необходимые для понимания мыслей автора в контексте духовной культуры позапрошлого века, облегчают восприятие книги, которая, при всей ее энциклопедической информативности, представляет собой живой, увлекательный рассказ о борьбе идей, о священных символах европейской культуры.

Е. Лазарев

АПОЛОГИЯ ПРОТИВ НЕВЕЖЕСТВА НЕМЕЦКИХ УЧЕНЫХ

(В КАЧЕСТВЕ ПРЕДИСЛОВИЯ)

Я утверждаю, что песнь о разрушении Трои, со времен Гомера предлагавшаяся юношеству в качестве первого чтения и столь волновавшая сердца греков и римлян, а к завершению Средневековья завоевавшая и наш северный край, восходит к древнегерманскому сказанию. Об этом сказано в конце 55 главы моей книги «Туисколанд»[1]. За это люди, с которыми я решил здесь полемизировать, долго порицали и позорили меня. Особенно преуспел в этом ученик и самозванный преемник Якоба Гримма профессор Элард Хуго Майер из Фрайбурга, потешавшийся над тем, что слово «Троя» показалось мне «явно германским». Настоящая книга дает как ответ на это, так и новое подтверждение мнения, высказанного мною в предыдущем труде: эта Троя есть не что иное, как *за́мок-ловушка*, в коридорах которого заплутались теперь уже либо я сам, либо эти мои противники. Однако никто не сможет отрицать, что я взялся за исследовательскую работу с открытым забралом и верю, что борюсь за правое дело. Дай Бог, чтобы мои недоброжелатели, узнав себя в этом предисловии, тоже смогли сказать о себе, что у них чисты руки и совесть.

Вряд ли здравомыслящему человеку придёт на ум отрицать поразительную аналогию, которую представляют «Песнь о Зодчем» (Baumeister-Sage) из Млад-

---

[1] Речь идет о книге: Krause E. (Carus Sterne). *Tuiscoland. Der arischen Stämme und Götter Urheimat.* — Glogau: Carl Flemming, 1891 («Туисколанд. Арийские племена и прародина богов»). Туисколанд — «Земля Туиско», древнегерманского божества, иначе именуемого Туисто и упоминаемого Тацитом в его «Германии». Сыном Туиско считался первочеловек Манн, родоначальник германцев. Слово «арийцы» в научном лексиконе времен Краузе обозначает все народы, ныне называемые индоевропейскими. — *Примеч. ред.*

шей Эдды и «Песнь о Лаомедонте», царе Трои, — древнейшая форма греческого поэтического сказания о Трое. Доказательства неопровержимы и выходят далеко за рамки того, что можно объяснить лишь параллельным творением человеческой фантазии. В этой связи я хотел бы воззвать к свидетельству профессора Софуса Бугге из Христиании, слывущего в настоящее время одним из лучших знатоков Эдды и считающего эту аналогию столь несомненной, что он называет «Песнь о Зодчем» заимствованием из «Песни о Лаомедонте». Учёные, сведущие в германской мифологии, знающие, что «Песнь о Зодчем» стояла в центре общенордического природного культа, — насколько возможно охватить мысленным взором прошлое, — должны бы, как и я, отвергнуть такое пояснение. Даже упомянутый мною мой меценат, профессор Э.Х. Майер, хотя и следует «критическому» направлению Софуса Бугге, склоняясь к тому, что в Эдде легко распознать влияние греко-римской и иудео-христианской мифологии, всё же решительно отклоняет подобную крайность[2], признает её арийское происхождение и объявляет её древнеарийким произведением.

Однако понятие древнеарийского в данном случае равнозначно древненордическому[3], ибо лишь на Севере «Песнь о Зодчем» обрела свою естественную почву и общее распространение как в многочисленных народных сказках и преданиях, так и в своём более раннем варианте, предшествуя христианским пасхальным празднествам; это будет подробно рассмотрено в главах 9, 18 и 22 настоящей книги. Уже в начале XII в. Гонорий Отенский слил воедино легенду об освобождении из тёмной башни Донаром богини Фрейи с христианской легендой о Невесте Христовой, которая соединяется с Новобрачным на пасхальный праздник в счастливом танце в «чертоге Солнца», а Вернер фон Тегернзее (Wernher von Tegernsee) вводит в свои «пасхальные празднества» убийственную молнию «Антихриста», заточающего новобрачную. Здесь хотелось бы добавить, что Лукас Кранах представил сюжеты этого письменного памятника, «Песни о Трое», как на многочисленных алтарных росписях Вартбурга, Готы, Веймара, Лейпцига, Нюрнберга, Мюнхена, Праги, Шнееберга и прочих мест, так и на отдельных деревянных панно. Аллегории пасхального искупления у Кранаха дают живое изображение глубочайших корней данного мифа в немецком восприятии и устремлениях ещё со времён Лютера, — корней, визуально разделённых в его работах стоящим посредине высоким деревом

---

[2] Elard Hugo Meyer. *Völuspa*. — Berlin, 1889. — S. 271. — (*Все особо не оговоренные примечания принадлежат автору книги.)*

[3] Слово *нордический* у Краузе употребляется примерно в том же смысле, который в современной лингвистике приобрело слово *древнесеверный*, означающее принадлежность к древнеисландской (или древненорвежской), эддической традиции. Впрочем, Краузе расширяет географический ареал этого понятия, включая сюда и духовное наследие других народов Северной Европы — не только германо-скандинавских, но и славянских, нередко признавая приоритет славян в сохранении *нордических* мифов. — *Примеч. ред.*

на две группы противопоставленных друг другу сцен Ветхого и Нового Заветов. О том, что изначально речь шла о мифе, символизирующем времена года, говорит разделяющее дерево, левая сторона которого соответствует зимней власти Антихриста, — здесь сухие ветки, а правая, «Солнечная сторона», посвящена пасхальному искуплению, тут процветает пышная растительность. На «зимней стороне» представлены грехопадение, низвержение бедных душ в Ад и медный змий как символ предстоящего искупления, тогда как на «летней стороне» — искупление, сошествие Христа во Ад и убиение Антихриста. На многих этих изображениях видно, как из кратерообразной башни осаждённого зáмка преисподней восходит женская фигура (Христова Невеста), на которую ангел с крестом низводит солнечный луч, в то время как Христос в непосредственной близости от неё возносится на небо. Здесь мы явно имеем дело с отголоском древненордического мифа о богине Сирит, ещё и сегодня празднующегося во всех южнославянских странах в день святого Георгия (23 апреля) как «Вознесение возлюбленной Солнца». Кранах был родом из города Кронах, из некогда славянского края в Верхней Франконии.

Для большей ясности я, зайдя далеко в прошлое, проследил этот древнейший арийский природный культ, являющийся основой как для «Песни о Каменщике», так и для греческого мифа о Трое и установил, что в него входит не только миф о Фрейе, но и песни о Брюнхильд и Сирит. Отсюда родился неожиданный вывод: миф о Брюнхильд как Спящей Красавице не является тем, за что его до настоящего времени выдавало большинство исследователей, — мифом о Богине Земли, пробудившейся от поцелуя весеннего Солнца, — это избавление Донаром Солнечной Богини от уз Зимнего Каменщика. Всё это, исходя из результатов сравнения германского и славянского сказаний, а также принимая во внимание дохристианские, древнеарийские весенние обряды, заслуживает права на исследование. Твёрдую основу сего в особенности составляет изложенная в «Туисколанде» идея о том, что Елена, заточённая в крепости Трои, была древнегерманской по происхождению Солнечной Богиней.

Но здесь-то нить и рвется. Восточные индогерманцы[4]: народы Балканского полуострова, Персии и Индии, повествуют о каком-то зимнем, трёхглавом демоне, основной прихотью которого было овладение Солнечной Девой; сей зимний демон у индусов, персов и южных славян носит имена Друх, Друйа, Друкх, Драогха (Дрогха) и Троян. Уже Ригведа, берущая своё начало в наидревнейшей эпохе и составленная из гимнов ариев, сообщает, как зимний дракон Маха-Друх завладел этой богиней и как Индра, Бог-Громовник, подобный нашему Донару, возвращающемуся весной, либо его Богу-Сыну, Богу весны Фальгуне, вырывает её из когтей дракона. Этот Маха-Друх, или Драогха, которого Веды описывают как сильного охотника («капканщика»), либо ловкого арканщика, явно идентичен дракону, охраняющему

[4] Еще одно устаревшее название индоевропейцев. — *Примеч. ред.*

Брюнхильд, а индийские Друхсы, т.е. отряды великого Друха, соответствуют древненордическим драугам и норвежским дроугам — дружине Одина, заключившего Брюнхильд в оковы. Если исходить из иранского представления о Друхе, бросающем аркан, и из распространённых мифологических представлений о захвате Солнца петлёй аркана (отсюда в балканском предании — ниспущенные с неба качели, уносящие Невесту Солнца), то древнегерманское название Tierfallen (*ловушка, западня, капкан*) (dru, drouch, trouch) и готские слова drus и drausjan (*падение или свергнуть; сместить кого-либо*) связываются в одном мотиве, где мы распознаём восточного охотника Дрогха, ставящего капканы, так как он ассоциируется с солярным мифом и должен был быть известен и в нордической Европе.

Этот образ связан с лабиринтами, сооружениями, которые в исландской саге обозначены как звериные ловушки; в Скандинавии и Англии лабиринты известны как *троянские за́мки*, либо *троянские города*. Совокупность сведений об этих широко распространённых в большинстве североевропейских стран сооружениях, в их взаимосвязи с весенним мифом освобождения Солнечной Богини, составляет наиболее интригующую и в то же время самую уязвимую часть представленного в этой книге исследования, ибо у нас нет никаких убедительных критериев относительно возраста этих сооружений, а есть лишь скудные данные об их прежнем использовании в связи с *танцами лабиринта* на Крите, Делосе и в Древнем Риме, в честь Богини Весны, либо Аполлону. Гипотеза эта подкрепляется тем обстоятельством, что *танец лабиринта* и всё празднество, посвящённое Богине Весны, включавшее состязания в верховой езде и именовавшееся Троа и Троя, оканчивались в Древнем Риме призыванием кузнеца Мамурия; изображающий его персонаж потом побивался и изгонялся из Рима, подобно демону ветра (в Эдде также называемому Кузнецом) на Севере. Один из таких ритуальных танцев и сейчас имеет место в христианских балканских странах в день убиения дракона святым Георгием, выступающим вместо языческих освободителей дев: Персея, Тесея и Зигфрида. Песни южных славян, воспеваемые Георгию во время танца, по своему характеру скорее языческие, нежели христианские, повествуют о попавшей в сети и в тот же день (23 апреля) вновь вознёсшейся на небеса Солнечной Деве, со всеми сопутствующими мотивами нордического сказания о Сирит. В южнославянских преданиях по сей день живёт образ трёхглавого, ночного и зимнего демона Трояна, скрывавшего в своём за́мке деву. В новых песнях о Георгии ею оказывается его собственная дочь, которую и освобождает святой Георгий. Это говорит о том, что славяне, вступив на Балканы, принесли с собой сказание о зимнем демоне Трояне.

Материалы представленного сейчас в общих чертах и, если можно так выразиться, несомненно, далеко идущего синтеза, я, со всеми «за» и «против», изложил в этой книге. Я, не колеблясь, вложил читателю в руки оружие, коль он желает победить, и обстоятельно разобрал уводящие в сторону попытки выведения символики нордических лабиринтов из христианских переработок мифа о Тесее в эпоху Средневековья. Короче говоря, я сделал всё возможное, чтобы предоставить

последнее слово читателю и критикам. Те либо иные слабые звенья доказательной цепи, наверное, посчитаются неприемлемыми, — и должны быть исключены. Однако в подобных исследованиях невозможно продвигаться вперёд без предположений, ибо скудное на предания доисторическое время побуждает дополнить воображением то, что не было записано.

Для справедливой оценки мне, несомненно, приходится рассчитывать на действительно понимающего, неангажированного и откровенного критика, — если бы таковые действительно имелись! Вслед за ними слово взял бы и я, — к примеру, вслед за филологами, которые в моей книге «Туисколанд» не могут открыть для себя ничего полезного. Поскольку нынешняя книга дополняет тот том, который был лишь попыткой более чётко обосновать обозначенные умозаключения, в данном случае я вынужден более подробно их рассмотреть, чтобы предупредить преднамеренные недоразумения, каковые могут возникнуть, предоставляя критикам возможность объявить себя авторитетами, стоящими выше суждений толпы и посредственности.

Общепризнанные неудачи, преследующие филологов как в отношении сказаний о Трое, так и в общем толковании мифов, происходят оттого, что эти господа в своем подавляющем большинстве вообще не имеют представления о том, что такое мифы реальных народов. Для этого мне не нужны пространные рассуждения: в «Туисколанде», а также в ряде других, опубликованных в течение двадцати лет трудов, я, думаю, достаточно сказал о том, что мифология — это «осадок» попыток истолкования природы народами, пребывающими в стадии своего младенчества, и наиболее правильно будет охарактеризовать ее как естественную историю народа (Volksnaturgeschichte). Именно поэтому толкование мифов не может быть прерогативой языковедов и филологов, чьи цели и возможности, как правило, ограничиваются текстами, а должно производиться естествоведами и специалистами по народной психологии, которые достаточно осведомлены, чтобы представить себя на месте первобытных людей и вникнуть в образ их мыслей. До сих пор, за небольшим исключением, проблемами мифологии занимались люди, разбиравшиеся в естествознании и психологическом народоведении не более чем осёл в игре на лютне; этим и объясняется достойный сожаления идиотизм, отложившийся в сотнях томов по толкованию мифологии. Отсюда — беспомощные мытарства филологов, основанные лишь на догадках. Для них я приведу далее достойное свидетельство, вышедшее из-под пера критика, скорее благосклонного по отношению ко мне.

Если кто-либо приступает к исследованию мифологических воззрений народа, ему, на мой взгляд, следует вначале чётко уяснить для себя структуру земли и климата, астрономических и природных явлений, свойственных данной стране, — т.е. именно то, чем занято воображение людей, проживающих в ней. При том значении, которое имеет Солнце, во благо, либо во вред человечеству, особенно с тех пор, когда последнее продвинулось до уровня агрикультуры, примечательно, что ни один из моих предшественников, насколько мне известно, не принимал во внимание в своих толкованиях мифов фундаментальные различия в прохождении Солнцем высоких

и низких широт. Я считаю абсолютно бессмысленными как подгонку греческой, либо индийской мифологии под астрономические явления или погодные условия, имеющиеся на севере Европы, так и истолкование нордических сказаний о богах на основе природных условий Греции и Индии. Однако до настоящего времени как раз это и было общепринятым приёмом у самых выдающихся мифологов, таких как Макс Мюллер, Шварц, Э.Х. Майер и многих других. При этом, несомненно, следует учитывать миграции племён и сказаний. Необходимо исследовать, совпадают ли мифологические естественные воззрения с природными явлениями той страны, из которой они, возможно, происходят. И в этой связи я могу показать, что легенды о Солнце южноевропейских народов, их рассказы о подчинении, пленении и смерти Божества Солнца очень мало соответствуют астрономическим и климатическим условиям стран, где они в настоящее время проживают; вероятно, эти сказания перекочевали из более северных регионов. За это Э.Х. Майер окрестил меня «солярным мифологом», что в данном случае должно расцениваться как бранное слово, — будто я вновь желаю оживить прежние действа Макробия, который всех богов делал солярными, или того же Дюпюи, придававшего преувеличенное значение годовому движению Солнца по отношению к знакам Зодиака. И всё же в подходе Дюпюи было больше истины[5].

У меня нет и тени сомнения в том, что в наших широтах смена времён года, обусловленная прохождением Солнца, имела сильнейшее влияние на воображение наших предков, которые в высоких широтах во время суровой зимы и полного исчезновения дневного светила выносили более суровые испытания, нежели мы можем себе представить, с нашими греющими и освещающими приборами. Они нуждались в объяснении сей урезанной продолжительности дня и думали о периодическом похищении и заключении Солнца в зимний плен, в котором позволительны были лишь краткие прогулки, когда можно было созерцать в южной части небосвода «небесную козу своего заточителя». В высоких широтах Солнце скрыто на протяжении месяцев и недель, и люди ожидали его естественного освобождения Богом-Громовником, чьё возвращение совпадает с восхождением Солнца весной. Когда нордические арии пришли в Грецию и Индию[6], естественно, там невозможно было постичь ни борьбу

---

[5] Макробий (V в.) — римский писатель и философ, один из поздних неоплатоников. В своих работах он формулирует религиозно-философскую концепцию, которую определяют как *солнечный монотеизм*. Шарль-Франсуа Дюпюи (Charles François Dupuis, 1742—1809) — французский ученый, сочетавший занятия риторикой, астрономией и исследования истоков религии. В своем труде о происхождении религиозных культов («*Origine de tous les Cultes, ou la Réligion Universelle*», 1795) он уделяет первостепенное внимание солнечному символизму. — *Примеч. ред.*

[6] Можно сказать, что Краузе придерживается «полярной концепции», известной современному читателю по трудам Б.-Г. Тилака и У. Уоррена, хотя и не формулирует это напрямую. — *Примеч. ред.*

за Солнечную Богиню, похищенную и заточённую зимним демоном, ни её мифологическую роль пастушки его скота. Однако на Юге заместивший Солнечную Деву Аполлон, по преданию, вынужден оберегать стада царя Трои, правителя зимы. Кто не осознаёт правомочность этих толкований, кто не в состоянии понять, что борьба Тора с зимними великанами и судьба Солнца в наших широтах по естественной необходимости должны занимать первое место в мифологических естественных представлениях, — того я считаю просто глупцом и даю дружеский совет — убрать свои руки от сути вопроса, превышающего его кругозор.

К столь дерзкому стилю изложения меня вынудила толпа филологов, словно свора дворняжек набросившихся на мою книгу, не с целью взвешенной критики моих взглядов, а единственно для их дискредитации в глазах неуверенного в себе читателя, делая из меня такое посмешище, что никто не пожелает вообще брать мою книгу в руки. Посему я нахожусь в состоянии самообороны и вынужден осветить действия противника подробнее. Уже на первой странице книги я пояснил, что иду новым путём толкования мифов, зиждящимся прежде всего не на книжных исследованиях, не на филологической точке зрения, а на естественно-научной основе, что стало ответом критикам сего нового метода: они ведь выискивали у меня действительные либо мнимые погрешности в языкознании, особенно в этимологическом направлении. Я не являюсь приверженцем широко распространённой веры в собственную безошибочность, что ясно изложил в предисловии; книга будет содержать достаточно погрешностей и не совсем правильных заключений, однако я свободен от предрассудков и лишён желания представлять читателю новые языковые изыскания. Мои образование и воспитание выстраивались не на том, чтобы предлагать читателю нечто новое в области древних языков, и я здесь не собираюсь ворошить затронутые этимологии. Но если бы все эти упрёки были обоснованными, — а большинство из них таковыми не являются, — тогда что значит сия критика для писателя, пытающегося объяснить явившееся одному ему естественно-научное толкование мифов, — критика, которая не делает даже шага в его сторону, а вместо этого исторгает пёстрым букетом все его языковые погрешности, смакуя при этом допущенные на письме ошибки и опечатки!

Безусловно, книга содержит массу вызывающих моментов. Вот, на мой взгляд, действительно существенная ошибка: слова «Северный полюс неба», конечно, означают «созвездие Северного полюса»! Это, естественно, ускользнуло от «зоркого взгляда» критиков. Но опять-таки меня три или четыре раза довольно жёстко потрепали за уши, ибо я процитировал несколько слов из готской Библии Ульфилы (хорошо известной в Упсале) на старошведском языке, вместо того чтобы привести эти слова на готском. Однако я не намерен вдаваться в извинения за свою ошибку, которую следует вменить внушающему доверие старине Кайслеру[7], выдавшему эти шесть

[7] Готский миссионер Ульфила (Вульфила) перевел значительную часть Библии с древнегреческого на готский около 380 г. Краузе здесь ссылается на книгу: Johann-Georg Keysler.

шведских слов за готские слова Ульфилы. Но я думаю, среди четырёх филологов (вероятно, порой грешивших плагиатом) должен найтись хоть кто-нибудь, кто бы признал, что в результате данного словоупотребления (tolf wintrar вместо tvalibvintrus), которое в этом отрывке вполне понятно по ходу затрагиваемой темы, можно сделать обоснованный вывод: готы, как и прочие нордические народы, вели летосчисление в зимах, и допущенная мною неточность — самая незначительная. Надеюсь, что я не подбросил моим критикам нечто худшее, нежели подобное недоразумение.

Что касается критиков, то вначале я имел дело с г-ном профессором А. Брюкнером из Берлина. Впрочем, он в своих критических высказываниях в филологическом журнале «Архив изучения новых языков»[8] был довольно любезен, «выражая полную признательность старанию, проницательности и начитанности автора». Однако при всём при том его рецензия начинается так: «Все возможности толкования мифов давно исчерпаны: их поочерёдно переносили на исторические лица и сказания, на понятия духовного и физического мира, делая из них символы различных процессов на небесах и в атмосфере и низводя их на землю, видя в них одни лишь голые метафоры или выдумки священнослужителей и писателей, либо попытку модификации ветхозаветной традиции, а также заимствования или воспоминания о варварских временах и народах, относя их к культу души, либо к растительным, животным или иным культам. Кто желает привнести в эту область нечто новое, должен попытаться на основе мифа любого народа или племени истолковать и реконструировать мифы всех прочих народов. Ныне доктору Краузе удалось подобрать подобный ключ к Эдде и немецким преданиям...»

Здесь я вынужден прервать г-на критика и напомнить ему, что подобное не могло прийти мне в голову даже во сне. В книге я два или три раза бегло касался подобных сюжетов, например арийских мифов, попавших в Америку с первыми норманнскими первопроходцами, но их исследование уже было бы второстепенным экскурсом, а я, преследуя основную сущность вопроса, ограничивался лишь областью распространения индогерманских языков. Т.е. на историко-мифологическом поприще я вовсе не пытался предпринимать ничего такого, что присуще филологам в их ежедневных занятиях, когда они говорят о древнеарийском либо протоарийском языках и выводят из них все прочие языки. Но если кто-то иной, кроме них, пытается таким же образом указать на мировоззрение этой группы народов, исходя из звучания слов: долгое или краткое в них было «а», и т.п., — точас раздается вопль: «Распнуть его! Малый пытается подобрать ключ!» Странно, в высшей степени странно!

Antiquitates Selectae Septentrionales et Celticae. — Hannover, 1720. — P. 199. Иоганн-Георг Кайслер (1689—1743) — немецкий путешественник, написавший фундаментальный труд о древних памятниках и верованиях Северной Европы. — *Примеч. ред.*

[8] *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen.* — Bd. 88, Heft 2. — Braunschweig, 1892. — S. 206—208. Александр Брюкнер (Alexander Brückner, 1856—1939) — профессор славистики Берлинского университета. — *Примеч. ред.*

Однако прежде всего я хотел бы указать, что в г-не профессоре Брюкнере мы имеем перед собой образ «нигилиста в исследовании сказаний», взрастившего безнадёжное, действующее без смысла и метода направление в исследовании мифов, которое уже породило тысячи публикаций. К счастью, ещё не все люди, подобно г-ну Брюкнеру, считают абсолютно бесполезными и безнадёжными исследования мифов, иначе в последние годы в цивилизованных странах не возникли бы общества по изучению фольклора и ежегодно не выходили бы в свет сотни новых книг по вопросам мифологии, находящие своих читателей. Мы также уверены, что сам критик вовсе не столь уж устал от мифов, нежели он это представляет, в противном случае нам пришлось бы задать вопрос сему почтенному ученому: почему же он вообще находит нужным читать книги, которые уже своим названием противоречат всему тому, что именуется мифологией? В остальном же он упрекает меня в отдельных этимологиях имён собственных, на что я далее хотел бы дать связный ответ. Но прежде всего он осуждает использованные мной источники — из-за привлечения мною славянских мифов, представляя это так, будто я обратился к книге «Мифы жямайтов» («Mythen der Žamaiten») Фекенштедта (по всей видимости, считающейся им фантазией)[9] и к исследованиям мифов Хануша, которые, с его точки зрения, наверное, ещё более бессмысленны, нежели сия фантазия!

На это я хотел бы возразить тем, что наиучёнейшие, наиболее авторитетные и талантливые исследователи мифов, — например, часто упоминаемый в данном предисловии профессор Э.Х. Майер, а также Л. Лайстнер, автор трудов «Nebelsagen» (1879), «Загадка сфинкса» (1889), — эти ученые и книгу Э. Фекенштедта рассматривают как ценный и достоверный источник, который они в своих работах чаще, нежели я, использовали и цитировали, будучи убеждены в том, что воздвигаемое литературными противниками обвинение подобного рода является не чем иным, как клеветой. Во всяком случае, я считаю это несправедливым и расцениваю как отсутствие вкуса, когда Брюкнер выдвигает столь тяжкое обвинение, даже не утруждаясь по меньшей мере указать мне или читателю на какое-либо авторитетное лицо либо источник, благодаря которым данное обвинение можно считать доказанным. Подобным образом обстоит дело и с суждением в отношении книги Хануша[10]. Потребовалось целых тридцать лет, пока наилучший труд по славянской мифологии был по справедливости оценён, и, насколько я знаю, с момента своего выхода в свет (1842) эта книга также не избежала нападок критиков. Как и в предыдущих случаях, я отмечаю, что два весьма искусных исследователя славянских мифов

---

[9] Edmund Veckenstedt. *Die Mythen, Sagen und Legenden der Žamaiten*. 2 Bde. — Heidelberg, 1883. Филологи-позитивисты находили, что немецкий фольклорист Эдмунд Фекенштедт (1840—1903) привнес в это исследование мифологии жямайтов (литовцев) поэтические домыслы, не основанные на строгих этнографических фактах. — *Примеч. ред.*

[10] Игнац Ян Хануш (1812—1869), чешский славист и философ. Речь идет о книге: Hanusch J.J. *Wissenschaft des Slavischen Mythus*. — Lemberg, 1842. — *Примеч. ред.*

современности — Юлиус Липперт (Julius Lippert) и Грегор Крек (Gregor Krek), в своих работах часто ссылаются на Хануша. Похоже, что за использование подобных источников обижаются только на меня. Однако ни эта гиперкритика, ни общая «мифофобия» Брюкнера не смогут убедить меня ни в чём ином, нежели следовать своему собственному мнению. Уже было немало известных «мифофобов», подобных Брюкнеру, например Гервинус, который всю сравнительную мифологию (естественно, ничего в ней не понимая) считал бессмыслицей. Думаю, Вакернагель «отбрил» его основательно[11].

Теперь я перехожу к своему основному оппоненту, неоднократно упоминаемому профессору Эларду Хуго Майеру из Фрайбурга, метнувшему в «Туисколанд» в общепринятой манере «уничтожающую» критику протяжённостью свыше пяти колонок в берлинском «Philologischen Wochenschrift» (1892, № 22). И это действительно оказалось ходовым товаром, как мы сейчас убедимся. Мне заранее следует указать, что я изначально не мог ожидать снисхождения со стороны данного оппонента, ибо уже на первой странице своей книги я представил его как приверженца и сторонника Софуса Бугге[12], против которого и была направлена моя книга. Кроме того, в различных местах, в особенности на стр. 507—508, откровенно осветил непроизвольный комизм исследования мифов по Майеру. С моей стороны было бы несправедливым дожидаться от него какой-либо сдержанности. Тем не менее это должно бы побудить его вынести объективный и справедливый, хотя и строгий, приговор, как это, например, нередко имеет место в трудах утомлённого профессора Вирхова[13], из чьих суждений проистекают некоторые мысли критиков «нефилологического» характера, которые г-н издатель вознамерился представить в качестве противоядия против критиков филологического направления. Однако Вирхов не филолог, а естествоиспытатель, а это, по своей сути, совершенно разные дисциплины, имеющие собственные точки зрения на предмет изучения мира. Естествоиспытатель наблюдает и размышляет о вещах, с которыми он встретился лицом к лицу, чтобы открыть новое, а филолог ограничивает своё честолюбие на уже открытом и изложенном в письменной форме — на книжной премудрости.

Когда я много лет назад поведал своему другу, знавшему филологов не понаслышке, поскольку он был одним из них, о своём намерении написать книгу против

---

[11] Георг Готфрид Гервинус (1805—1871) — немецкий историк литературы. Якоб Вакернагель (1853—1938) — швейцарский лингвист. — *Примеч. ред.*

[12] Норвежский филолог, исследователь эддической традиции Софус Бугге (1833—1907) склонен был считать древнеевропейские мифы поздними переработками классических и библейских сюжетов. — *Примеч. ред.*

[13] Рудольф Вирхов (1821—1902) — немецкий антрополог, биолог-антидарвинист и археолог, оппонент идей «нордического мистицизма». Краниологические исследования привели его к выводу, что европейские народы являют собой смешение различных рас. — *Примеч. ред.*

нового направления в филологии в исследовании нордических мифов, он в ужасе сказал мне: «Ведь ты же не настолько безрассуден, чтобы добровольно подставлять себя осиному укусу!» — «Ты ошибаешься, — ответил я, — ибо осы — безобидные создания в сравнении с филологами, насколько я их знаю, а в отношении данной темы они действительно сравнимы с осиным гнездом». Всё же я ошибался, думая по наивности, что имею дело хотя и с драчунами, но тем не менее с достойными противниками. Поэтому мне не остаётся ничего иного, как более достоверно высветить методы действий одного из этих «рыцарей всеведения». Ибо в данном случае борьба идет не с научным миром, а, к сожалению, только с его типичными наростами, так как среди языковедов у меня есть несколько очень хороших друзей, думающих о своих коллегах точно так же, как и я.

Но чтобы перейти к Майеру и его критике, мы не должны попасться на удочку в самом начале, где он восхваляет свои «неоспоримые заслуги», которые я, будучи редактором журнала «Космос», вынужден был использовать для развития дарвинизма и прочих антропологических и этнологических знаний. Легковерный читатель после этих предварительных оговорок непременно впадет в заблуждение и сочтет, что ему преподносится незначительное событие. Но далее идет целая речь, может, на страницу, о проблемах, в отношении которых хитрец, прикидываясь жертвенным агнцем, не совсем простодушен. Ну что ж, кошачья лапка с втянутыми когтями уже достаточно обласкана, — и вдруг показывает свою истинную сущность, впиваясь когтями в тело, призванное быть отданным в жертву ярости филологов. Бедный малый (то бишь я) возвестил принципы естественно-научного исследования мифологии, предвещая использование методов исторического развития в возникновении сказаний о богах, в которые он всё ещё верит, следуя своему пути, а ему бросают обвинения в «чудовищных этимологиях, которые более не являются актуальными», а потому его ещё благосклонный покровитель никак не может оправиться от ужаса! Вместо того чтобы признать, что в подобных делах с естествоиспытателем следует вести себя сдержанно, критик начинает с длинного перечня спорных этимологий, большей частью взятых из «Туисколанда», со стр. 34—35, которые слабого на нервы г-на профессора Майера, к моему великому сожалению, заставили содрогнуться от ужаса и чуть не повергли в обморок. Вот только автором сих этимологий целых четыре раза был профессор Пенка из Вены, подчёркиваю: четыре раза! И речь здесь вовсе не о том, прав ли профессор Пенка (которого я, кстати, считаю опытным языковедом, в отличие от г-на Майера) в отношении происхождения слова Romani от Ariomani и в его толковании этнонимов Chattuarii, Ansuarii и т. д.; просто г-н Майер подсовывает мне этимологии, которые я привожу, указывая полные фамилии их авторов.

Здесь я должен дословно привести одно место из критики Майера, чтобы показать, с какой дерзостью выходят в свет подобного рода язвительные сентенции с одной лишь целью: воспрепятствовать всякому, кто желал бы сам прочитать книгу. Так, г-н Майер на стр. 697 говорит: «Впрочем, ему это не совсем удаётся, ибо на

стр. 247 он сопоставляет имена Ареса и Ориона, Оариона, которые, при учете выпадения древнегреческой дигаммы, кажутся ему наиболее сходными с английским warrior (!) (воитель)». Перевернув страницу, к нашему великому удивлению, мы найдём следующее: «Не подлежит сомнению тот факт, что Эар, Эор и Арес восходят к одному и тому же корню, из которого, возможно, следует выводить имена Эарендиль и Орендель, а также, возможно, Орион, если тот же Буттманн правильно усмотрел, что имена Арес и Оарион одинакового происхождения; при условии выпадения дигаммы обнаруживается наибольшая схожесть с английским словом warrior (воитель)»[14]. Итак, автору «Туисколанда» сделан выговор за этимологию Буттманна («Вы только посмотрите! Что несёт этот парень!»), хотя всю ответственность за это недвусмысленно несет сей известный филолог!

Если в столь преднамеренных искажениях и введениях в заблуждение не берётся в расчёт осознанная бесчестность и mala fides (лат. *недобросовестность*) критика, то тогда более не существует и границы между порицанием и клеветой. И на этих хороших примерах немецкой научной основательности и добросовестности зиждится целая череда смешных выпадов в адрес вырванных из контекста предложений, ложных приписываний и т.д. Например, я якобы ничего не знал о персидском Анграмайнью, который уже включен во многие учебники; мои знания литературы и языка недостаточны; я открыл Мальстрём в Индии, Трою в Северной Европе, а осколки Эдды я подобрал в Америке... Вереница выхваченных из контекста предложений и намёков, не преследующих иной цели, чем до смешного опорочить книгу. Как может тот, кто слабо разбирается в вопросах филологии, писать о мифологии! И, наконец, признавая, «что автор приложил массу усердия и сделал много собственных полезных наблюдений», критик выносит вердикт: в общем и целом книга не удалась!

Глядите-ка! А вот и благожелательное индивидуальное наблюдение! Можно ль ему вообще верить, когда на протяжении целых пяти столбцов на автора изливались лишь насмешки и сарказм, и никоим образом не упоминалось это индивидуальное замечание? Я всегда представлял позицию критика так: если он действительно изыскивает в книге нечто ценное, он должен всегда вначале указать на это и лишь потом высказывать сомнения и порицания. Поэтому данные заключительные слова я могу отнести лишь к категории «корректирующих приписок», чтобы не скомпрометировать себя, если компетентные специалисты найдут в книге нечто полезное

---

[14] Речь вот о чем: коль скоро существовала такая форма имени Ориона, Οαριον, то по правилам исторической грамматики древнегреческого языка можно с большой долей вероятности предположить, что в архаическую эпоху в начале слова между гласными или вместо О стояла исчезнувшая впоследствии древняя буква дигамма (F, произносилась примерно как английское w), слово выглядело как Fαριον, а исходный индоевропейский корень был *war- (а отсюда — и Арес, и warrior). Филипп Буттманн (1764—1829) — немецкий педагог и филолог-классик. — *Примеч. ред.*

и хорошее. Возможно, Майер в это время прочитал суждение Вирхова о том, что книга может иметь заметный резонанс, и захотел остаться среди тех, кто выискал в ней «нечто хорошее», ибо кто же может заглянуть в будущее? Однако всё это лишь побочная сторона дела. Главным остаётся то, что г-н Майер не стесняется уничтожать филологической бранью книгу, которая по своей сути естественно-научная, обвиняя автора в посредственных знаниях древних языков и литературы. Неужели г-н Майер забыл, как он, в силу недостаточности своих знаний, колебался в отношении нового издания монументального труда Якоба Гримма[15] о германской мифологии? Забыл, к примеру, как Карл Барч (Karl Bartsch) подчеркнул допущенные им неточности и недостаточные знания в области лингвистики[16], будучи вынужден прибегнуть к довольно жёстким словам: «Гримм абсолютно неповинен в этой бессмыслице!» Естественно, в своём предисловии я повторил кое-что из того, о чём говорил ранее, что в «Туисколанде», например, будет много погрешностей, — может быть, целая гора частных ошибок и неточностей, — ибо я, как и каждый автор, в силу дефицита времени не в состоянии всё прочесть и исправить и впоследствии сам обнаруживаю то, что ускользнуло от строгого взора филологов. Однако перед сплошной стеной сумасбродства, возвышающейся перед взором сведущего читателя в новом «Учебнике по германской филологии» (Берлин, 1891) Э.Х. Майера, всё это съёживается до уровня кротовой норы. Чтобы взбодрить читателя в хотя и поучительной, но неприятной дискуссии, я не могу не привести еще один пример «проницательности и пунктуальности» человека, подвергающего других суровой критике. На стр. 147, вторая строчка сверху, § 188 читаем: «Великан Имир зовется также — Бримир; из его крови и костей были созданы не моря и горы, а карлики-цверги.....» «Не цверги, а люди были созданы из людей!!!» — добавляет автор в одной из своих «поправок» на стр. IX. О, святой Галлиматий, вознеси молитву о том, чтобы покрытый тайной запас высочайшей глупости у сего дееспособного мужа был исчерпан не долее чем за один день!

Еще одну рецензию на «Туисколанд», исполненную столь же высокой и несмотря ни на что считающейся приемлемой и уважаемой филологии, поместил

---

[15] В итоге Элард Хуго Майер (1837—1908) подготовил и осуществил в 1875—1878 гг. в Берлине четвертое (доныне являющееся эталонным) издание поистине великого труда Якоба Гримма «*Deutsche Mythologie*», без которого невозможно никакое серьезное исследование европейских мифов. Книга вышла в трех томах, с включением всех рабочих набросков Я. Гримма, которые накапливались десятилетиями и подчас не менее важны, чем основной текст. Заслуги Майера как ученого несомненны, хотя с Якобом Гриммом он действительно несопоставим. Краузе считает, что книга Майера «*Germanische Mythologie*» (Berlin, 1891), изданная как учебник по германской филологии, выглядит претенциозным подражанием Якобу Гримму. — *Примеч. ред.*

[16] Краузе отсылает здесь читателя к рецензии Карла Барча на 4-е издание «Немецкой мифологии» Якоба Гримма: *Germania. Vierteljahrsschrift für Deutsche Alterthumskunde.* — XXIV. Jahrgang. — Wien, 1879. — S. 248.

Вольфганг Гольтер (Golther) из Мюнхена в журнале «Bayreuther Blätter»[17], и у меня было бы меньше оснований вновь возвращаться к этой теме, нежели у издателя этого журнала, д-ра Ганса фон Вольцогена (Hans von Wolzogen), который не может считаться исключительным авторитетом в этой области. Представившийся повод я использую лишь для того, чтобы изложить точку зрения одного из филологов, достаточно благосклонного в данном вопросе. Г-н профессор Гольтер считает, что трактовка мифологии решительно требует глубоких познаний как в языке, так и в истории. Я же иного мнения; на мой взгляд, обе эти важнейшие дисциплины в исследовании мифологии выполняют лишь вспомогательные функции. Успешная трактовка мифологии в первую очередь, пожалуй, требует квалификации в области естественных наук и этнической психологии —требования, которые г-н Гольтер вообще не принимает во внимание. Он говорит:

«В настоящее время наука исключается из так называемой сравнительной мифологии, ибо признано, что здесь мы имеем дело прежде всего с неопределёнными точками воззрения. Необходимо овладеть отдельными частями, прежде чем судить об основной сути вопроса. Естественно-символическое толкование мифов также оставлено. Зачастую оно было чудесно, но чрезмерно фантастично представлено в поэтическом творчестве, у таких людей, как Людвиг Уланд. При большом остроумии любой современный роман мог бы трактоваться как естественный миф. Та индивидуальная работа, за которую мы берём на себя ответственность перед молодым поколением, большинству непосвящённых людей, далеких от обсуждаемой темы, возможно, покажется им чуждой, однако в ней мы желаем быть честными и соразмеряем свои силы. Она не желает выдавать субъективную фантазию за истинное знание. Однако субъективное, как в малом, так и в великом, — как раз и является мифологией Эрнста Краузе...»

Это звучит довольно рассудительно и может считаться неоспоримым вплоть до заключительного предложения. Однако, к сожалению, я вовсе не могу констатировать, что и в отношении германистов наших дней, к примеру, в отношении самого г-на Гольтера, делаются исключения, которые бы их удовлетворили, когда налицо подобное копание на манер дождевого червя. Каждый желает видеть результат. Зодчий, закладывающий камень фундамента, уже видит свой кафедральный собор в завершении, хотя, быть может, сам никогда в него не вступит. Печально, если было бы иначе, и если бы даже при исследовании древностей мы не шли к желаемой реконструкции утраченного! В той же статье, где он отвергает мою работу как субъективное творение и указывает, что в настоящее время природная символика и сравнительная мифология должны отвергаться германистами, г-н Гольтер тем не менее рекомендует «Германскую мифологию» Э.Х. Майера, книгу, которая всецело написана в свете концепции естественного символизма и изобилует сравнительной

[17] В обзоре Вольфганга Гольтера: *Über einige Schriften zur deutschen Sage und Mythologie* // Bayreuther Blätter. — XV. Jahrgang. — 1892. — S. 457.

мифологией. Другими словами, филолог, как и г-н Майер, доказывающий практически на каждой странице, что он ничего не смыслит в естественно-научных основах мифов, может в свое удовольствие заниматься естественной символикой, что, однако, не позволено естествоиспытателю! Как звучит первый параграф в старой книге гильдии почтенных жестянщиков? «Никто кроме нас не может обрабатывать листовую сталь»! И об этой работе, подобно работе по листовой стали, г-н Майер позаботился со всей основательностью, так что г-ну Гольтеру более ничего не оставалось, кроме как препровождать к книге Майера тех, кто введён в заблуждение субъективистской книгой Краузе! Другие германисты, уже из чисто филологических соображений, совершенно по-иному отзываются об этой «образцовой» книге. Попробовал бы естествоиспытатель произнести хоть слово по этому поводу! Юлий Цезарь Скалигер (Julius Cäsar Skaliger)[18] написал книгу, сопоставимую по объёму с Библией, чтобы опровергнуть бессмыслицу, которую выпустил в свет Джероламо Кардано (Cardanus) своим трактатом «De Subtilitate» (лат. «О тонкости»), изданном в 1557 г.: потребовался литературный Геркулес, не страшащийся работы в двенадцать рук, чтобы вычистить авгиевы конюшни. Коль для сравнения с греческими героями Майер вызывает Ахилла Краузе, я хотел бы попросить включить в сей ряд и обсуждаемого в этой книге Зигфрида, героя, ласкающего небесную деву Брюнхильд. По этому поводу Майер говорит (стр. 302):

«Валькирия Хильд, шетландская Хильдене, упоминается как героиня Гетин, Гетель, Брюнхильд, Кримхильд и Кюнхильд, из Ваберлоэ (Waberlohe — *огненный вал*), пещеры-сокровищницы дракона, стеклянной горы, Глимдалира, т.е. Лермтелерна (Lärmthälern), башни либо сказочного сада, собственно, лишь в Эдде (Эдда I. 432), когда ею, вместе с её сокровищами овладел эпический герой Зигфрид, или Дитрих. Хильдегунда похищается вместе со своими сокровищами эпическим героем Вальтером. Хильд, Брюнхильд-Кримхильд и Хильдегунда преследуются все вместе демоном Хагеном, враждебным эпическому герою, который, правда, в "Вальтарии" (*"Waltharius"*, 479)[19] отказывается от сокровищ, топит клад Нибелунгов и с гневом отвергает дождевое ожерелье Хильд, после чего начинается беспрестанная борьба, в которой Хильд ночью воскрешает убиенных, т.е. вновь и вновь разражается буря (Hjathninga vig). Сравните радующуюся в ожерелье Менглёд (Menglöd) и заточенную в башне Хильдбург в повествовании о Вольфдитрихе (Wolfsdietrich). Благодаря этой облачной героине возникает образ не только грозового героя, но и образ

---

[18] Юлий Цезарь (Жюль Сезар) Скалигер — псевдоним Джулио Бордони (1484—1558), родившегося в Италии французского филолога, поэта и медика, чье наследие связано также с вопросами философии и богословия. Скалигер критиковал путаные пантеистические идеи Джероламо Кардано (1501—1576) — итальянского математика, инженера и философа. — *Примеч. ред.*

[19] Средневековая латинская поэма, основанная на вестготских преданиях о герое Вальтере. — *Примеч. ред.*

блистания молний; так в саге через образ девы Беадохильд (Beadohild) рождается такой персонаж, как кузнец Виланд, персонификация ветра; оспаривая право на нее у преследующего или домогающегося ее демона бури, он соединяется с ней в брачном соитии».

Величие эпических героев полностью сокрушено. Все Хильды, все величественные германские богини у Майера оказываются лишь облаками, из-за которых эпические герои (Зигфрид, Дитрих, Вальтер, Гетель, Виланд и т.д.) сражаются с демонами стихий. Но почему же тогда г-н Майер не разразился обвинениями в отношении своих «субъективных трактовок мифов», которым во всём свете вряд ли кто поверит и которые он, вероятно, заимствовал у берлинского профессора Швартца (Schwartz)!? Он же солидный ученый, еле-еле говорящий на ломаном греческом и латинском, древненордическом и романском языках. Имея собственную, непогрешимую во всех вопросах кафедру в университете Фрайбурга в Брайсгау (Breisgau), он может безбоязненно, с полной официальной привилегией (чего не может себе позволить Краузе) выдвигать субъективные мнения о содержании мифов. Я должен отгородиться пеленой слепоты от столь «заоблачного и туманного мифолога», дабы не созерцать его, а напрямую воспринимать эту тему в абсолютно противоположном смысле, как это делает г-н Гольтер (Golther). Во всяком случае, если Краузе выразил некоторые новые идеи в толковании мифов, то это он сделал лишь как частное лицо, и никто не обязан соглашаться с ним против своей воли. В худшем случае в мире стало одной субъективной книгой больше. Это можно перенести. Однако г-н Майер пишет книгу с высоты своей кафедры и настоятельно выдаёт ее за учебник германской филологии, хотя она, со своим нечитаемым стилем и рецензиями по параграфам, более схожа с учебником для юристов либо сводом законов. Притом она изобилует действительно субъективными мнениями, над которыми смеются коллеги. Всё это с полным доверием вынужден проглотить достойный сочувствия студент-филолог. И подобный вздор рекомендуется как лекарство от моей «субъективности».

Не думаю, что кто-либо сможет всерьез указать мне хотя бы на дюжину неудачных толкований. Мне постоянно вменяют в вину лишь мои языковые недоразумения и мои якобы неправильные этимологии. Я считаю лингвистику очень важной, а этимологию очень интересной наукой, но я весьма далёк от того, чтобы полагать их достаточно надёжными и, по их результатам, столь же достоверными науками, как физика или химия. Ежедневно мне приходится видеть, как авторитеты первого ранга остаются при диаметрально противоположных мнениях в отношении образования того или иного слова, поэтому все замечания касательно неправильных этимологий я расцениваю как чистой воды тщеславное фарисейство. Преимущественно это касается этимологии имён собственных, включая имена богов, а ведь такие серьёзные этимологи, как, например, Курциус (Curtius)[20], вообще отказались

[20] Георг Курциус (1820—1885), немецкий лингвист и этимолог, один из ранних специалистов по индоевропейскому («индогерманскому») языкознанию. — *Примеч. ред.*

браться за подобные неопределённые штудии. У меня лично то же самое мнение о применении закона чередования гласных по отношению к именам собственным, которые зачастую заимствовались и трансформировались согласно приблизительным созвучиям. На моей совести лишь незначительные этимологические эксперименты, ибо множество моих подвергшихся критике этимологий цитируются по работам действительно известных языковедов. В книге я довольно часто отмечал, сколь мало силы доказательства я придавал подобным толкованиям и переносам имён, хотя и мог, пожалуй, указать в предисловии, что рассматриваю имена не более как доводы третьего либо четвёртого порядка и привлекаю их при сравнении образов богов лишь в том случае, если их сущностное сопоставление кажется мне бесспорным. Наученный горьким опытом, я хочу ясно изложить в новой книге своё скромное мнение о значении языковых созвучий, хотя они в любом случае не должны игнорироваться, будучи вспомогательными аргументами и средством установления взаимосвязей.

Переходя ко второй части моих предварительных замечаний, я должен испросить позволения дословно воспроизвести здесь обрушившуюся на мою грешную голову из облака анонимности в журнале «Litterarischen Centralblatt» (1892, № 23) анафему, осветив её необходимым комментарием, чтобы показать непредвзятому читателю, как безжалостно может быть повержен всякий, кто вдруг усомнится в бессвязной научной тарабарщине непогрешимой филологии. Всё это, хочу добавить, становится приговором, против которого, как правило, не принимаются никакие возражения, хотя даже на суде инквизиции бедного грешника хотя бы выслушивали. Статья, предположительно обязанная своим появлением на свет г-ну профессору Евгению Могку[21] (E. Mogk) из Лейпцига, прогремела словно гром из тучи, подобно папской анафеме:

«Кто утверждает, будто Эдда по своему содержанию старше, нежели Одиссея и Илиада[22], что якобы Ульфила (Лк. 2: 42) написал: Och tä han war tolf wintrar[23], кто считает латинское nau в слове naufragium за другой корень, а именно: nav в navis, кто возводит кимров, или киммерийцев, или камбрийцев, нордическое hûm, Hymir, сирийское kynör, kunör к протоскандинавскому khamara[24], кто гово-

---

[21] Профессор Могк (Eugen Mogk, 1854—1939) — исследователь германской мифологии. Изучал, в частности, обетные кресты и каменные круги на территории Саксонии. — *Примеч. ред.*

[22] Это действительно так, и мало кто из читателей усомнится в том, что иные сказания Эдды, как, например, сказание о напитке богов, соответствуют Ведам и действительно намного старше Илиады и Одиссеи.

[23] Готск. «И когда Ему было двенадцать зим» (а не «лет»). Ульфила (ок. 311 — ок. 383) — вестготский епископ, который традиционно считается переводчиком на язык готов значительной части Библии. — *Примеч. ред.*

[24] Данная этимология была установлена Пенкой (Penka).

рит о "Легенде о Бальдре", старшей, нежели христианство[25], и утверждает, что якобы Бальдр — это Бэал (Beal), Bāldāg (т.е. светлый день!), Бэл, кто из позже выдуманного идола Гарц-Биэла (Biel) производит то же слово, что и Бальдр[26], а также Аполлон, кто пишет всерьёз, что: слово Manendienst[27] является немецким словом, так как "происходит от Mani, первого из людей и царя мёртвых у ариев"[28], тому и впрямь не стоило бы так пренебрежительно относиться к историко-мифологическим исследованиям последних лет, и не взывать на весь свет авторитетным тоном, что, де, его книга ещё откроет многозначительные прогрессивные пути в области мифологии. Что бы сказал естествоиспытатель, если бы кто-либо из филологов пожелал явить "новаторский" труд, да ещё под такие литавры[29], в котором чешуекрылые трактовались бы как млекопитающие, где бы утверждалось, что Солнце вращается вокруг Луны, либо нечто в этом роде? Никто бы не воспринял эту книгу всерьёз. То же самое касается каждого "образованного в историческом и филологическом аспектах". Это как труды Зеппа (Sepp) и прочих дилетантов, — макулатура».

Заключение в подобном язвительном тоне узкокорыстного суждения появилось в журнале, который сам подчёркивает, что по данному вопросу нельзя достичь какого-либо признания в отношении выдвинутой критики без более убедительных и весомых указаний, нежели представленные выше язвительные намёки, исторгнутые в воздух. Г-ну, подписавшемуся «-gk», я бы хотел лишь пожелать, чтобы его «макулатура» когда-нибудь удостоилась такого же распространения, как мои книги. Однако это священный обычай всех узких специалистов: они, не в силах опровергнуть оппонента на профессиональной, в данном случае, на естественно-научной основе, просто бросают ему в лицо уничтожающее слово — дилетант! Т.е. шарлатан и халтурщик. Тем не менее это факт, — хотя

---

[25] Уже Геродоту и Гомеру были известны очень многие, практически идентичные мифы.

[26] Следующим «глупцом», выступающим как мальчик для битья, стал для критика сам Якоб Гримм. Ср. его «*Deutsche Mythologie*» (второе издание: Göttingen, 1844) на стр. 202—203.

[27] В римской мифологии это служение манам — душам умерших предков, почитавшихся как божества. — *Примеч. пер.*

[28] Всё это предложение целиком зиждится на незнании критика и преподносит блестящее свидетельство того, куда может завести рекомендованное В. Гольтером (W. Golther) пренебрежение сравнительной мифологией. Профессор Могк считает Мани (Mani) или *лунного человека* (Mondmann) Эдды, первейшего из людей, за одну из новых поэтических персонификаций, ибо он, вне сомнения, не имеет ни малейшего представления о литовском Миену (Mienu), о переднеазиатском боге Луны — Мене, об индоарийских Ману и Йаме, о греческих Миносе и Менелае, о судье мертвых Радаманте и т.д.

[29] Ряд прочих критиков в заключение выразили свою признательность в отношении сдержанности и умеренности взглядов автора.

и отрицаемый, но всё же очень обидный для учёной верхушки, — что именно дилетанты зачастую являли более надежные плоды работы, нежели напыщенные носители париков из университетов и академий. Из новейшего времени стоит упомянуть Дарвина; восхищённые приверженцы четырежды тщетно пытались предложить его на роль почётного иностранного члена Парижской академии, однако от академика Флурана (Flourens), известного филолога, он получил клеймо «дилетанта», который якобы ещё не научился правильно думать... Шлиман, которого после смерти так чествовал сам Курциус, настроил против себя целую вереницу «точных» филологов и исследователей древностей, утверждая, что он нашёл в Малой Азии и Греции города гомеровских поэм. В своей книге «Раскопки Шлимана» Карл Шуххардт говорит[30]: «"Учёные" большей частью считали ниже своего достоинства заниматься всерьёз этими "выдумками"», а их пренебрежительные высказывания порой принимали такой характер, что попадали под «дружный шаржевый удар» юмористических журналов. Петербургский академик Л. Стефани пытался доказать, что находки из греческих погребений — сравнительно поздние. Сегодня уже более ни у кого не вызывает сомнения, что именно Шлиман, в отличие от своих высокообразованных оппонентов, ближе всех стоял к истине как в отношении расположения Трои, так и в отношении возраста микенских погребений.

Подобный пример являют и иные направления, некогда приветствуемые с издевкой и глумлением, но впоследствии развенчавшие обладателей академических регалий, хотя сначала их основатели позволяли себя дурачить адептам всех отраслей науки. Из деликатности я ограничусь уже приведенными примерами и замечу касательно исследования мифов, что уже, начиная с Софуса Бугге и Манхардта (Mannhardt), третируемые с полным пренебрежением «Научные исследования сказаний» (Sagwissenschaftliche Studien, Jena, 1876) генерального консула Иоганна-Георга фон Гана[31], чья позиция была родственна моей, только-только начинают находить признание. А Фридрих Краусс (Friedrich Salomon Krauss), исследователь славянских сказаний и былин, встреченный филологами десять лет назад с подобным галдежом, сегодня принадлежит к числу авторитетных представителей данной области. И тем не менее при его первом появлении в качестве исследователя мифов филологи так освистали его, что во втором томе своей работы «Сказки и предания южных славян»[32] он был вынужден бросить в их адрес: «Охваченным безграничным

---

[30] Karl Schuchhardt. *Schliemanns Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mykenä, Orchomenos, Ithaka im Lichte der heutigen Wissenschaft.* — Leipzig, 1890. — S. 12.

[31] Иоганн-Георг фон Ган (Johann Georg von Hahn, 1811—1869) — австрийский путешественник и дипломат, основоположник научного исследования албанской культуры, автор работ по сравнительной мифологии, пытавшийся сформулировать исходные мотивы *арийского* (праиндоевропейского) мифа. — *Примеч. ред.*

[32] *Sagen und Märchen der Sudslaven.* — Leipzig, 1884. — S. XII.

высокомерием и манией величия, достойной дóма для умалишенных, им недостаёт даже критерия для определения прогресса в науке».

Естественно, дело может принять и обратный ход, и то, что изначально освистывалось, по истечении времени, как это уже было с «Дон Жуаном» Моцарта и «Тангейзером» Вагнера, призвано завоевать весь мир. Каждое дело должно само оправдывать себя, и никакие освистывания не могут стать окончательной причиной успеха либо неудачи. Если моя точка зрения о том, что мифология отображает естественную историю народов, находящихся в своём младенчестве, окажется верной и большинство историков культуры, не относящихся к стану филологов (как уже известные в данном направлении Эдвард Тейлор, Герберт Спенсер и другие), склонятся к такой точке зрения, то, похоже, назреет необходимость в дискуссии на тему: кто, собственно, специалист, а кто дилетант в данных областях? Или, откровенно говоря: кто шарлатан, кто филолог, а кто естествоиспытатель? Что касается меня, то я могу подкрепить доказательствами из своих многочисленных работ, что уже двадцать лет занимаюсь исследованиями, призванными пояснить мифологию в соответствии с концепцией естественной истории. А филологов, таких как Макс Мюллер, считающих мифологию лишь полем науки о языке, либо вообще выдающих миф за болезнь языка, я считаю настоящими шарлатанами в данной области.

Уже давно настало время сорвать, наконец, личину с позорной, буйно процветшей в Германии (более, нежели в иных странах) надменности учёной братии, делающей нас посмешищем перед заграницей, чтобы показать, какое духовное убожество, как правило, скрывается за высокомерными манерами. Эти странные субъекты упиваются своим совершенством в отдельных узких направлениях и не желают, по крайней мере, как то делают настоящие учёные, признать, что в иных отраслях они просто полностью неосведомлены, признать, что зачастую по своему уровню общего образования они далеко отстают от частного лица, изучавшего многие направления. Вместо этого они берут на себя смелость судить обо всех вещах, глядя сверху вниз со своего призрачного трона на всё, что происходит вокруг них, чтобы опять-таки присвоить себе право на исключительное безошибочное суждение о других областях, как они то привыкли делать под узким углом своего, возможно, не столь уж и важного, специализированного учения. Подобно настоящим паукам, рассевшимся по углам, они ничего не видят дальше своей паутины, но горе тому, кто посмеет к ним приблизиться! Нигде это чванство не распространено так, как в Германии, и не развилось до такой степени ни в одной области науки, нежели у филологов. Тем обстоятельством, что в Германии царит глубокое заблуждение по этому вопросу, мы обязаны этой ужасной надменности и, как утверждает Краусс в только что процитированном месте, ее патологическому характеру.

Хороший пример самоуверенности филологов в абсолютно чуждых им направлениях представил в своей известной книге «Домашние животные и растения» недавно

умерший российский главный библиотекарь и член государственного совета Виктор Ген[33]. Он, основываясь лишь на лингвистических аргументах, пытался доказать, что почти все они пришли к нам из Азии. Против этой странной аргументации выступили естествоиспытатели, например географ Гризебах (Grisebach), ботаник Декандолле (Decandolle), палеонтологи Освальд Хеер (Oswald Heer) и Рютимайер (Rütimeyer), а также прочие авторитеты первого ранга. Они указывали, что во всём этом мало смысла, ибо предки наших домашних животных и многие из тех животных и растений, которые, по его мнению, пришли из Азии, уже очень давно были одомашнены и искони жили в Европе. Наконец, появились и антропологи, языковеды и филологи, которые отреклись от своего коллеги из Дерпта. Однако это не помогло. Всезнающий человек не внимал поучениям, — как он сам написал, так должно и оставаться. «В стране странностей (в Англии), одной оригинальной голове (Лэтэм, Latham) пришла мысль перенести прародину индогерманцев в Европу; профессор из Гёттингена (Теодор Бенфей, Theodor Benfey) по какой-то причуде присвоил себе эту находку; остроумный дилетант из Франкфурта (Лазарус Гайгер, Lasarus Geiger) помещал колыбель арийского племени на реке у горы Таунус[34]...» — сетовал он, посмеиваясь, под стаканчик пунша (он предпочитал слабым напиткам более крепкие, и имел обыкновение издеваться над своими учёными оппонентами, именуя их не иначе как «некомпетентными кустарями»). Таким могущественным авторитет лингвистического доказательства казался ещё двадцать лет назад, когда эти неудачные перебранки филолога с естественниками претерпели целый ряд изданий и доныне почитаются членами гильдии за фундаментальные труды.

Никто так не остроумен, как мы, гласит известный девиз литературного цеха, и горе непосвященному, который возжелал присоединиться к этому кругу. К вышеприведенному сетованию Краусса примыкает недавно появившаяся на журнальных страницах настойчивая мольба Грегоровиуса[35]. «Профессора кафе-

---

[33] Виктор Ген (Victor Hehn, 1813—1890) — российский историк, в конце жизни работавший в Берлине, родом из прибалтийских немцев, из города Дерпта (Тарту). Автор множества исследований по истории культуры; происхождение индоевропейских языков он связывал с древними кочевыми народами Евразии (представления о Центральной Азии как некой универсальной прародине вообще были широко распространены и популярны до XX в.). Краузе здесь говорит о многократно переиздававшейся книге: *Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie das übrige Europa. Historisch-linguistische Skizzen.* — Berlin, 1870. — *Примеч. ред.*

[34] Таунус — гора под Франкфуртом-на-Майне. Джон Лэтэм (1740—1837) — британский натуралист. Теодор Бенфей (1809—1881) — немецкий филолог. Лазарус Гайгер (1829—1870) — немецкий философ, языковед, сторонник гипотезы происхождения индоевропейцев из Центральной Германии. — *Примеч. ред.*

[35] Фердинанд Грегоровиус (1821—1891) — немецкий историк, писатель и поэт, увлеченный римскими и эллинскими древностями, подолгу живший в Италии. Его «История города Рима в Средние века» вышла в Штутгарте в 1875 г. — *Примеч. ред.*

дры, — сетует он, — отказали мне, поскольку я творил как свободный художник, не только в каком-либо официальном статусе, но и — страшно сказать — в обладании поэтическим талантом. Мне не могли простить мое чувство прекрасного. Молчаливо, или пожимая плечами, встретили педанты Германии мою "Историю города Рима". О ней, насколько я знаю, не было никакого уведомления в официальных печатных органах. Однако всякая вещь со временем занимает место, принадлежащее ей по праву».

Еще хуже, чем в классической филологии, обстоит дело в германистике. Впрочем, нашлась «белая ворона», которая в журнале «*Literarisches Zentralblatt für Deutschland*» (1891, стр. 244) откровенно сказала о другом германисте: «Автор владеет тем, что у нас, германистов, напрочь пропало, — изрядной долей здравого человеческого понимания». Хотя, скажем, Карл Мюлленхоф и не был лишён его, но в вопросах высокомерия учёного сословия он ни в чём не уступал своим коллегам. Клаус Грот[36] в своих воспоминаниях, изданных Евгением Вольфом (Eugen Wolff), сообщил довольно печальную историю о том, как двое друзей, связанных друг с другом ежедневной работой, однажды расстались навсегда лишь из-за того, что в глазах Мюлленхофа Клаус Грот выразил нестерпимую заносчивость, приняв решение защитить докторскую диссертацию в Киле для получения доцентуры немецкого языка и литературы, — в том же университете, где он сам в ожидании вызова в Берлин вёл данный предмет. Клаус Грот повествует:

«"Послушайте, Каролус, — начал было я однажды, — я должен сделать выбор. Лирические поэмы ничего не приносят, тем более, что я их дёшево уступаю, чтобы они могли распространяться среди народа. Я хочу защитить докторскую диссертацию, чтобы получить здесь доцентуру". Он побагровел. Ещё несколько дней он пребывал в возбуждении. Наконец, он будто осознал, что мне грядёт место в университете. Наконец его прорвало: "Тогда Вам следовало бы преподавать математику для начинающих медиков!" На эту ядовитую насмешку Клаус Грот ответил: "Карл Мюлленхоф, будь осторожней! Ибо даже высокомерие учёного, сколь бы оно ни вознеслось, не минует падения!"» И с тех пор лучшие друзья более не виделись.

Я сожалею о том, что вынужден повторять эту ужасную историю, ибо я очень высоко ценю Мюлленхофа как исследователя древности, намного выше, нежели большинство его последователей. Однако эта несносная, неоднократно вставшая преградой перед наиболее искренними узами дружбы учёная заносчивость подобает её благородному носителю, только если в данном случае это и в самом деле наилучший выход. Я не первый, кто делает вывод из сей бесславной истории: имя Клауса Грота будет жить, в то время как воспоминание о Мюлленхофе в умах

---

[36] Карл Мюлленхоф (Karl Müllenhoff, 1818—1884) — немецкий филолог, исследователь германских древностей. Клаус Грот (Klaus Groth, 1819—1899) — талантливый немецкий поэт-лирик и историк литературы. — *Примеч. ред.*

образованных людей сотрется. Однако стоит лишь взглянуть, как проявлялось его высокомерие в отношении друзей, — и можно понять, насколько безжалостным он был как критик. Когда, примерно с 1880 г., «новая критическая школа» исследования нордических древностей выпустила свои щупальца, а г-н Банг (Bang) и Софус Бугге пытались доказать, что Эдда от корки до корки (в особенности известная песнь, являющаяся её основной частью: «Прорицание вёльвы», «Völuspa») возникла под влиянием классической и христианской мифологии, приняв их колорит, Мюлленхоф в пятом томе своих «Немецких древностей» («*Deutsche Altertumskunde*», Berlin, 1883) выдвинул ошеломляющий вердикт против Бугге. Впрочем, не без приговора, вынесенного от всего сердца в мой адрес — о том, что, будучи превосходным знатоком древних языков, я, де, не имею ни малейшего представления о толковании мифов! Хотя весь этот его том был направлен против «безумцев», сошедших с пути исследования древностей, указанного братьями Гримм, Лахманом и Цейссом[37].

Здесь можно видеть, сколь мало истинного предвидения в подобных анафемах, жёстких в своем чувстве непогрешимости. Ибо сегодня Э.Х. Майер, В. Гольтер, Е. Вогк и многие другие блуждают по избранному ими пути, который великий Мюлленхоф, по нашему мнению, не без основания обозначил в 1883 г. как «путь безумцев». Так, например, профессор Бугге, ранее считавшийся не более несмышлёного мальчишки, сегодня вновь возводится тем, кто подписался «-gk», в ранг почти сверхчеловеческой учёности, которую следует благоговейно почитать, подобно тому, как тибетцы почитают Далай-Ламу. Вот непогрешимость научной критики!

То, что для нас, дилетантов, самое смешное в этой мании величия филологов, — так это созерцать, как полубоги разделывают друг друга. Ибо в то время, как сам Э.Х. Майер сообщает, что он не придерживается толкования Гольтером образа Виланда, вдруг появляется Вогк с его трудом об «Учебнике германской филологии» Майера, о его книге «Прорицание вёльвы» и с фантазиями в «*Literarisches Zentralblatt*» (1892, с. 262):

«Прежде всего, Майер — выдающийся мифолог-натуралист. Гроза, ветер и облака буквально пронизывают всю его книгу. Он мало грезит субъективной фантастикой, создающей мифические образы без внешних побуждений, изнутри... Таким образом, не сто́ит вообще учитывать тот факт, что в Норвегии и в Исландии грозы довольно редкое явление, и имеют место отчасти лишь зимой. Настоящим и устанавливается та взаимосвязь, когда он представляет богов и героев как идеализированные грозу и ветер, как облачных демонов. Даже бога Тиу (Тюра) Майер

---

[37] Карл Лахман (Karl Konrad Friedrich Wilhelm Lachmann, 1793—1851) — немецкий филолог, обладавший исключительно глубокими знаниями классических и германо-скандинавских языков. Иоганн Каспар Цейсс (Johann Kaspar Zeuss, 1806—1856) — выдающийся филолог, основатель немецкой кельтологии. — *Примеч. ред.*

делает подобным идеализированному демону грозы. Ещё более неудачным кажется нам восприятие героев и героинь в качестве персонификаций грозы, ветра, облаков... В восприятии же мифологических источников, как они представлены в нордической поэзии, Майер, без сомнения, идет дальше. Для него почти вся эддическая поэзия — не что иное, как средневековая церковная схоластика в языческом одеянии. Докладчику и многим другим данное восприятие непонятно... Докладчик стремится как можно убедительнее доказать, что традиционное воззрение о возрасте большинства песен Эдды имеет полное право на существование, и показать, что воззрения Майера неправильны».

Примерно то же мнение об исследовании мифов Майером, впрочем, выразил и профессор Кауфман (Kaufmann), и я его изложил задолго до Вогка в «Туисколанде» (стр. 1 и 507), и кажется довольно странным, что высокообразованные люди впоследствии обращали внимание на суждения профана, казавшегося им лишь малой точкой из их заоблачных высей. Это действительно выглядит так, будто мои энергичные возражения в адрес профессора из Фрайбурга вселили мужество в г-на Вогка, дабы ныне противостоять той же непогрешимости. Примерно так новый непогрешимый папа римский объявляет непогрешимость своих предшественников заблуждением. Однако в данном случае я вынужден полагать, что профан, дилетант и педантичный исследователь, уже познавший глиняные стопы кумира и будучи признан одним из компетентных коллег, более не впадает в немилость за свои суждения. Но не тешьте себя надеждой, исследователи и мыслители, не входящие в гильдию, что эти непогрешимые мира сего способны оказать вам настоящую услугу, коли они взаимно пожирают друг друга. И если потребуется закрыть неблагочестивому чужаку доступ в академию, то враждебные друг к другу братья незамедлительно примирятся и гармонично, хором облают непрошеного гостя. Посему не остаётся ничего иного, кроме как с усмешкой закрыть глаза на сию душевную болезнь немецких учёных и утешиться народным мнением: профессора ничего не ведают о простом, а простые ничего не знают о необычном.

Пока немецкий народ будет верить в призрачную ценность древних языков, считая представителей филологии возвышенным сословием по сравнению с любыми иными исследователями, до тех пор, пока не будет признано несравнимо высокое образовательное значение квалифицированного, естественно-научного обучения, невозможно найти выход из споров, развившихся на почве мании величия и презрительного в отношении каждого здравомыслящего человека высокомерия филологов. Чем уже кругозор, тем шире самомнение носителей косичек и париков, мнящих себя «жертвами недостатка здравого человеческого понимания», ибо они точно знают, что сидящие пред их кафедрами юнцы не посмеют им перечить. Это срабатывает и в общественных местах, где каждый обязан с благоговением внимать тому, что господин профессор вещает миру по своей лекционной тетради с перепутанными страницами. Однако почтение к непогрешимости истолкователей древних текстов давно подорвано. Чувство грядущей весны охватило умы и души,

сбрасывающие с себя накопившуюся пыль учёбы, чтобы в будущем своими глазами созерцать мир как он есть, а не через чтение текстов, помутневших от вливаний господ профессоров. И если бы они при этом, как то недавно сделал Дарвин, не так сиюминутно искали аплодисментов строгой и педантичной («точной») науки и её представителей, которые не нуждаются в собственных суждениях, если бы они лишь сохраняли «достоинство сана», то они, пожалуй, утешились бы характеристикой, данной Гёте этим «сановникам»:

О, как ученый муж заметен в вас сейчас!
Что осязать нельзя — то далеко для вас;
Что в руки взять нельзя — того для вас и нет,
С чем не согласны вы — то ложь одна и бред,
Что вы не взвесили — за вздор считать должны,
Что не чеканили — в том будто нет цены[38].

[38] «Фауст» Гете (Вторая часть), цитируется в русском переводе Н.А. Холодковского. — *Примеч. ред.*

Глава 1. ТРОЯНСКИЕ ЗАМКИ СКАНДИНАВИИ

По целому ряду причин северные *троянские зáмки* доныне были скрыты от глаз человеческих. Блеск гомеровой Трои полностью заслонил их. В истории народов это явление известное: то или иное выдающееся имя перетягивает на себя все великое и героическое, что только было в ту эпоху, даже все сверхъестественное и выдуманное, отнимая и у богов их сверкающие доспехи, чтобы украсить себя. Такими любимцами народных легенд у нас стали Дитрих Бернский, Карл Великий и Фридрих Барбаросса, а в Англии — король Артур; однако во многих чертах древних сказаний, выдаваемых за подлинно исторические, под маской национальных героев легко узнаются Водан, Тор или Бальдр, а иногда, как в случае с королем Артуром, исторического ядра вообще нельзя отыскать. Нимбы бесчисленных подвигов их паладинов, строителей и поэтов сливаются в единое сияние, озаряющее лишь головы правителей, оставляя истинных творцов сих подвигов в глубочайшей тени. Так в Средние века Вергилия сделали величайшим мастером всех наук и искусств, автором множества чудес Рима и Неаполя, к которым он при жизни не имел ни малейшего отношения.

Аналогичные трансформации мы наблюдаем и в названиях местностей и народов. Энеты или венеты появляются в самых разных местах мира: в Пафлагонии, Фракии, Иллирии, Италии, в Бретани, на озере Боденсее (lacus Venetus, лат. *Венетское озеро*) или в Северном Уэльсе (Venedotia), а также на Балтике (славянский город Vineta); однако единственными наследниками этого имени ныне остались венецианцы Северной Италии. Так же, в частности, многие поселения, особенно на Севере, носили имя Rom («Рим»), потому что сохранившееся до сих пор в английском слово room и скандинавское rum означали некое освященное пространство (Raum, нем.), т.е. место богослужения, собрания или жертвоприношения всей области, — недаром прямо против «Римской» церкви на острове Готланд стоит «Тингстаде», Церковь собрания. Так что, когда прусский летописец Петер Дуйсбургский писал в XIV в., что «Ромовы» (Romove), т.е. места поклонения Перкуну, названы так по имени города Рима, то он был прав,

пусть даже и не в том смысле, как думал. Аналогичным образом можно вывести из священного града Рима такие имена, как Ром-Оэ («остров Ром») у западных берегов Шлезвига, Ромфорд в Англии, Ромсдале и Ромерик в Норвегии, Ромен в России и Ромрод в Гессене.

С другой стороны, вполне естественно, что люди вспоминали о великом Риме, услышав что-то похожее, хотя записывали они на слух не всегда верно (как в «Саге об Инглингах»), и вместо «Rom» (Рим) писали: Room, Ruma или Rumaborg. Не лучше обстоит дело с именем, или, лучше сказать, с термином «Троя». Стоит только назвать его, как слушатель думает, что речь идет об описанном Гомером городе-крепости, нисколько не задумываясь над тем, что «троя» как именование укрепленного города было широко распространено по всей Европе, и это понятие с незапамятных времен служило обозначением самых разнообразных вещей, как то: укрепления и лабиринтообразные выкладки из камней, узоры на платье, танцы и игры молодежи, предметы (мешалки и сковородки), даже имена богов и демонов Нижнего мира или имя самого этого мира. Большинство этих «трой» в европейских языках связаны друг с другом, но не с малоазийской Троей, которую наши средневековые поэты, в отличие от своих собственных аналогов, называли «Старой Троей», хотя та, судя по всему, была моложе, чем европейские *за́мки*, о которых мы поведём речь в этой книге. Поразительно, что последние в блеске гомеровских эпопей настолько отступили на второй план, что нам приходится начинать изложение с объяснения простых терминов.

Под именем «Троя» (сканд. Trojin, Trojeborg, Trojenborg, наконец, по-английски «Троянский город» [Troytown] или «Стены Трои» [walls of Troy], по-валлийски Caer Droida) на севере Европы с древних времен известны *хитрые ходы,* или *ловушки* (лабиринты), запутанные витки которых сложены камнями большего или меньшего размера, или образованы тропами, вырезанными в слое дерна. Из собранного нами материала с достаточной степенью вероятности явствует, что это название употреблялось на большей части территории Европы, вплоть до Греции и Италии, причем в том же смысле, как и на Севере; документы, впрочем, подтверждают употребление этого названия лишь в Англии, Дании, Швеции, Норвегии и частично Финляндии. Древности, с которыми это название до сих пор связывается, признаются большинством исследователей, занимавшихся ими со всем вниманием, доисторическими, однако они до сих пор удостаиваются общественного обсуждения столь мало, что широким кругам образованных людей они практически неизвестны. В поисках хоть каких-то подробностей о *троянских за́мках* Севера, все-таки упоминаемых в путеводителях время от времени, бесполезно раскрывать столь любимые читателями книги Лайелла, Люббока, Гельвальд-Бэра, Ранке, Жоли, Надайяка, Гернеса и других авторов, посвященные древностям: вы не найдете о них там ни единого слова. Причина проста: до сих пор не было хоть сколько-нибудь подробного исследования этих доисторических реликтов. Заполнению этой лакуны как раз и посвящена данная книга.

В России, Англии и Скандинавии отдельные исследователи и научные сообщества и прежде иногда занимались изучением этих удивительных памятников древности, не придя, однако, ни к каким выводам или хоть сколько-нибудь убедительным заключениям; в Германии, как уже говорилось, даже название это было незнакомо широким кругам до тех пор, пока летом 1881 г. целое общество художников, ученых, коммерсантов и вообще любопытствующих лиц всех сословий не предприняло «путешествие в ганзейский город Висбю», после чего вышло несколько книг и ряд газетных статей, где неоднократно говорилось о *троянском зáмке*, расположенном неподалеку от древнего ганзейского города Висбю на острове Готланд. Главную работу по увековечению результатов этой экспедиции выполнил д-р Карл Коппман (Karl Koppmann), в чьей книге, озаглавленной «Путешествие в ганзейский Висбю» (*Hansische Wisbyfahrt*, Hamburg, 1883), приводится и чертеж этого каменного сооружения, находящегося на севере города, между Горой Повешенных[39], где до сих пор возвышается виселица из трех каменных столбов, и берегом моря. Мы предпочли для наглядности привести здесь новый чертеж его (рис. 1), чтобы читатель сразу же получил ясное представление, о каких именно древних сооружениях идет речь в этой книге. А теперь предоставим слово одному из участников этого путешествия.

«С Вороньего утеса (Rabenklint), — рассказывает Штефан Ветцольдт (Stephan Wätzoldt), — хорошо видна выложенная на огороженном месте прямо посреди поля странная меандрообразная фигура; это и есть загадочный *троянский зáмок*, одно из самых таинственных сооружений Севера. Мы спускаемся с крутой скалы и обнаруживаем внизу на поверхности земли нечто вроде лабиринта из узких, переплетающихся ходов, разграниченных обычными камнями и заканчивающихся высоким камнем в центре этой кругообразной фигуры. Чтобы дойти от входа до центрального камня, требуется почти четверть часа, если пройти все ходы, не ошибившись. Никто на свете не знает, когда и с какой целью был построен столь тщательно оберегаемый памятник. Легенда кропотливо рассказывает о королевской дочери, которую держали в заточении в "Вороньей пещере" под Горой Повешенных, и она каждый день укладывала на пол по камню до тех пор, пока не наступил день ее освобождения, как раз тогда, когда закончили строить "троянский замок"»[40].

Добавим еще несколько слов, чтобы придать этому наглядному написанию необходимую для научных целей полноту. Эта выкладка из камней представляет собой почти правильный круг с максимальным диаметром около восемнадцати метров и, собственно, не заслуживает названия лабиринта, поскольку пройти мимо цели, идя строго по ходам, невозможно. Камни «стенок» — обычные полевые камни, размера

---

[39] Символику этого названия в настоящее время связывают не с казнями, а с мотивом получения инициатического знания (считается, что скандинавский бог Один девять дней висел на священном дереве для обретения знаний о рунах). — *Примеч. ред.*

[40] *Daheim. Ein deutsches Familienblatt mit Illustrationen.* — XVIII. Jahrgang (1881—1882). — S. 78.

Рис. 1. Троянский за́мок возле Висбю, Готланд

не равного, но близкого к размеру человеческой головы, и дорожка между ними местами почти не шире человеческой стопы. Данные о том, за какое время можно пройти весь путь, конечно, варьируются в зависимости от быстроты хода и ширины шага идущего. Известный парламентарий Карл Браун-Висбаден говорит в своём «Путешествии в Висбю»[41]: «Мы тоже попытали счастья, однако и через двадцать минут хода были все еще далеко от центральной точки. Испугавшись, что нам, как у папаши Гомера, понадобится десять лет, чтобы войти в Трою, мы с берсеркской яростью запрыгали через камни вон из этих магических кругов, которые оказались для нас слишком изощренными». Упомянутая Воронья пещера — естественный грот в известняковых скалах, каких там очень много.

Кроме этого знаменитейшего *троянского за́мка* Готланда, на острове имеется еще три выложенных из камня фигуры; в материковой Скандинавии их значительно больше. Но нельзя сказать, чтобы исследователи древностей этой земли прежде

[41] Karl Braun-Wiesbaden. *Die Wisbyfahrt.* — Leipzig, 1882. — S. 189—190.

уделяли им достойное внимание. Некоторые из них, правда, попали в ученой литературе в разряд курьезов, с рисунками; об их странном названии авторы, конечно, рассуждали тоже, однако в целом их считали площадками для детских игр, или сообщали, например, что в обоих лабиринтах близ Хорнскирхе (Hornskirche) скакали на лошадях сыновья пастора, а в *троянском за́мке* близ Кунгсёра, называемом «Kristinas Labyrinth», расположенном там, где Арбода впадает в Гальтен, свое наездническое искусство демонстрировала сама королева Христина[42]. Еще об одном *троянском за́мке* на о-ве Вэдерё у побережья Халланна, в проливе Каттегат, — этот замок называют также Треллеборгом, или Тролеборгом (Trolleborg, *Замок волшебников* или *великанов*), именем, которым наречено в Швеции несколько городов), — рассказывают, что его выложили от нечего делать моряки, которых занесло на этот остров кораблекрушением.

Научный анализ *троянских за́мков* Скандинавии был впервые представлен, насколько нам известно, д-ром С. Нордстрёмом из Стокгольма, выступившим с докладом об этом на Конгрессе шведских антропологов и исследователей древностей в Стренгнесе в августе 1877 г.[43] Там он показал, что подобные лабиринты, которые местные жители чаще всего именуют *троянскими за́мками*, имеются не только в Южной Швеции и на островах, но также в Норланде и Норвегии, в прежних датских провинциях и в самой Дании[44], и что они имеют разную планировку ходов, ведущих к центральной точке, начиная от простой спирали и кончая меняющим направление путем, построенным вокруг образованного линиями камней креста, или «висели-цеобразной» фигуры, как в лабиринте в Висбю, показанном выше. И, хотя никаких опросов предусмотрено не было, среди участников собрания нашлись многие, кто на обсуждении доклада назвал другие известные им скандинавские *троянские за́мки*, так что из этого спонтанно возникшего перечня можно было сделать вывод, что в Скандинавии есть еще изрядное количество подобных сооружений. Перечислены же были следующие:

Троянский за́мок близ церкви в Энкёпинге.
Троянский за́мок близ Даларё, диаметром 40 футов.
«Лабиринт Христины» близ Кунгсёра (см. выше).
Четыре *троянских за́мка* на о-ве Готланд.
Много *троянских за́мков* в Смоланде (Южная Швеция).

---

[42] Шведская королева Христина правила в 1632—1654 гг. — *Примеч. ред.*

[43] Опубл. в: *Svenska Fornminnens föreningens Tidskrift.* — Vol. III. — Stockholm, 1876—1879. Краткая выдержка из доклада — в: *Zeitschrift fur Ethnologie.* — Bd. XI. — Berlin, 1879.

[44] О датских *троянских за́мках* мне не удалось раздобыть никаких сведений, кроме тех, которые сообщил Нордстрём; он не приводит ссылок ни на какие иные источники. Исландским памятникам посвящена отдельная глава.

Несколько таковых в Норланде (Северная Швеция).

Один, именуемый «Треллеборг», на острове Вэдерё, Халланд (юго-запад Швеции), у западного побережья.

Много *троянских за́мков* в Норвегии.

Троянский за́мок на северо-западе от Бонгакирхе.

Еще один в Нюкёпинге.

Несколько таковых поблизости от Хорнскирхе на западе Готланда.

Д-р Нордстрём особо подчеркнул в своем докладе, что большое число таких сооружений находится поблизости от христианских церквей, как в Энкёпинге и у Хорнскирхе; из этого он заключил, что им, по всей видимости, придавалось и религиозное значение. Это предположение подтверждается тем, что на церковном колоколе на западе Готланда, в месте, им точнее не обозначенном, есть изображение лабиринта. И поскольку известно, что на полу многих итальянских и французских соборов мозаикой выложены подобные лабиринты, о которых речь впереди, хотя до наших дней из них сохранились лишь немногие, то Нордстрём из этого заключил, что скандинавские, датские и английские лабиринты, выложенные на земле, представляют собой церковные сооружения, вынесенные из храмовых нефов наружу и связанные с каким-либо христианским обрядом или обычаем, и что то же самое представляют собой лабиринты, сооруженные в виде живой изгороди в старинных, регулярно подстригаемых садах Италии и Франции. К этому заключению мы еще вернемся, а сейчас напомним лишь, что еще Плинию[45], задолго до возведения первых христианских церквей в Италии, были известны подобные, возможно, тоже из камней выложенные лабиринты, что во Франции, классической стране храмовых лабиринтов, таковые сегодня совершенно неизвестны и что, напротив, в Англии, Скандинавии и России, странах, где выложенные на земле лабиринты имеются и сегодня, храмовых лабиринтов нет и, насколько известно, не было. Тем не менее отрицать связь между лабиринтами, изображенными на земле, в церквях и на колоколах, довольно трудно, однако, возможно, следует вести поиски этой связи в обратном направлении, т.е. считать лабиринты на земле изображениями более древнего происхождения, которые по каким-то причинам позже были восприняты церковным искусством.

В этой связи вышеприведенное замечание Плиния представляется настолько важным, что следует рассмотреть его внимательнее. Описывая критский лабиринт, построенный легендарным Дедалом по образцу египетского здания того же имени[46], расположенного в Фаюмском оазисе, он говорит: не следует сравнивать

---

[45] Естественная история, XXXVI. 19.

[46] По Бругшу, он назывался Lepi-re-hint, т.е. «Храм у устья канала», и состоял, по Геродоту и Страбону, которые сами прошли его, из целой череды дворцов и дворов и трех тысяч помещений, по извилистым и пересекающимся ходам которого без проводника пройти

оный, хоть он и был в сто раз меньше египетского, с детскими площадками для игр, где на небольшом поле следует пройти тысячи шагов в разных направлениях. Это место у Плиния, которое многие переводчики и толкователи считают чрезвычайно темным из-за имеющегося там многозначного слова pavimentum (*ток, гумно, мостовая* или площадь, выложенная камнями, и т.д.): «...non (ut in pavimentis, puerorum ludicris campestribus videmus) brevi lacinia millia passuum plura ambulationis continentem...»[47], становится при сравнении с *троянскими зáмками* совершенно ясным. То, что эти выложенные на земле лабиринты в Италии тогда считались древними детскими площадками, соответствует мнению о них, господствующему в Скандинавии и России и доныне, однако не подтвержденному никакими реально осуществляемыми в них детскими играми, поэтому оно не должно вводить нас в заблуждение. Есть нечто юмористическое в том, что критский лабиринт, представлявший собой для Плиния нечто гораздо более возвышенное, чем наземные лабиринты Италии, по согласному мнению большинства современных исследователей древности, — таких, как Карл Хёк, Людвиг Преллер[48]

было невозможно. В подробностях свидетельства расходятся; Страбон считал, что в нем столько залов, сколько прежде было номов в Египте, а именно 36. Когда путаницу ходов и покоев в этом здании начали сравнивать с мифическим узилищем Минотавра на Крите, то фантазия греческих и римских писателей приписала и этой египетской постройке драгоценное убранство, а со времен Геродота как критское, так и иные подобные сооружения получили то же название. Однако был ли тот дворец, относящийся к эпохе XII династии, настоящим лабиринтом по нашим понятиям, и играли ли эти путаные ходы какую-то роль для египтян, узнать неоткуда, так как египетские источники об этом ничего не сообщают, а само здание полностью исчезло с лица земли. Флиндерс Петри, занимавшийся раскопками в оазисе (1887—1888), обнаружил на расположенном рядом кладбище лишь контуры бывшего дворца, имевшего 1000 футов в длину и 800 футов в ширину. По поводу описываемой Геродотом чрезвычайной трудности найти в нем дорогу существовало мнение, что это сооружение имело целью приводить блуждавших по его ходам жрецов и жриц в состояние экстаза, пока перед ними не покажется во всем своем величии образ божества; однако это всего лишь предположение, основанное на известных практиках мистерий и тайных обществ. Проф. фон Кауфман весной 1892 г. приобрел в Каире древнюю модель, вырезанную на камне и изображавшую прямоугольный двор с множеством запутанных ходов, окружавших прямоугольный же водоем (*крокодилий пруд*?). Однако модель эта относится скорее всего к римской эпохе, т.е. передает лишь европейскую легенду об этом дворце, уже к тому времени ставшем каменоломней, если это вообще его изображение.

[47] Лабиринт «...не просто предоставляет возможность (как мы это наблюдаем на мостовых [или вообще на каких-либо площадках, выложенных камнями, — in pavimentis. — *Ред.*], либо в местах для полевых игр детей) на малом клочке земли совершить длительную прогулку в тысячу шагов...» (лат.) («Естественная история». XXXVI 19. 2). — *Примеч. ред.*

[48] Карл Хёк (Karl Höck, 1794–1877), Людвиг Преллер (Ludwig Preller, 1809—1861) — крупнейшие авторитеты своего времени в области изучения древней истории и мифологии. — *Примеч. ред.*

и другие, — никогда не существовал как реальное сооружение, а изображение его на античных монетах, в чем мы убедимся позже, как две капли воды походит на *троянский за́мок* из Висбю, описанный выше. Он и сам, очевидно, был не чем иным, как подобным *троянским за́мком*, в котором устраивали *танец лабиринта* в память об освобождении из него Тесея и Ариадны. Если для начала предположить, что язычники-скандинавы проводили в своих *троянских за́мках* подобные религиозные церемонии, то неудивительно, что такие *за́мки* находятся вблизи от древних христианских церквей, так как последние обычно строились на месте древних святилищ и тингов (Dingstätten), т.е., по большей части, в отдалении от городов и селений. Хутора скандинавов далеко отстояли друг от друга, и это обусловило уединенное расположение церквей и часовен в отдаленных районах, как прежде располагались тинги, служившие местом праздничных сходов людей, живших разрозненно. Жили они просторно, не то, что мы, стесненные домами и квартирами, однако это, наверное, способствовало сохранению таких древностей, как *троянские за́мки.* Позже мы еще взглянем на эту ситуацию с более общих позиций, а пока мне хотелось бы коснуться проблемы, к которой обратились участники того же собрания исследователей древности в Стренгнесе, а именно к вопросу о значении и происхождении загадочного названия этих сооружений: *троянский за́мок.*

Во время общей дискуссии, возникшей в связи с докладом д-ра Нордстрёма, пастор Лунгстрём высказал по поводу упомянутого частного вопроса примерно следующее: «Как человек, родившийся и живущий в округе Бартофта, хочу сказать, что мы, — разумеется, я говорю о юношеских воспоминаниях — забавлялись тем, что чертили такие (рассмотренные перед этим) фигуры, называя их *троями*, однако ни тогда, ни позже мне так и не довелось выяснить, откуда возникло это название. Касательно того, что такие постройки из камней находятся обычно возле церквей, хочу напомнить, что к северо-западу от Бонгакирхе и совсем близко от нее находится такой *троянский за́мок* из окатанных камней (Rollsteinen) величиной с голову ребенка. Я неоднократно пытался навести справки о происхождении этих лабиринтов, однако так и не узнал ничего, кроме того, что они очень древние». Доцент Кумлин (Kumlin) в связи с вопросом об этом наименовании напомнил, что древнеримская молодежь играла в похожую игру, передвигаясь по поворотам лабиринта верхом на лошадях, и называлась она *троянской игрой*, так что известная гипотеза, будто название римской игры было перенесено в эти отдаленные места научными школами, нашла, казалось бы, некоторое подтверждение в упомянутых Кумлином и Фридбергом легендах о королеве Христине и сыновьях пастора, скакавших верхом на лошадях в *троянских за́мках* Кунгсёра и Хорнскирхе. Последние легенды могут быть и порождением ученых умов, хотя наши средневековые турнирные площади тоже могли возникнуть из подобных лабиринтов (Wurmlagen, *змеиных ходов*); однако предположение, что *троянские за́мки* Скандинавии возникли из римской

троянской игры, совершенно неприемлемо по целому ряду причин. Во-первых, потому что сами римляне не связывали свою *троянскую игру* с выложенными на земле лабиринтами, а во-вторых, потому что *троянские зáмки*, как мы увидим в следующей главе, распространены на огромной территории Северной России вплоть до Белого моря[49], куда, конечно, никакая римская культура в древние времена не проникала. Другой вопрос: не получила ли сама *троянская игра* римлян свое название от схожих по конфигурации наземных лабиринтов? Иными словами, не назывались ли последние сооружения уже в древности примерно так, как они ныне называются в Скандинавии и Англии — *троянскими зáмками* или *троянскими лагерями* (Castra Trojana)?

В отношении скандинавского названия ни одному из членов собрания в Стренгнесе удивительным образом не пришло на память, что их ученый земляк Улоф Рудбек, предшественник Линнея на кафедре ботаники в Уппсале, более двухсот лет назад задавался вопросом, почему же слово Troja в шведском языке означает *укрепленный зáмок*. В первом, вышедшем в 1675 г., томе своего огромного труда, содержащего немало фантастических идей об Атлантиде, которую он, как известно, надеялся открыть в Скандинавии, Рудбек, доказывая, что и троянцы должны считать своей прародиной Швецию, заявляет, что имя царя Троса (*Tros*), «сына Эриха, т.е. Эрихтония», основателя Трои, — слово шведское, означающее человека *верного*, *надежного*, поэтому имеет смысл сравнить между собой такие выражения, как Truin, *верный*, в шведских сводах законов, и Drotte или Drutte (*князь*). Далее он приводит древнешведский церковный гимн, в котором к «Богу истинному» взывают как к «Troo». Об имени Троя у автора сказано следующее[50]: «В нашем языке Traeggia означает хорошо укрепленное место, trygger — *безопасный* и защищенный от нападений и опасностей, Trojin и Trojenborg — хорошо укрепленный зáмок, Troja и Harnisk trôja — железный нагрудный доспех». В подтверждение этой рудбековской этимологии можно заметить, что triggus было готской формой слова tro, true (treu) — отсюда синонимия Traeggia и Troja, — и что tröja (датск. trøje, древненордич. treya) употребляется в Швеции и сегодня в значении *куртка* или *фуфайка*. Да и в древненемецком имеются слова troye, treie; используется латинское выражение: troyam sive diploydem[51] (*Chronicon Holzatiae*, 26), и даже есть слово traye, troge и tröge в значении *куртки* или *нагрудного доспеха*. К тому же это слово во всех своих древненемецких формах принимает еще и третье значение: *танец* или

---

[49] В конце XX в. Морская арктическая комплексная экспедиция (МАКЭ) Петра Боярского обнаружила в Российской Арктике лабиринты еще дальше к востоку — на Новой Земле. — *Примеч. ред.*

[50] *Atland eller Manheim. Atlantica sive Manheim vera Japheti posterorum sedes ac patria.* — Upsala, 1675. — Vol. I. — P. 809.

[51] «Трою или диплоид» (лат.). Диплоид (от греч. «двойной») — ниспадающая часть хитона, создающая двойной слой ткани. — *Примеч. ред.*

хоровод. Наш певец сельских танцев и игр Нейдхарт фон Рейенталь употреблял это слово в начале XIII в. в значении *танец* как trei, а желая назвать *куртку*, он писал treie, например:

Lanze eine treien treit
diu ist von barkâne[52],
grüene alsô der klê[53].

Однако в других рукописях это слово варьирует между troie, troye и traye, отчего Мориц Гаупт счел его романским, хотя и не смог объяснить это этимологически, просто потому, что traia в похожем смысле встречается в романе «Ferabras»[54]. На самом же деле, как доказывают эти разнообразные формы и значения, а также их употребление почти во всех древних северноевропейских языках, речь идет скорее всего о древнегерманском слове, которым ещё и сегодня в Восточной Фрисландии (Tröje, — почти так же, как в Швеции и Дании) называют вязаную мужскую куртку; ее носят, как блузон[55], и даже в языке немецких матросов сохранилось слово Troyer, означающее синюю шерстяную матросскую робу. К этому добавим, что и рыцарские вязаные куртки с толстой подкладкой и нашитыми стальными полосками или кольцами имели то же название (Ketentroie), и Нейдхарт иронизирует по поводу столь надежно защищенного героя: «sehzig klâfter îsenin — ligent in der troien sîn[56]». Поэтому Мюлленхоф предполагает, что прозвище Луитпольда Баварского — Тройе — происходит не от названия места, как у Хагена фон Тройе, у старофранцузского поэта Кретьена де Труа, у летописца Жана де Труа и у художника Франсуа де Труа, а просто от нагрудного доспеха (Troie)[57]. Такое объяснение, впрочем, кажется несколько натянутым, поскольку такие имена, как Троян, Тройер, Тройя, распространены и сегодня — вспомните итальянского историка Карло Тройя (Troya) и берлинского поэта и юмориста Иоганна Трояна (Trojan), рожденного в Данциге. В немецких общинах Фриули, где так же, как в Краине и Каринтии, имя Тройер (Trojer) встречается довольно часто, находят столь же неожиданное объяснение тому, откуда оно взялось: оно,

---

[52] Фланель?

[53] Neidhart von Reuenthal. Herausg. von Moritz Haupt. — Leipzig, 1858. — S. 36 («Ланце танцует в куртке из фланели, зеленой, словно клевер»).

[54] Там же. — S. 139. — Вильгельм IV Фиерабрас (от франц. Fier à bras, итал. Fiera Brachia — «железная рука»), граф, сподвижник Гуго Капета (X в.); герой ряда приключений и французского стихотворного романа XII в. Существовал также провансальский «Роман о Фиерабрасе» (XIII в.). — *Примеч. пер.*

[55] Ср. Troie в «Словаре средненижненемецкого языка» Шиллера и Люббена, т. IV.

[56] «Шесть десятков железяк в куртку вшиты так и сяк» (ср.-в.-н.) — *Примеч. пер.*

[57] Karl Müllenhoff. *Zeugnisse und Excurse zur deutschen Heldensage* // Zeitschrift für deutsches Altertum. — Bd. XII. — Berlin, 1865. — S. 356.

мол, происходит от людей, живших рядом с *трогом* (Troge), деревенским колодцем, хотя еще Стефан Византийский (VI в.) сообщал, что все население Норика, занимавшееся горным делом, именовалось *трои* (Troi).

Если мы теперь зададимся вопросом, что общего между понятиями, заключенными в германском слове Troie, означающем *крепость*, *куртку* и *танец*, то получится (если считать, что это один и тот же корень) не что иное, как *охранение*, *обвертывание* и *обведение*. Тот же смысл еще Клаузен находил в латинских словах Troja (в ludus Trojae, *троянская игра*), trua и trulla (*ковш* и *сковородка*), и даже в слове troia в значении *свиноматка* (итал. troja, франц. truie), причем в последнем случае он исходил из понятия *вертеться*, имея в виду, что животное корчится в родовых муках[58]. А поскольку корень tro, troi, tru в германском, кельтском, латинском и греческом языках приобрел значение *верчения, вращения, кружения*, да и в древненемецком Troi, Troyer означают *танец*, то, приняв во внимание планировку и использование *троянских замков*, вполне можно представить себе, что англо-скандинавские выражения Troytown и Trojeborg можно перевести как *Круглый за́мок*, *За́мок танца* и, может быть, *Путаный за́мок*, так как понятие *верчения* (др.-нем. drajan, готск. thrajan, кельтск. troian, ср.-англ. throwen, сравните новоангл. throe, *кружить*) легко переходит в такие понятия, как *запутывание*, *опутывание* и *заблуждение*, если не *заколдовывание*. Отождествление Тройеборга с Треллеборгом или Тролльборгом в скандинавском языке тоже указывает на подобное понимание этого слова; ибо немецкое слово drillen (*буравить*) первоначально означало *вертеть*, gedrollen — *круглый*, а английское troll — *катиться* или *кружиться*, в шведском же вновь в переносном смысле: *колдовать*.

Впрочем, предоставим языковедам решать, является ли «прочное и надежное укрепление» главным значением слова troje, как то утверждает Рудбек, наряду с *курткой* и *за́мком*, так же как мы обозначаем словом *брустве́р* (Brustwehr) и нагрудный доспех, и укрепление. При этом следует учитывать, что Рудбек в вышеприведенном месте говорит не о сооружениях, условно именуемых *троянскими за́мками*, а о за́мках как таковых, потому что слово Trojin для него означает только это. Добавив к этому еще двойное значение слов tro и triggus, *верный* и *надежный*, получим, что слова Troja и Traeggia вполне сравнимы с понятиями Veste и Burg, *укрепление* и *за́мок* (последнее связано с корнем bergen, *прятать, укрывать*). Если это так, то нельзя исключать, что все эти выражения (а также сканд. tro, англ. true, *верный*, др.-прусс. druwis, *вера*, литовск. drûtas, *сильный*, и т.п.), как указывается

---

[58] Rudolf Heinrich Klausen. *Aeneas und die Penaten*. — Hamburg und Gotha, 1840. — S. 827 ff. В греческом языке слова, начинающиеся на tro и сходные по смыслу, встречаются еще чаще; для примера достаточно привести trochos (круг, конная дорожка, кругооборот, колесо, стена вокруг чего-либо, змеиные кольца), trochmalos (каменная ограда полей), troullos (круглый купол), Trophonios — мастер сооружения круглых в плане строений.

в журнале г-на Адальберта Куна (т. VII)[59], восходят к санскритскому слову dhruva (от dhar держать), означающему *крепкий, надежный, заслуживающий доверия*, вообще нечто прочное. И, поскольку английские названия лабиринтообразных фигур (Troytowns или walls of Troy) то и дело возводятся к гомеровской Трое, то весьма желательно было бы провести историческое исследование о возрасте этого германо-скандинавского слова применительно к каменным лабиринтам, раз уж нам по целому ряду причин пришлось вернуться к рудбековской точке зрения, что и вся легенда о Трое, а тем самым и имя города, в противоположность до сих пор бытовавшему мнению, действительно были принесены германскими племенами, пришедшими через Фракию в Малую Азию и там поселившимися[60], и что легенда о Троянской войне богов берет свое начало от северного понятия и мифа о *троянских зáмках*, распространенных во всей Северной Европе, о чем в книге «Туисколанд» (с. 454 и далее) уже говорилось. Ибо *троянские зáмки* Севера, очевидно, были связаны с культом природы, по своему содержанию весьма схожим с греческим сказанием о Трое.

---

[59] Речь идет об издававшемся в Берлине лингвистом и фольклористом Адальбертом Куном «Журнале сравнительного языкознания индогерманских языков» («*Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*»). Седьмой том вышел в 1858 г. Указанная этимология приводится на с. 62. — *Примеч. ред.*

[60] Разумеется, в свете современной исторической хронологии формирования индоевропейских языков тут следует говорить не о германских, а о протогерманских этнических группах, поскольку время такого гипотетического переселения с Севера на Юг отодвигается в ту эпоху, когда предки германцев, славян и балтов еще не разделились (или вообще в праиндоевропейскую эпоху). — *Примеч. ред.*

Глава 2. ВАВИЛОНЫ РОССИИ

Каменные лабиринты, очень похожие на скандинавские, мы находим в северных, населенных ныне финнами и лапландцами провинциях Европейской России, и первым научным исследованием этих памятников мы обязаны знаменитому естествоиспытателю Эрнсту фон Бэру, открывшему[61] их уже во время своего первого путешествия на Новую Землю (1837). Когда этот ученый, заинтересованный и сведущий как в естествознании, так и в археологии, предпринял на следующее лето небольшое исследовательское путешествие по Финскому заливу, и ему пришлось из-за штиля высадиться на маленьком и совершенно необитаемом острове Вир (Wier)[62] в восьми верстах от Хохланда, он заметил на покрытой галькой, но в остальном совершенно голой земле острова выложенный из камней контур лабиринта или, точнее, слегка усложненной спирали. Ее легко можно было бы не заметить, потому что почва этого маленького острова вся покрыта камнями, похожими на те, из которых выложена спираль, такими круглыми, будто они обточены на токарном станке. Они лежат, ничем не скрепленные, подобно сложенным горкой ядрам в арсенале, на северном берегу острова, образующем три явно выраженные террасы. Часто камни имеют форму яйца, и далее к югу их покрывает скудная трава.

Изображенная здесь фигура из камней, внешний круг которой имеет всего лишь около шести локтей в диаметре, выложена из камней диаметром до восьми, максимум десяти дюймов, поэтому она не только не выглядит впечатляющей, но вообще почти незаметна, и если бы остров был населен, то Бэр, конечно, принял бы ее за детскую забаву, поскольку дети в России отличаются «наследственной» тягой к выкладыванию лабиринтов подобного рода или сооружению их из песка;

---

[61] Карл Эрнст фон Бэр (Карл Максимович Бэр, 1792—1876) — академик Санкт-Петербургской академии наук. Разумеется, речь идет об открытии этих памятников для европейской науки: самим финнам, саамам и русским поморам лабиринты Севера были давно знакомы. Первые записи народных легенд о сооружении лабиринтов в русских источниках относятся к концу XVI в. — *Примеч. ред.*

[62] Никому из последующих исследователей не удалось вновь обнаружить этот лабиринт и установить его точное местонахождение. Возможно, имеется в виду эстонский остров Виирелайд. — *Примеч. ред.*

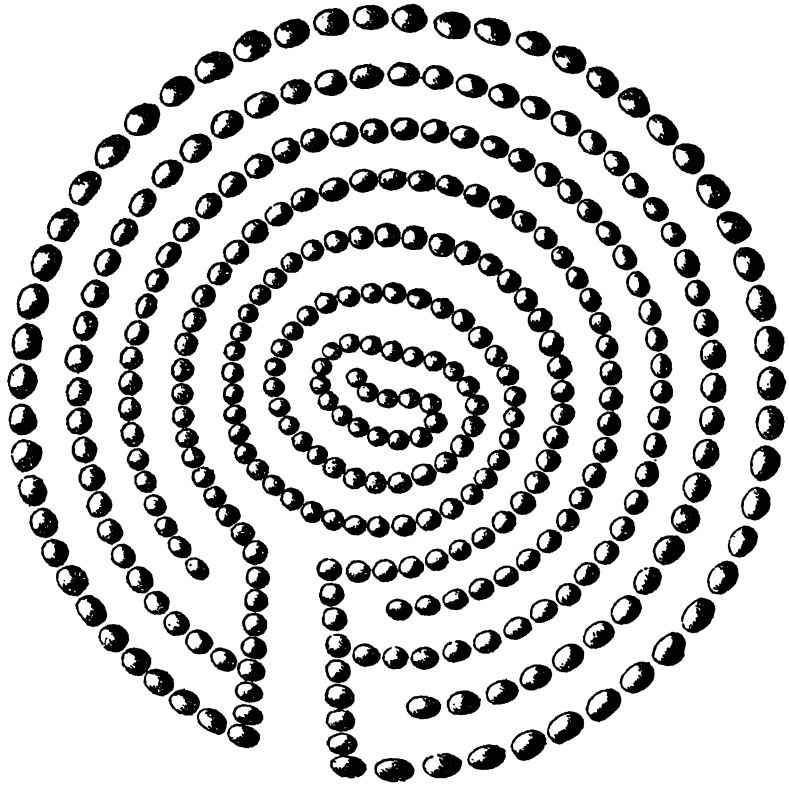


Рис. 2. Каменная фигура на острове Вир (по рисунку К.Э. фон Бэра в Bulletin de l'Académie impériale de sciences de St. Pétersbourg, 1844)

или за развлечение моряков, волею судьбы занесенных на этот остров, ради препровождения времени. И он, наверное, не стал бы уделять ей внимания, если бы не вспомнил, что видел три подобных лабиринта, выложенных из камней побольше в круги опять-таки большего диаметра во время своей прошлой поездки в Русскую Лапландию, и если бы не обнаружил на этом пустынном острове еще и другие следы человеческого труда, требующие усердия гораздо большего нежели сооружение лабиринта. Это были конусообразные кучи камней, расположенные в виде двух повторяющих друг друга дуг и местами достигающие в высоту человеческого роста; поднять туда камни без деревянных лесов — материала для которых на этом острове нет — вещь невозможная. Эти конусы уж во всяком случае не могли быть сложены руками детей.

Один из тех лабиринтов, которые Бэр тогда обнаружил в Лапландии, находился неподалеку от маленькой необитаемой бухты Виловата и был по размеру не больше такового на острове Вир (рис. 2); выложен он был на голой земле из небольших осколков скалы с острыми краями. В этой бухте он тоже сошел на берег из-за штиля, и ему бросилось в глаза, что сие маленькое произведение искусства не носит никаких

следов ущерба; ибо, хотя тогда в эту бухту одновременно вошли еще одиннадцать русских кораблей, чтобы дождаться лучшего ветра, и все, кто мог, отправились гулять по берегу, тем не менее никому и в голову не пришло разрушить этот рисунок. Два других лабиринта, гораздо большего размера, Бэр нашел рядом с селом Поной[63] на берегу реки того же имени, приблизительно в двенадцати верстах от ее устья, на отмели в долине реки; их диаметр достигал двенадцати — пятнадцати локтей. Кроме того, камни, выложенные на поросшей травой почве, особенно в одном из этих лабиринтов, были весьма тяжелы, и это наводило на мысль, что «эта постройка требовала объединенных усилий многих сильных мужчин и немалого усердия». Эти лабиринты казались довольно древними, ибо тяжелые каменные блоки глубоко ушли в землю; отсюда нельзя было не заключить, что солидный возраст имеет и показанный на рисунке лабиринт острова Вир, потому что его камни поросли лишайником, который во многих местах спускался на окружающую сооружение гальку.

Напрашивался вывод, что эти сооружения имеют не только внушительный возраст, но и историческое значение; однако все, что Бэр смог узнать от священника села Поной, заключалось в том, что эти лабиринты очень-очень древние; ибо никто больше не знал, кто их соорудил и с какой целью. Один житель Кеми[64] позже сообщил ему, что такие постройки в России называют *вавилонами*; но это было и все, что ему удалось выяснить, до тех пор, пока он несколько лет спустя почти случайно не нашел подтверждение своим предположениям о древности этих каменных фигур, после чего он 14 января 1842 г. сделал в Петербургской академии предварительный доклад[65] об этих лабиринтах, из которого мы извлекли как эти сведения, так и рисунок. Когда же ему представилась возможность ознакомиться с длительными переговорами между Россией и Королевством Дании и Норвегии в XVI—XVII вв. о претензиях обеих сторон на владение Лапландией, он нашел у Карамзина, знаменитейшего русского историка, успевшего изучить многие документы того времени, сообщение о постройке такого *вавилона*, в котором говорилось следующее.

«Когда в 1592 году русские послы прибыли на Кольский полуостров для установления границ и не встретили там норвежских посланников, они осведомились у местных жителей о преданиях древности и якобы получили сведения, которые свидетельствовали в пользу притязаний России. Среди карелов жил во времена оны знаменитый правитель по имени Валит или Варент, бывший вассалом Великого Новгорода, муж невероятной силы и отваги, пошедший войной на Лапландию, чтобы завоевать Мурманскую землю (Норманнский берег). Лапландцы искали помощи у норвежцев; однако Валит разбил и норвежцев при Погосте, т.е. на берегу Варангер-фьорда, где ради памяти вечной и установил огромный камень более

---

[63] В восточной части Кольского полуострова. — *Примеч. ред.*

[64] На западном берегу Белого моря. — *Примеч. ред.*

[65] Напечатано в: Bulletin historico-philologique. — Vol. I. — St. Pétersbourg, 1844. — P. 70—79.

сажени высотой (6—7 футов), возведя вокруг оного двенадцатирядную стену и назвав ее Вавилоном. Камень сей и ныне называют Камнем Валита. Точно такое же каменное сооружение находилось на месте позднейшего Кольского Острога. Кроме того, в Лапландии известны Бухта Валита и Крепость Валита посреди некоего острова или утеса, на котором храбрый карельский воин имел обыкновение отдыхать. Побежденные норвежцы уступили Валиту, носившему в христианском крещении имя Василий и погребенному в Кексгольме, Лапландию вплоть до реки Ингер, и с того времени лапландцы платили дань Новгороду».

Норвежцы в противовес этому легендарному российскому завоевателю ссылались на Саксона Грамматика и «Космографию» Мюнстера. «Доказательства, приводимые обеими сторонами, были не очень убедительны», — пишет Карамзин, давая понять, что здесь легенды противопоставляются легендам. Бэр же убедился, что в одном старинном описании государства Российского спорная территория между Россией и Норвегий названа «Валитовым Городищем», о котором, впрочем (поскольку gorod, или horod в славянских языках изначально означает обнесенное оградой место, далее огород, крепостную стену и саму крепость), нельзя сказать с уверенностью, идет ли речь о развалинах, о неком каменном памятнике или всего лишь о вале из камней, который тем не менее связывает имя Валита с этой землей, так же как Валитова Губа у входа в Варангер-фьорд. Если же древнее предание называет его то Валитом, то Варентом, то первое имя, считает Бэр, означает по-фински «князь», а второе означает «варяг», т.е. норманн; потому что их имя носит, как можно полагать, не только Варангер-фьорд, но и все мурманское побережье вплоть до Белого моря.

Это исследование интересует нас главным образом потому, что оно позволяет проследить принятое ныне в России название *вавилон* применительно к *троянским зáмкам* вплоть до 1592 года на основе исторического документа. Бэр надеялся, что сможет проследить и имя этого Валита, исходя из названия того узкого каменистого побережья, где стоял *вавилон* с его «двенадцатирядной стеной», т.е. (добавляет Бэр) двенадцатью каменными кругами, окружавшими центральный камень и, по всей видимости, еще при закладке заложенными не в виде замкнутых окружностей, а в виде спиралей лабиринта. Этот участок побережья называется «Mortens Naes» (т.е. Мартынов Нос), и это напомнило Бэру о лапландском князе Мартине, который, согласно «Норвежской истории» Торфеуса, в 1313 г. явился в Дронтхейм к королю Хакону VII, поклялся ему в верности и передал давно не плативщуюся дань, пообещав предоставлять ее и в дальнейшем. Однако три года спустя русские вновь вторглись в Хельгеланн, обещанная дань так и не была выплачена, и норвежцы послали против вторгшихся карелов полководца Аугмунда Юнгеданца с большим войском, который, однако, вернулся несолоно хлебавши, и, возможно, легенда о возведении *вавилона* с двенадцатью стенами имеет в виду именно победу над ним, каковую легенду в таком случае придется отнести к XIV веку, когда карелы в большинстве своем еще были язычниками. Действительно, в 1346 г. Святейший Престол, прислушавшись к жалобам норвежцев, призвал буквально к крестовому

походу против язычников-карелов и «неправоверных» русских, однако поход этот в 1348 г. закончился печально, вследствие чего новгородцы при заключении мира вытребовали себе не только неоспоримое право владеть Невой, но и укрепили свою власть в Лапландии.

Если же теперь этот столь коварный и позже действительно ставший союзником русских лапландский князь Мартин и есть тот Валит, которому приписывают возведение *вавилона* близ Варангер-фьорда, — а в подтверждение такого вывода мы можем указать, что и Бэр тоже пришел к нему, не зная, что финский языковед и историк Шёгрен высказал это предположение задолго до него, — то нам придется признать, что в руках у нас нет ничего кроме легенды, подтверждающей лишь, что тот *троянский за́мок* был возведен почти 600 лет назад. Судя по описаниям, сделанным еще Кейльгаузом в отчете о путешествии в Финскую Марку, т.е. Финляндию (1827—1828), а в недавнее время (1871) Й.А. Фризом, памятник включал в себя высокий менгир, окруженный двенадцатью каменными кругами, внешний из которых имел диаметр около двенадцати локтей. Если учесть, что Бэру в свое время были известны примеры лишь финских, лапландских и эстляндских каменных сооружений подобного рода, со скандинавскими же или какими-либо еще иными он знаком не был, то вполне естественно, что он был склонен приписывать им финно-угорское происхождение.

В новейшее время исследованиями лабиринтов занимался д-р Й.Р. Аспелин (J.R. Aspelin) в Гельсингфорсе, главным образом у себя на родине, где их сохранилось немалое количество. Ниже я приведу выдержку из его письма от 10 ноября 1877 г. к профессору Вирхову как председателю берлинского «Общества по изучению антропологии, этнографии и древней истории», напечатанного в журнале этого общества[66], опустив лишь уже известные нам общие сведения. Он начинает с того, что эти лабиринтообразные каменные фигуры, имеющие в диаметре 6, 10, 12, 15 и 19—20 локтей, встречаются на западном и южном побережье Финляндии довольно часто, и что, судя по таким признакам, как широкое распространение, тщательное исполнение и врастание глубоко в землю этих покрытых мхом и лишайником камней, по крайней мере некоторые из них можно считать реликтами достаточно древних времен, однако о назначении и происхождении их до сих пор никаких сведений нет. Заявлениям рыбаков, во многих местах считавших их детскими забавами, он, как и Бэр, не придает никакого значения. О распространении таковых и их народных названиях он сообщает следующее:

---

[66] Zeitschrift für Ethnologie, Bd. IX. 1877. Раздел 2 (Отчеты и сообщения), с. 439—442. — Оригинал отчета Аспелина в Finska Fornminnens förenubgebs Titskrift, Helsingfors 1877, был мне, к сожалению, недоступен. В большом сборнике рисунков Аспелина к финским древностям (Antiquités du Nord Finno-Ougrien avec traduction française par G. Biaudet. Helsingfors 1877—1884) был предусмотрен и рассказ об этих древностях, предположительно, в шестой части, но эта часть так и не вышла.

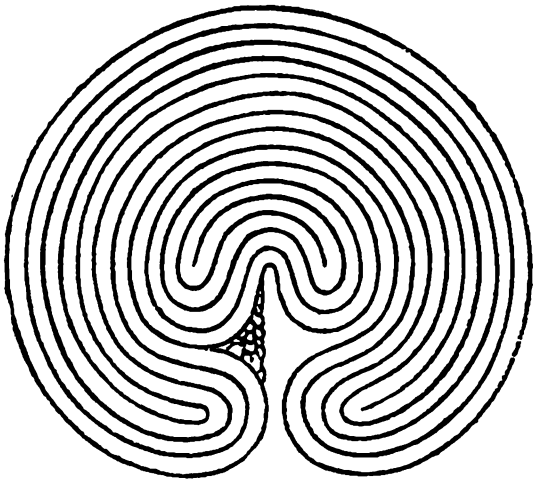


Рис. 3

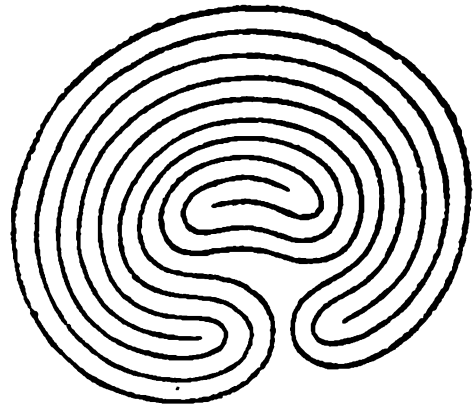


Рис. 4

Лабиринты на одном острове близ Борго (опубл. в: «Zeitschrift für Ethnologie», 1877)

«В церковных приходах Кеми[67] и Йио, недалеко от Торнио, эти каменные фигуры называют Jatulintarha (*великанье подворье*), от Йио до Старого Карлебю — Pietar-inleikki (*игра св. Петра*). Шведские крестьяне между Старым Карлебю и Або называют их Jungfrudans (*танец дев*). Между Христианией и Або они называются Nunnantarha (*подворье монахинь*), на шведском архипелаге в районе Або и на Аландских островах — Trojenborg (*троянский за́мок*) и Rundborg (*круглый замок*), в самой Швеции, начиная от Гельсингфорса, — снова Jungfrudans, а также "Разрушение Иерусалима", "город Ниневия", "Иерихон" и т.д. Восточнее, вплоть до Выборга, обнаруживаются названия Jätinkatu (*великанья дорога*), Kivitarha (*каменное подворье*) и "Лиссабон"... Молодой русский исследователь, г-н Кельсиев[68] из Москвы, путешествовавший этим летом (1877) по Русской Лапландии, нашел три лабиринта на одном острове недалеко от Соловецкого монастыря на Белом море, и еще два или три на северной (мурманской) оконечности Кольского полуострова».

Д-р Аспелин приводит в своем отчете несколько рисунков (рис. 3, 4) таких финских лабиринтов, которые мы воспроизводим здесь; два из них находятся на острове недалеко от города Борго (видимо, Borgå на побережье Финского залива?). Видно, что они, как и скандинавские, вычерчены довольно просто, оставляя по большей части выбор лишь между двумя ходами, из которых один быстрее, другой же — после долгих блужданий приводят к центральному пункту, если вообще не

---

[67] В данном случае это не поморская Кемь на Белом море, а город Кеми (саамск. Giepma) в Северной Финляндии. — *Примеч. ред.*

[68] Александр Иванович Кельсиев (? — 1885), русский историк и этнограф. — *Примеч. ред.*

окончатся тупиком или просто выведут обратно, наружу. В одном из них (рис. 3) ложный ход завален камнями. О том, какие мнения бытуют в народе относительно значения этих сооружений, Аспелин сообщает следующее:

«Среди крестьян распространено мнение, что эти лабиринты были когда-то площадками для игр. Какая-нибудь девушка становилась в центре, а молодые парни должны были, блуждая по кругам, дойти до нее. Следует отметить, что некоторые лабиринты имеют один центр, другие же два, а в некоторых его вообще нет, так что, пройдя все ходы, человек опять выходил наружу. Поскольку они встречаются только в шхерах и на побережье, и лишь очень редко рядом с обжитыми местами, можно предположить, что они имеют какую-то связь с мореходством. Вход, по крайней мере, у одного из тех, которые я видел, ориентирован на север».

Мы уже убедились, что эти сведения относительно предпочтительного расположения скандинавских *троянских зáмков* неверны. Хотя и там большинство их расположено на берегу или на островах, очень многие находятся на значительном удалении от моря, в глубине суши. Однако не исключено, что они связаны с какими-то верованиями мореходов, и позже мы приведем некоторые факты, свидетельствующие в пользу этого; и то, что в России они чаще всего встречаются на берегу, позволяет предположить, что их выкладывали там иностранные моряки, например норманны. Если же д-р Аспелин прав, говоря, что эти *вавилоны* следует считать реликтами эпохи бронзы, — и мы тоже пришли к этому выводу, хотя и по иным причинам, — то предпочтительное расположение их на берегу легко объяснить условиями жизни; ибо тогда земледелие в этих северных краях было наверняка еще менее развито, чем сейчас; обитатели этих мест кормились главным образом рыболовством и мореходством, поэтому селились на берегах. В обоснование своего предположения относительно принадлежности этих сооружений к эпохе бронзы д-р Аспелин говорит следующее:

«Названия *великанье подворье*, *великанья дорога*, *подворье монахинь* доказывают, что лабиринты были известны у нас по крайней мере в католическое время. И все же я предполагаю, что они гораздо старше. В научном исследовании никакая развитая форма не может считаться случайной. Если мы обратимся к археологическим материалам, чтобы выяснить происхождение этих красивых, состоящих то из одних спиралей, то из извилистых, но не соприкасающихся друг с другом линий, характеризующих эти каменные фигуры, то нам волей-неволей придется признать за североевропейцами эпохи бронзы отменный вкус. Впрочем, среди всех произведений, характеризующих эту культуру, совершенные формы лабиринта отсутствуют; однако мы встречаем спирали, обладающие большим сходством с планами лабиринтов, а также такое взаиморасположение линий, которое совпадает с некоторыми из наших лабиринтов настолько, что отрицать их родство представляется нам весьма затруднительным. Подобная родственная фигура, "очковая" фибула, была опубликована Монтелиусом в его Antiquités Suédoises, рис. 224. (Ср. рис. 5 в нашей книге.) На основе этих наблюдений я могу высказать мнение, что лабиринты, по всей веро-

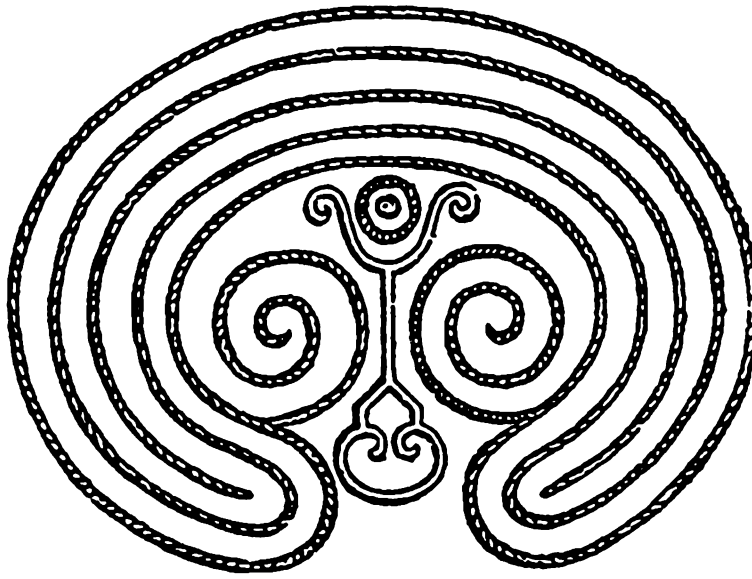


Рис. 5. «Очковая» фибула (по «Zeitschrift für Ethnologie», 1877)

ятности, берут свое начало во второй половине эпохи бронзы. Если это мое мнение подтвердится, то эти каменные фигуры могут стать для нас богатейшим источником сведений о распространении эпохи бронзы в Финляндии и прилегающих землях, где нам до сих пор приходилось полагаться лишь на случайные находки отдельных предметов. Двенадцать известных нам до сих пор (1877) предметов эпохи бронзы были собраны на побережье между Васой и Выборгом. То, что эта культура могла достичь и региона Белого моря, доказывает находка на реке Кама. Там, неподалеку от устья Обвы[69], были найдены бронзовый наконечник копья скандинавской формы и железный кинжал, украшенный головами животных, форма которого указывает на его принадлежность к урало-алтайской культуре бронзового века. Эта находка представляется мне первым и древнейшим доказательством того, что связь между скандинавами и пермяками существовала еще за несколько столетий до Рождества Христова, когда эпоха бронзы в Скандинавии еще не закончилась, а железо в районе Камы вошло в обиход лишь недавно».

К таким же выводам, как д-р Аспелин, в отношении возраста русских *вавилонов* пришел другой наблюдатель, г-н Елисеев, уделивший *вавилонам* во время своего путешествия по северным провинциям России (1883) особое внимание и сообщивший об этом в «Ведомостях Русского географического общества». Поскольку это сообщение вышло на русском языке, мое знакомство с ним, к

[69] Это, строго говоря, не Беломорье, а сопредельный регион. Обва — река в Пермском крае, приток Камы. — *Примеч. ред.*

сожалению, ограничивается лишь выдержками из него, напечатанными в газете «Vossischen Zeitung»[70], и мне остается лишь надеяться, что самое основное там передано верно[71]. Согласно последней публикации, Елисеев убедился, что *вавилоны* на берегах Ледовитого океана и Белого моря гораздо многочисленнее, чем в Финляндии, где Аспелину удалось найти их по берегам Финского и Ботнического заливов около дюжины. На мурманском побережье, а также по берегам и на островах Белого моря их, судя по указанным выдержкам, гораздо больше, и самыми удобными для посещения местами, где можно увидеть *вавилоны*, Елисеев считает Заяцкие острова в Онежской бухте Белого моря. Монахи, живущие на этих островах, приписывают создание этих каменных фигур спутникам Петра Великого, поводом к чему послужило, по всей видимости, вышеупомянутое финское название Pietar-inleikki (*игра св. Петра*), которое, однако, восходит скорее всего к нордическому богу Тору, замененному при записи устных нордических обычаев и саг по большей части св. Петром, так что мы можем сделать вывод, что первоначально это была *игра Тора*. Местные обитатели опять-таки приписывают создание лабиринтов монахам, живущим посреди этого никогда не замерзающего моря, однако те ничего об этом не знают. Лапландцы считают лабиринты либо местами поклонения богам, служившими для установки идолов, либо же творениями добрых или злых духов. Во всяком случае их почитали как священные места (piassum), которыми Лапландия вообще богата. У самоедов и других народов *вавилоны* тоже считаются святынями. В то же время на мурманском побережье лапландские мореходы часто разбирали их, используя камни для сооружения очагов. Как удалось узнать Елисееву, они встречаются и на берегах Мезенской губы (Мезенского залива); восточную границу их распространения ему установить не удалось, и он сообщает лишь, что из Сибири никаких сведений о *вавилонах* до сих пор не поступало.

Гораздо большую ценность могли бы иметь сведения об их устройстве (если в оригинальном труде Елисеева они описаны подробнее, нежели в выдержках). В последних же говорится, что самый большой диаметр северных *вавилонов* не превышает нескольких саженей (1 сажень = 2 метра) и что устье входа у финских и шведских сооружений тоже обычно ярко выраженное, всегда направлено на юг. Иногда, впрочем, это устье бывает закрыто снаружи, и попасть в него

---

[70] За 3 января 1884 г.

[71] О том национальном тщеславии, которое столь мешает международному научному общению, заставляя ученых восточных государств (России, Финляндии, Швеции, Венгрии, Болгарии, Сербии, Богемии и т.д.) публиковать научные труды на языке своей страны, закрывая тем самым доступ к этим работам для западных коллег, говорилось уже столько раз, что я в этой связи могу лишь указать на необходимость изучать шведский, финский и русский, если вы захотите ознакомиться с оригинальными работами о восточных *троянских замках*. Раньше ученые в этом отношении вели себя разумнее.

можно, лишь пройдя запутанные ходы, однако «от устья часто идет прямой путь к центру всего сооружения, в котором находится сложенная из каменных плит скамья или гробница, в большинстве случаев обветшалая. Видимо, ни центральное место, ни весь *вавилон* не содержали никаких спрятанных предметов, во всяком случае, г-ну Елисееву не удалось обнаружить там никаких предметов». Две последние фразы плохо согласуются одна с другой; потому что возникает вопрос, каким образом наблюдатель пришел к выводу о том, что центральное сооружение — это гробница, если он ни разу не обнаружил там каких-либо предметов? Поскольку ни в одном из финских или скандинавских *троянских замков* никогда не было обнаружено следов захоронения, то мы не станем придавать этим сведениям никакого значения, предположив, что эти сооружения были спутаны с дольменами, окруженными кругами из больших камней, так называемыми кромлехами, и кругов этих иногда тоже бывает два или даже три. Хотя Елисеев отмечает, что камни *вавилонов* обычно не превышают 0,25 м в диаметре, он тем не менее, видимо, относит их к тому же классу мегалитических памятников, что и дольмены, и кромлехи.

Похоже даже, что он склонен считать их древнее эпохи бронзы; ибо, по его мнению, «узоры *вавилонов* обнаруживаются в гораздо более поздние периоды культуры в качестве изображений на бронзе у финно-уральских племен», и что «*вавилоны*, распространение которых ограничивается сравнительно узкой (?) областью, могут принадлежать одной определенной группе племен, и, возможно, со временем, во взаимосвязи с бронзами урало-алтайцев, помогут нам получить представление о духовной жизни этих племен». В извилистой кривой линии г-н Елисеев усматривает «символизацию бесконечности мира, находя в ней аналогию с образом злого начала у зендских племен — змеем, окружающим весь мир».

Критиковать эти взгляды было бы напрасным трудом, потому что мы не знаем, сколько в них от фантазии неизвестного составителя выдержек; лишь по поводу уверенности автора в том, что эти памятники ограничены сравнительно узкой областью и что по причине их частой встречаемости в Лапландии они должны принадлежать урало-алтайским народам, мы немедленно сделаем несколько замечаний. Нам уже известно, что область *троянских замков* нисколько не узка, а, напротив, скорее очень широка, так что приписывать скандинавские *троянские замки* финнам и лапландцам, якобы побывавшим там в древнейшие времена, было бы по меньшей мере чересчур смело, если вспомнить об английских *троянских замках* и о тех, следы которых мы находим по всей Европе вплоть до берегов Средиземного моря и греческих островов. Учитывая такое распространение, можно было бы с большим основанием сделать вывод прямо противоположный, а именно что русские *вавилоны* следует приписать норманнам и варягам, столь часто посещавшим описываемые берега с древних времен.

Чтобы объяснить тот факт, что они встречаются в этих северных русских провинциях в таком большом количестве, я в свое время, следуя несколько иному

ходу мыслей, опубликовал об этом статью в газете «Vossischen Zeitung»[72]. Я задал себе вопрос, не могла ли столь частая встречаемость быть простым следствием местных, благоприятных для их сохранения условий? Речь ведь идет о странах, где земледелие распространено мало и где поверхность почвы в результате деятельности дождевых червей тоже очень мало меняется. Во всех странах с развитым земледелием и от него зависящих такие сооружения исчезли бы более или менее скоро после того, как утратили свое значение в глазах населения и перестали обновляться. На чистом песке или песчаном берегу их бы занесло песком, на поросшей травой почве они — опять-таки в результате деятельности дождевых червей, — заросли бы за несколько лет. Из исследований Дарвина нам известно, что в Англии все небольшие предметы на поверхности медленно, но верно погружаются все глубже, потому что их окутывают и укрывают экскременты дождевых червей, поднимающихся из глубины. Камни, куски угля, кости, обломки мергеля и т.д. погружаются равномерным горизонтальным слоем, пока не опустятся на глубину, большую той, с которой черви поднимают землю наверх (от 3 до 6 футов). Все мозаичные полы римских вилл в результате работы дождевых червей, проникавших в щели между плитками, сильно опустились; что же до скорости, с какой совершается эта работа, то Дарвин приводит один пример, в котором на одном поле, за 28 лет до того покрытом мергелем, вырыли канавы. Благодаря этому можно было увидеть, что мергель, включающий обломки камней, образует горизонтальный, ясно различимый слой 12—14 дюймов глубиной[73]. Лишь строения, глубина фундамента которых достигает нескольких футов, сопротивляются этому погружению, но не камни, даже если они обладают значительным весом. Так, мощные блоки, составляющие огромный «храм друидов» Стоунхенджа, хоть и находятся на вершине плоского холма, где атмосферной пыли собирается очень мало, уже глубоко погрузились, равно как и упавшие блоки, расшатанные, вероятно, все той же подземной деятельностью. Отсюда ясно, что *троянские замки*, сложенные из камней величиной от кулака до человеческой головы, в теплых и влажных странах исчезли бы с поверхности земли очень скоро, и даже если бы они, погружаясь, сохранили свое искусственное расположение, вряд ли кто-нибудь, предпринявший в этом месте раскопки, легко сумел бы распознать его. Только на скалистой поверхности или на плотной, песчаной, поросшей лишайником почве, свободной от дождевых червей и защищенной от засыпания песком, у них есть возможность сохраняться неопределенно долгое время, а таковы как раз и могли быть условия, которые мы обнаруживаем на упомянутых русских берегах очень часто и к тому же в сочетании с малораспространенным земледелием.

---

[72] Воскресное приложение № 31 (август 1891 г.).

[73] См.: *Ч. Дарвин.* Образование пахотной земли в результате деятельности дождевых червей (Darwin. *Die Bildung der Ackererde durch die Thätigkeit der Würmer*. Stuttgart, 1882. S. 77).

Прежде чем закончить главу о русских *вавилонах*, обратимся еще к одному обстоятельству, а именно к их названию, которое, очевидно, изменилось там из общераспространенного Babylon в Wawylon. Елисеев указывает в качестве объяснения, что в России все запутанные узоры называют «бабилонами» или «вавилонами»; однако напрашивается предположение, что это обозначение как раз и восходит к каменным *вавилонам*, а не наоборот. Какой-нибудь языковед, вероятно, мог бы дать справку о возрасте этих наименований, связанных, разумеется, с такими понятиями, как вавилонское столпотворение и смешение языков. В качестве параллельного примера укажу, что в шведской статье д-ра Хофберга[74] о вязаных куртках, именуемых tröja и bordatröja, я, кажется, видел упоминание о том, что их украшали особой вязкой из переплетенных узоров.

Когда я впервые встретил название «вавилон», которое в отчете Аспелина не упоминается, т.е. в Финляндии оно очевидно не употребительно, зато широко распространено в Лапландии, то мне сперва показалось, что здесь какое-то недоразумение или ошибка; ибо в Финляндии *троянские замки*, как мы убедились выше, любят называть именами городов, прославившихся в результате больших разрушений: Троя, Ниневия, Иерихон, Лиссабон и даже «Разрушение Иерусалима». Я не мог не предположить, что лейтмотивом этого послужила идея гибели, и что обращенные в христианство финские и русские крестьяне, не знавшие о Трое ничего кроме того, что это был какой-то разрушенный город древности, заменяли шведское название «тройенборг», успевшее проникнуть в Финляндию, именем того или иного библейского города, прославленного разрушением (Иерусалим, Ниневия, Вавилон), или Лиссабона, приобретшего известность из-за землетрясения. Однако при дальнейшем исследовании мне пришлось убедиться, что название «вавилон» как обозначение запутанных ходов имеет в русском языке более глубокие корни, поэтому я в одной из следующих глав расскажу о происхождении этих названий подробнее. Так, Э. фон Бэр в одной из своих цитированных выше статей указывает, к примеру, что в Южной России «вавилонами» называют протяженные погреба, возможно, по аналогии с запутанными ходами старых каменоломен и рудников, которые позже (как в Нидермендиге в Айфеле) стали использоваться как погреба. Академик Брандт, кстати, сообщил ему о специально вырытом таком *вавилоне* на Петровском острове, где для прокладки ходов использовались лопаты.

---

[74] Эта статья находится в том же томе Записок шведского Общества по изучению древностей (Schwedischen Altertums-Gesellschaft-Schriften), что и статья Нурстрёма (с. 5).

Глава 3. ВОЛШЕБНЫЕ ГОРЫ БРАНДЕНБУРГА

Уже при первом сообщении об аспелиновских исследованиях финских каменных лабиринтов, сделанном на заседании Берлинского Антропологического общества 17 ноября 1877 г.[75], Вирхов вспомнил о том, что в Бранденбургской марке подобные древности находили и раньше, о чем сообщал профессор Иоганн Христоф Бекман (Beckmann), в то время профессор Франкфуртского университета, в своем «Историческом описании города Хур и марки Бранденбург (Historische Beschreibung der Chur und Mark Brandenburg)»[76], с иллюстрациями. Лабиринты (рис. 6) были расположены поблизости от его академического округа, т.е. далеко от моря, и сохранялись так долго скорее всего благодаря сухому и песчаному подпочвенному слою, где дождевые черви не могли найти себе корма. Бекман сообщает об этом в своем труде, изданном, по-видимому, его сыном или племянником, и основывается он, судя по всему, на собственных наблюдениях, хотя как само описание, так и приложенная к нему иллюстрация оставляют желать много лучшего в отношении точности. Приведем это описание, с его архаичной фразеологией, в слегка сокращенном виде:

«Близ деревни Аренсдорф под Франкфуртом на земле лежали четыре окружия, два из коих в 1713 году уже были едва различимы по причине ухода их в землю, или потому, что были нарушены, два же других вполне различимы, и вид их таков, как здесь показано. Одно имеет в середине один камень, и вокруг него шесть окружий из камней, у другого в середине выложен из камней крест, и вокруг него четыре окружия овальных. Длиною каждое примерно в 21, шириною в 14 футов. Промеж и вблизи сих окружий лежало большое количество камней, как будто там некогда стояла постройка. И окружия сии именуются у местных жителей Jekkendanz (*свистопляска*) или Wunderberg (*волшебная гора*). Образ креста заставляет меня предположить, что перед нами захоронение первых местных христиан...»

---

[75] Zeitschrift für Ethnologie. Раздел 2. Дискуссии. С. 441 и далее.

[76] Изд. проф. Б.Л. Бекмана, Берлин, 1751. Т. I. С. 366. Таб. 4. Рис. VI A и B. (Марка — здесь: округ в Германии. — *Примеч. пер.*)

Рис. 6. Каменные круги близ Аренсдорфа, неподалеку от Франкфурта-на-Одере

Мы прервем это сообщение, чтобы напомнить, что здесь, так же как и в упомянутом исследовании Елисеева, не приводится ни одного доказательства того, что это действительно захоронения. Однако Бекман в своем фундаментальном труде описал столько доисторических захоронений своей марки, что это его обобщение, будто везде, где выложены камни, должно находиться захоронение, выглядит вполне объяснимым. Рисунки же эти, как и многие рисунки того времени, можно рассматривать лишь как весьма условно соответствующие действительности, а самые большие сомнения вызывает крест на втором рисунке. Он мог возникнуть уже в фантазии рисовальщика в связи с той крестообразной структурой, которая отличает и некоторые шведские *троянские замки* (ср. с. 4), однако там она имела целью лишь создание открытого центрального пути, подсказывающего, как следует двигаться далее, или перекрестка, где разделяются пути верный и неверный. С другой стороны, разумеется, нельзя исключить и того, что камни были переложены позднее, чтобы при помощи христианского креста лишить танцы «волшебной горы», которая, видимо, и горой-то никогда не была, их языческого смысла[77]. О языческих танцах на этой волшебной горе далее говорится:

«То, что их именуют Jekkendanz (*свистопляской*), — продолжает Бекман, — может происходить от привычки юношей сего села ходить туда по праздникам и плясать по окружиям, старики же бранили их за эти кривляния, отчего и привычку эту, и все село их стали именовать Свистопляскими». Здесь можно предположить народную этимологию, истолковавшую так древний Etentanz или Jättentanz, т.е. *танец великанов*, так же, как *троянские замки* в Швеции называются Trelleborg (*великаний замок*), а в Финляндии Jungfraudans (*танец дев*) и Jätinkatu (*великанья*

[77] Вряд ли это предположение справедливо. Крестообразный контур, окруженный линией, дублирующей его очертания, встречается и среди безусловно древних памятников Европейского Севера. Близкий аналог каменной выкладке на рис. 6 есть среди наскальных изображений (ориентировочно II тыс. до н.э.) на Канозере, на Кольском полуострове, открытых в 1997 г. — *Примеч. ред.*

дорога). О местах, именуемых Jettenberge, сообщает Гримм, обнаруживший их на Рейне, в Баварии и Гессене и истолковавший их как «великаньи горы»[78]. Кажется, что идея танца как-то связана с этими доисторическими каменными кольцами не только в Германии, но также в Англии и Индии; кромлехи в народе называют Адамовым танцем, считая их окаменевшими свадебными гостями, танцевавшими из озорства в костюме Адама[79]. Ту же идею выражает и Бекман в следующих словах: «Притом нельзя оставить предмет сей, не упомянув еще об одном окружии подобного рода, находящемся в так называемых Волчьих ямах близ деревни Вирхов в Неймарке (округ Драмбург) и именуемом местными жителями Адамовым или Каменным танцем: ибо там несколько сот лет назад некие люди якобы плясали нагишом на Троицу, за что были приговорены к особому наказанию в виде окаменения»[80].

В данном случае речь, очевидно, идет о некоем (ныне также не сохранившемся) круге из камней более крупных, окружавших высокий центральный камень, т.е. об обычном кромлехе; однако столь частое упоминание танца юношей среди лабиринтов в праздник весны может навести на мысль, что корни его следует искать в военном танце (Waffentanz) древних германцев, который, как мы еще увидим, просуществовал очень долго и, по Тациту, исполнялся юношами нагишом, т.е. с обнаженным торсом. Мы убедимся, что и тот, и другой танец связаны между собой очень прочными нитями, однако сейчас мы не будем вдаваться в подробности, так как обратились к ним лишь в связи с выражениями «Адамов танец» и «свистопляска». Ведь и нордическое название «танец дев» тоже тесно с ними связано.

Одно воспоминание о традиционных Праздниках весны, проводившихся на «волшебных горах» марки, сохранилось вплоть до нашего столетия. Здесь находилось последнее в Бранденбурге, постоянно обновлявшееся сооружение такого рода, на «волшебной» или «домовой горе»; последним названием оно обязано, вероятно, многочисленным камням, выступавшим из земли таким образом, что создавалось впечатление, будто там когда-то стоял дом, если воспользоваться уже цитированным выражением Бекмана. Находившийся там *волшебный* или *чудесный* круг был возобновлен в 1609 году тогдашним ректором школы Вахтманом, причем извилистые ходы его вместо камней были разграничены зелеными насаждениями. Как сообщает берлинский исследователь древностей Фридель[81], на второй день Пасхальной недели школьная молодежь поднималась на этот небольшой, расположенный близ города холм, чтобы пройти или, скорее, пропрыгать этот круг. «Кто найдет выход,

---

[78] Deutsche Mythologie (2-е изд.). S. 486.

[79] Zeitschrift für Ethnologie, 1877. Раздел 2, с. 470; «Tuiskoland», с. 76. Много подобных легенд об окаменевших на свадьбе гостях можно найти в кн. Куна и Шварца (Schwartz. *Norddeutsche Sagen*. Leipzig, 1848), с. 502, с примерами из германской и английской мифологии.

[80] Beckmann. Указ. соч., с. 362.

[81] Zeitschrift für Ethnologie, 1877. Дискуссии, с. 470.

не переступая границ и не заблудясь, получит яйцо в награду» (Фридель). Разумеется, легенда, непременно желающая объяснить все, приспособилась и к этому, и А. Кун полвека назад подобрал к волшебному кругу близ Эберсвальде подходящую народную легенду:

«На Домовой горе близ Нойштадта[82] во времена оны стоял старый замок, стены которого еще были целы в недавнем прошлом, однако позже их разобрали на камни для строительства кладбищенской стены. Здесь часто видят белую даму с большой связкой ключей, иногда являющуюся в виде большого пса и бродящую по местности. Ныне вершина Домовой горы полностью сровнена, и там остался лишь так называемый Волшебный круг, нечто вроде вереницы коридоров, разделенных зелеными посадками, извивающийся столь прихотливо, что, если пройти все ходы до конца, окажешься опять на том месте, откуда начал. Раньше дети приходили сюда на Пасху, и тот мальчик, который проходил его быстрее всех, получал в награду пасхальные яички; однако сейчас круг оставлен без внимания, поскольку старого обычая больше не соблюдают. Этот круг, как говорят, сделал один старый пастух, чтобы спасти свою жизнь; ибо ему сказали, что он останется в живых, если создаст такой Волшебный круг, что ему счастливо и удалось. Другие говорят, что пастуха должны были казнить, и он незадолго до казни попросил, чтобы ему дозволили в последний раз взглянуть на чудесный вид долины с Домовой горы. Ему было дозволено, и, поднявшись на гору, он стал ходить по ней, волоча за собой по песку свой посох, и так возник Волшебный круг»[83].

Эти легенды доказывают лишь, что каменные круги возбуждали фантазию местных обывателей с древних времен, а здесь в лучшем случае ценным можно признать лишь указание, что там когда-то было множество камней, которые были использованы для сооружения кладбищенской стены. Возможно, впрочем, что эта школьная традиция, связанная с пасхальными яйцами и кругами, содержит в себе и элементы более древние, и упомянутый обычай хранит воспоминания о них; яйцо служило символом Пасхи у всех индоевропейских народов, оставаясь им и сейчас у персов так же, как и у нас. Рассказывают, что и принцесса Амалия, сестра Фридриха Великого, однажды тоже участвовала в этом празднике эберсвальдской молодежи, и что в 1785 году по ее приказу волшебная гора была обновлена[84]. «Отец немецкой гимнастики» Фридрих Людвиг Ян (Turnvater Jahn), очень интересовавшийся древней традицией ходьбы по предписанным спиралевидным

---

[82] Из-за путаницы, возникавшей в связи с двойным именем города Нойштадт-Эберсвальде, его уже много лет официально называют Эберсвальде.

[83] A. Kuhn. *Märkische Sagen und Märchen.* — Berlin, 1843. — S. 175—176.

[84] История эберсвальдской *волшебной горы* и ее лабиринта изложена более подробно в книге Л.Й. Фишбаха «Описание городов Бранденбургской марки» (L.J. Fischbach. *Statistisch-topographische Städtebeschreibung der Mark Brandenburg.* Berlin und Potsdam, 1786), с. 13, и в книге В. Клосса «Отечественные картины прошлого и настоящего, или История

маршрутам, еще в 1816 году устроил копию этой горы в Хафенгейде под Берлином. С той поры лабиринты, создаваемые из зеленых насаждений, стали называть «гимнастическими площадками». Последователь Яна в Берлине Э. Айзелен, а также Э. Линден в Санкт-Петербурге придали лабиринту подходящую для этого форму, и первый опубликовал о его новом использовании небольшую работу[85]. Позже таким использованием древних лабиринтов заинтересовался германист Г.Ф. Массман и также опубликовал об этом весьма любопытную брошюру с иллюстрациями, посвященную истории оных[86]. Так с древнего волшебного круга в Эберсвальде началось новое гимнастическое движение, причем отрадно то, что оно полностью соблюдает дух этих древних сооружений, из которых развились, по-видимому, и *троянские игры* римской молодежи, и игры всадников на старинных турнирных площадках Средневековья. Можно даже сказать, что начало этому три столетия назад положил ректор эберсвальдской школы Христиан Вахтман, бывший, судя по всему, очень хорошим педагогом; ибо, как пишет Фишман (там же, с. 13), школьники должны были обновлять круг ежегодно, в понедельник перед Вознесением, а потом они проводили в нем соревнования таким образом, что двое учеников шли один направо, другой налево, и выигрывал тот, кто первым заканчивал путь. При этом, вероятно, не могли не возникать некоторые трудности оттого, что мальчики сталкивались в тесных коридорах, но В. Клосс, приводящий рисунок овального эберсвальдского *волшебного круга* и называющий его диаметр: 60—70 футов, «отмечает также», — пишет Массман (там же, с. 10), — что, «войдя в один из входов, он один или вместе с группой или отрядом проходит весь лабиринт, что дает хорошую совместную и личную тренировку, а также удовольствие от прекрасного движения, постоянно меняющего свое направление, а потому сие непременно должно быть введено на всех гимнастических площадках». Такая тренировка, рекомендуемая Массманом, почти полностью соответствует танцу лабиринта в критском *троянском замке*, описанном Плутархом и Поллуксом. На гимнастической площадке в Эберсвальде тоже находится копия этого *замка*, правда, сейчас уже едва различимая, в центре которой возвышается красивый дуб. Ее заложили в начале пятидесятых годов, после того как Домовую гору с ее старым *волшебным кругом* начали сносить, потому что там можно было добывать хороший строительный песок, разрушая этот памятник старины, к тому времени, увы, уже и без того порядочно обветшавший. Фридель в своем описании эберсвальдских пасхальных обрядов высказывает также несколько замечаний относительно предполагаемого смысла обряда, не приводя опять-таки никаких

Бранденбургско-Прусского государства» (W. Kloss. *Vaterländische Gemälde aus Vorzeit und Gegenwart oder Geschichte des Brandenburg-Preussischen Staates*. Berlin, 1834), T. II. C. 65.

[85] Ernst W.B. Eiselen. *Der Wunderkreis, neu entworfen und beschrieben*. Berlin, 1829.

[86] H.F. Maßmann. *Wunderkreis und Irrgarten. Für Turnplätze und Gartenanlagen*. Mit 2 Steindrucktafeln. Quedlinburg und Leipzig, 1844.

доказательств сказанного, однако эти замечания представляют для нашего исследования известный интерес, поэтому мы цитируем их здесь:

«Эти путаные ходы (лабиринты), образованные из камней, из зеленых насаждений или живых изгородей, сохранились в различных частях Германии от времен раннего Средневековья до наших дней. Прежде, во времена язычества, они, вероятно, были связаны с солнечным или звездным культом, или каким-то иным богослужением в честь природы, однако хотя эта мифологическая подоплека путаных ходов теперь почти забыта, тем не менее, использование их во время определенных праздников, пусть и имеющих ныне христианское значение, особенно во время Пасхи, очевидно, свидетельствует об их дохристианском прошлом, доказательством чему служит обычай в Эберсвальде. Главный смысл этого обычая всегда тот, что участники воспроизводят извилистый и кажущийся запутанным ход планет, которые в конце концов всегда возвращаются на свои места, отмечая наступление дня и ночи, новой недели и нового месяца, нового времени года и, наконец, вообще нового года. Особую роль в этом играют ходьба и ритмическое движение, требуемые для прохождения этих ходов, при этом следует сравнить шествия танцоров и шествия прыгунов, которые также произошли от языческого культа, и вошли, подобно шествию прыгунов в Эхтернахе, в христианский ритуал»[87].

Как известно, уже древние говорили о религиозных танцах, которые должны были воспроизводить ход планет, а Крейцеру известны даже «танцы светил», изображающих движение Солнца, Луны и звезд; да и критский танец лабиринта издавна называли астрономическим танцем[88]. Не знаю, имел ли Фридель в виду эти и подобные мифологические спекуляции древности, но не думаю, чтобы в бранденбургских *волшебных горах* и шведских *троянских зáмках* «протанцовывались» астрономические принципы, но, поскольку мы убедились в существовании взаимосвязи между нордическим пасхальным танцем и критским гераносом, участники которого прыгали вдоль лабиринтообразных линий, обнаружив к тому же некоторую взаимосвязь их с движением Солнца, то мы считаем своей обязанностью привести их здесь для сравнения с эберсвальдским лабиринтом, пусть даже комбинации тут могут складываться самые разные. Фридель в записках об эберсвальдском лабиринте сообщает и о нескольких своих предположениях относительно подобных сооружений на острове Рюген и под Фюрстенвальде:

«Вблизи от знаменитого жертвенного камня и захоронения под Квольтицем, на полуострове Ясмунд (Рюген), находились, по всем признакам, подобные же путаные ходы, сложенные из больших морских камней, однако земледелия ради они были отодвинуты в сторону и частично разрушены. Под Фюрстенвальде, а именно между городом и деревней Кляйн-Ритц, приблизительно в шести милях к юго-востоку от Берлина, мне в октябре этого года (1877) случайно довелось побывать

---

[87] Указ. соч. С. 470 и далее.

[88] Creuzer. *Symbolik und Mythologie*. 2-е изд. — Bd. III. — S. 390; Bd. IV. — S. 118.

на раскопках на кладбище для урн в Кляйн-Ритце, где имелись каменные круги, расположенные, если смотреть от Фюрстенвальде, по левую сторону проселочной дороги в Кляйн-Ритц, о которых мне в Фюрстенвальде рассказали, что они, вероятнее всего, использовались для народных собраний, во время которых различные старейшины и тому подобные лица садились на эти камни в круг или по иным линиям, чтобы видеть друг друга. При этом мне сослались на известное место из "Германии" Тацита (гл. 39)... Сколь бы ни подходило, впрочем, это изолированное со всех сторон мягкими высотами, как в театре, местечко под названием Блахфельд под Фюрстенвальде для торжественных встреч, во время которых вожди должны были сидеть на каменных блоках, и сколь бы ни хотелось мне согласиться с тем, что, согласно всем сведениям, это каменное поле находится еще в пределах области древнего расселения семнонов[89], я, тем не менее, должен сказать, что проводить совет или народное собрание, сидя на камнях, выложенных по линиям лабиринта, чрезвычайно непрактично и, следовательно, невероятно. Кстати, я действительно нашел здесь огромное количество камней, однако все они, к сожалению, уже были раздроблены безжалостными каменотесами; многие камни, наверное, давно унесены отсюда, другие передвинуты, так что в отношении наличия в этом месте лабиринтов я не могу сказать ни да, ни нет»[90].

Действительно жаль, что такие древности, будь то каменные круги или лабиринты, находящиеся к тому же вблизи от гимназического города, ученые которого считают их святыней семнонов (!), еще в 1877 году пали жертвой вандализма каменотесов. Отсюда явствует, как у нас относились и по сей день относятся к древностям, и жаль вдвойне, если эта жажда разрушения загубила здесь подлинный лабиринт; ибо то же могло произойти и с упоминаемыми фон Бэром редкими лабиринтами, сложенными из крупных камней, на которых, возможно, и впрямь сиживали представители семнонского народа во время своих собраний. Воистину какая-то злая звезда распорядилась теми немногими *волшебными горами*, которые еще сохранились среди песчаных гор и дол Бранденбургской марки; ибо и от последнего такого памятника, о котором я еще скажу несколько слов, от Волшебной горы под Лихтерфельде, не осталось ничего, кроме названия. Она расположена рядом с дорогой, ведущей от деревни Лихтерфельде, что в часе езды на северо-запад от Эберсвальде, в деревню Альтенхоф, и теперь это место распахивают, хотя разрушена она была много раньше, чем находившаяся неподалеку *волшебная гора* в Эберсвальде; ибо даже «старейшины» деревни, г-н пастор и один старый кучер, как любезно выяснил по моей просьбе г-н аптекарь О. Шаде из Эберсвальде, не помнили, чтобы на том холме когда-либо были каменные фигуры. Поскольку из хроники Бранденбургской марки Бекмана мы знаем, что лабиринтообразные

---

[89] Семноны — германское племя, обитавшее между Одером и Эльбой. — *Примеч. ред.*

[90] Указ. соч. С. 471.

каменные фигуры здесь с незапамятных времен именуются *волшебными горами*, даже если находятся не на горе, я не удовлетворился этими сведениями и сам предпринял поездку в эту деревню, где мне удалось опросить многих ее уроженцев, а также учителя г-на Ревальда, знатока древностей, уже давно живущего здесь; однако никто не мог сказать мне, почему ничем не примечательный участок этой местности называют Волшебной горой. «Да мы с детства слышали, что это место так называют», — ответил мне один из опрошенных, и расспросы о каких-нибудь легендах, связанных с этим «волшебством», тоже мне ничего не дали. Все знали «могилу Моисея», большой каменный блок, тоже находящийся близ деревни; однако о *волшебной горе* никто ничего не слышал. А. Куну полвека назад в этих местах повезло больше; ибо он еще застал в Лихтерфельде ту легенду, которую мы позднее могли исследовать, как «сказание о русских вавилонах» и о критском лабиринте, благодаря чему нам удалось глубже проникнуть в суть лихтерфельдской легенды, и это обстоятельство значительно укрепляет меня в том мнении, что название Волшебная гора, кажущееся здесь абсолютно немотивированным, хранит последнее воспоминание о древнем, давно исчезнувшем лабиринтообразном каменном сооружении, таком же, как то, что еще в начале прошлого столетия существовало на Фельдмарке близ Арнсвальде и имело то же название. Однако заняться подробным рассмотрением ситуации в Лихтерфельде нас подвигло не желание привести очередной пример судьбы многих *троянских замков*, исчезнувших с лица земли, а совершенно иной факт, именно же обнаружение большого количества каменных и бронзовых орудий, показывающих, что здесь, возможно, в последнем тысячелетии до начала нашего летосчисления, обитала народность с высокоразвитой культурой обработки бронзы. Эрнст Кирхнер, тогда суперинтендант в Гранзее, один из первых исследователей, уже в новое время обратившихся к древностям Бранденбургской марки, писал об этом в 1853 г.[91]:

«На так называемой Волшебной горе под Лихтерфельде, в районе Нейштадт-Эберсвальде, т.е. на небольшом округлом холме, имеющем самое большее тридцать шагов в диаметре, несколько лет назад были также, насколько автору удалось самому видеть и убедиться, найдены изящно выделанный метательный диск, так называемое копье и кремневая стрела, а также молот из кремневого сланца вместе с двумя дротиками, семнадцатью стрелами, двумя нагрудными заколками и тремя наконечниками для копий, несколько простых булавок, больших и малых колец, один меч, несколько почти спаявшихся друг с другом кинжалов и т.д., причем все последние находки — из бронзы, далее два костяных наконечника для копий (похожих скорее на амулеты), не считая двух так называемых диадем, большого количества

[91] Thors Donnerkeil und die steinernen Opfergeräte des nordgermanischen Heidentums. Mit 4 Steindrucktafeln. — Neustrelitz, 1853. — S. 25 (Громовой молот Тора и каменные орудия для жертвоприношения северогерманского язычества. С четырьмя литографиями. — Нейштрелиц, 1853. — С. 25).

спиральных браслетов, выкопанных из местного торфа, а также еще многие подобные предметы, забытые прежним владельцем».

Этим прежним владельцем, которому мы обязаны указанными позднейшими находками, был коллежский советник Карбе, которому наряду с поместьем Лихтерфельде принадлежал и Буков, где находится Волшебная гора; однако в то время, когда еще не было центральных учреждений, занимающихся такими древностями, эти вещи не оставались в одном месте. Одна часть досталась вышеупомянутому суперинтенданту Кирхнеру, относящиеся к коей предметы показаны на рисунке ниже (рис. 7), а после его смерти перешла во владение Берлинского Этнографического музея, однако, судя по всему, не полностью; ибо многих из изображенных на рисунке предметов там не хватает. Их назвали «находками из так называемой Волшебной горы» и отнесли к гальштатскому периоду (переход от бронзового века к железному). Кирхнер сообщает также о найденных там искусно украшенных сосудах; были ли это обожженные глиняные сосуды, в которых эти предметы хранились, он не указывает. Так называемые диадемы (а точнее, фрагменты ожерелий), наручные браслеты и бронзовые веретена относятся к «находкам из хранилища», устроенного в торфянике неподалеку от Волшебной горы, на что я

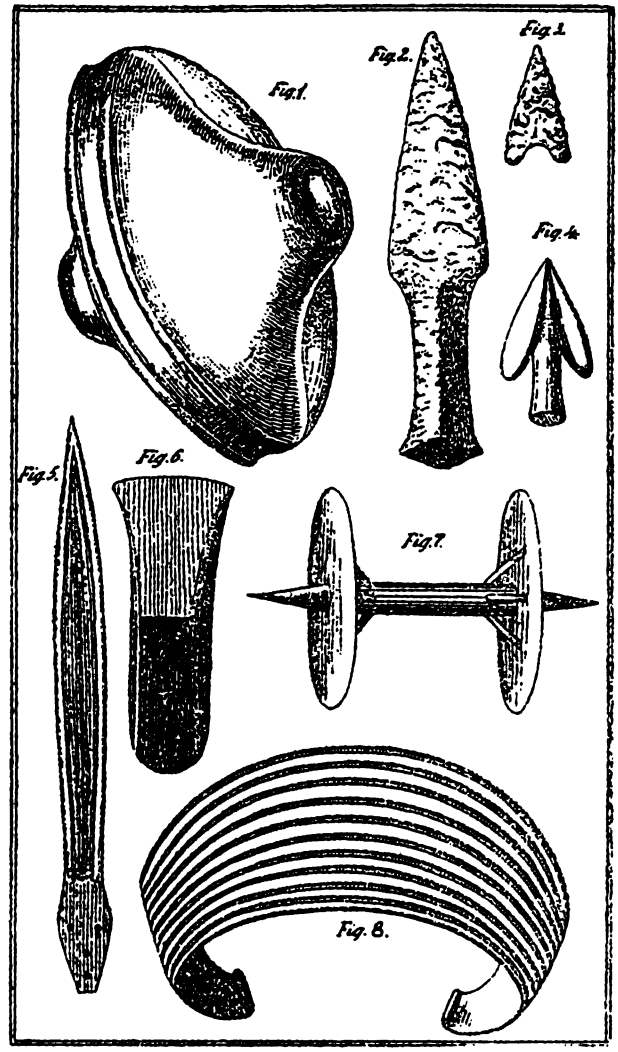


Рис. 7. Древности из Волшебной горы под Лихтерфельде (по Э. Кирхнеру). 1. Метательный диск из гранита. 2 и 3. Наконечники для копья и стрелы из кремня. 4, 5 и 6. Наконечник стрелы, меч и скребок из бронзы. 7 и 8. Бронзовое веретено и бронзовая диадема с выступающими ребрами; оба последних предмета найдены вблизи от Волшебной горы

хочу указать особо, чтобы какой-нибудь юмористический критик, — от этих господ можно всего ожидать, — не съязвил, что наряду с критским лабиринтом мы хотим найти в Бранденбурге и веретено Ариадны. Судя по всему, две с лишним тысячи лет назад люди в этой местности были зажиточнее, чем сейчас; ибо и в Гегермюле, селении, расположенном менее чем в получасе езды от Лихтерфельде, были найдены прекрасные изделия из бронзы, в том числе большая бляха со спиральным узором, служившая то ли щитом, то ли украшением, много ожерелий и браслетов, фибулы и одно украшение для оглобли, отличающееся даже некоторой вычурностью.

Среди находок в Волшебной горе особенно выделяется большой, выделанный из мелкозернистого гранита и отшлифованный метательный диск пяти дюймов в диаметре и почти трех фунтов весом; у него по ребру идет тщательно отшлифованная ложбинка для пращи, и выделан он столь искусно, что, как верно заметил Кирхнер (там же, с. 79), вряд ли его использовали в бою как обычный метательный диск, для одного-единственного броска; скорее он служил предметом для игр, проводившихся по праздникам и в честь усопших. Предметами таких игр могли служить и многочисленные найденные здесь стрелы и наконечники копий, из которых некоторые сделаны из кремня. Если считать, что эта Волшебная гора была, как говорят в Бранденбурге, всамделишной *волшебной горой*, то это — единственные находки, позволяющие определить ее возраст, каких никто никогда не обнаруживал в *троянских замках*, а потому представляющие необычайный интерес, тем более что они указывают на проводившиеся там игры, и лишь этими обстоятельствами оправдывается наше столь подробное описание этих предметов, тем более что и русские исследователи относят свои *вавилоны* к эпохе бронзы.

Глава 4. ТРОЯНСКИЕ ЗАМКИ И НАСКАЛЬНЫЕ РИСУНКИ В АНГЛИИ

Доктор Нурстрём в своем докладе о скандинавских *троянских зáмках* (с. 5) утверждал, что такие сооружения распространены и в Англии, причем носят там то же имя. Поскольку он не подкрепил своего утверждения никакими доказательствами или ссылками на источники, я не могу проверить его и вынужден признаться, что в доступных мне работах по английской праистории и археологии я не смог отыскать никаких сведений о построенных из камней лабиринтах, сопоставимых со скандинавскими, русскими и бранденбургскими *троянскими зáмками*. Тем не менее я нисколько не сомневаюсь в том, что сведения д-ра Нурстрёма верны, потому что быстро обнаружил, что англичане перенесли название и форму *троянского зáмка* на другие родственные объекты. В работе Джорджа Тэйта о наскальных рисунках Нортумберленда, к которой мы еще вернемся, я нашел ссылку (с. 173) на касающийся этого предмета «вопросник», опубликованный в журнале Notes and Queries[92], где некий г-н W.H.M. сначала сообщает:

«В книге о британской истории, вышедшей в 1740 году на валлийском языке и озаглавленной “Drych y Prif Oesoedd”, а также в других трудах об Уэльсе указывается на распространенный среди пастухов этого края обычай, состоящий в том, что они выстригают на лугу лабиринтообразную фигуру, которую называют Caer Droia, т.е. “стены или замок Трои”... Прочтя в “Drych y Prif Oesoedd” эти слова, я тотчас узнал тот же самый обычай, который был знаком мне с детства. На обширных болотистых равнинах Бэрга и Роклиффа, соседствующих с песчаными землями Сольвея в Кэмберленде, этой привычке до сих пор следуют пастухи, выстригая лабиринтообразные фигуры, которые тоже называют “стенами Трои” (walls of Troy)... Привычка выстригать в луговой траве Caer-Droia поддерживает-

[92] 2 Ser. Vol. V. 1858. P. 211—213.

ся в Уэльсе, скорее всего, в память о якобы троянском происхождении местных жителей, и валлийские писатели считают ее доказательством непрекращающейся веры народа в эту легенду».

Поскольку тогда уже готовилось новое издание этой валлийской книги о британской истории, это побудило упомянутого господина, явно не разделяющего мнения ученого, достопочтенного Р.В. Моргана, автора «Венедотии», считавшего, что валлийцы действительно происходят от троянцев, и не видящего в этом предании ничего, кроме подражания известной римской легенде о происхождении племен, задать ряд вопросов: встречается ли эта привычка также и в других частях Англии; распространена ли она преимущественно в местах, прежде населявшихся кимрами, или вне этих мест; известна ли она также в Бретани и, наконец, имеются ли какие-либо указания на строительство Трои как подобного лабиринта в древних или средневековых рукописях, например, в валлийском переводе Дарета-Фригийца из оксфордской рукописи «Красная книга Хергеста»?[93]

Если указаний на лабиринтообразное устройство стен Трои нигде не имеется, тогда, пишет он далее, это название есть изобретение чисто кимрское, обусловленное сходством выражений Caer Droia («замок Трои») и Caer y troian, «Город поворотов или кружений»[94]. Если окажется, что этот обычай распространен преимущественно в кимрских провинциях Англии, то это будет немаловажным доказательством вероятности того, что Ненний[95], написавший более тысячи лет назад свою «Историю бриттов», говорит не просто о легенде Валлийского края, а о единодушном веровании всех кимров в Британии.

Ответы на этот «вопросник» дал Эдвард Троллоп в том же журнале[96], говоря, что, хоть он и большой любитель изучения английских луговых лабиринтов, ему все же приходится брать на себя безусловно неблагодарную задачу развенчивания всех иллюзий насчет их предполагаемого исторического значения и связи с Троей. В какой мере ему это удалось, покажет фрагмент его ответа, приводимый ниже. Ответ весьма поучителен и, кроме того, показывает, сколь трудно быть в этих вопросах хоть в чем-то уверенным: указав, что область распространения *троянских замков* (troytowns) или луговых лабиринтов не ограничивается ни Уэльсом, ни районами расселения кимров, он продолжает:

---

[93] Дарет Фригийский — по преданию, участник Троянской войны, написавший ее историю еще до Гомера. Авторство Дарета Фригийского традиционно приписывалось позднеантичной «Повести о разрушении Трои». «Красная Книга (из) Хергеста» — знаменитая валлийская рукопись XIV или XV в., содержащая произведения, исключительно важные для истории валлийской культуры. — *Примеч. ред.*

[94] Troi- и в кимрско-кельтском языке означает «вертеть, кружить».

[95] Ненний — валлийский историк конца VIII — начала IX в., автор «Истории бриттов». — *Примеч. ред.*

[96] 2 Ser. Vol. V. 1858. P. 419—420.

«Примеры того имеются в графствах Норт-Гентс, Рэтленд и Эссекс, а в памяти народной они остались также в графствах Йорк и Ноттс, и поскольку о Кэмберленде и Девоне известно, что подобные объекты были найдены и там, то отсюда следует вывод, что они были распространены по всей Англии, причем довольнотаки равномерно. С другой стороны, я полагаю, что в Бретани их не находили, во всяком случае, я сам, будучи во Франции, обращался с вопросом о них к нескольким лучшим авторитетам в этой области, и найти там хоть какие-нибудь луговые лабиринты мне тоже не удалось, хотя архитектурных лабиринтов как во Франции, так и в Италии предостаточно. Объекты, о которых W.H.M. желает получить сведения, приобрели название troytowns только в эпоху Тюдоров, когда вошли в моду всякого рода вычурности, и выражение это указывало лишь на трудности, которые придется преодолеть человеку, чтобы достичь центра лабиринта; прежде они назывались "Иерусалимской дорогой" и "Небесной тропой". Кроме того, я к моему величайшему сожалению не могу позволить себе порадоваться сказочной древности моих любимых луговых лабиринтов, присоединившись, скажем, к компании д-ра Стэкли и других, считающих эти лабиринты римскими, потому что они, без всякого сомнения, возникли в Средние века — самый ранний из известных мне объектов датируется XII веком — и потому что они были придуманы священниками как орудие покаяния, а вовсе не греками, римлянами или кимрами. До введения Реформации не одна пара усталых колен промеряла все кривые повороты этих лабиринтов al fresco[97], и не однажды "Ave Maria" и "Pater Noster" слетали с губ задыхающихся монахов и других кающихся, следовавших своими кривыми тропами. Однако в дни королевы Елизаветы они стали площадками для развлечений всех желающих, и по искривленным тропам вместо коленопреклоненных грешников пошли пляшущие ноги, по поводу чего Шекспир в своем "Сне в летнюю ночь" (акт I, сцена 2) написал:

> Ил заволок следы веселых игр
> И на лугу играющих не видно.
> С тех пор зима людей не услаждает[98].

Пастухи никогда не делали фигур столь изощренных; однако мы должны быть им в высшей степени благодарны за то, что они давали себе труд пропалывать их время от времени. Еще менее мы обязаны этими удивительными реликвиями прошлого феям (как думают некоторые)...»

---

[97] Что должно означать здесь «мозаичные лабиринты».

[98] Пер. Н.М. Сатина (1899). Немецкий перевод в буквальной передаче:
Покрыто илом поле для игры девяти мужей,
Красивые лабиринты заросли
Зеленой порослью, потому что никто туда не приходил. — *Примеч. пер.*

В отношении пастухов и фей (причем последних, видимо, причислили сюда по аналогии с известными кругообразными порослями грибов, образующимися без участия человека и именуемыми «фейными» или «ведьминими кругами») слова автора не подлежат никакому сомнению. Английские пастухи не занимаются ни историческими, ни астрономическими изысканиями — это подметил и вопрошающий, столь изящно растоптанный автором ответа, — они лишь повторяли и обновляли луговые фигуры, существовавшие в стране с незапамятных времен, и вряд ли задумывались над тем, в какой мере их деятельность в этих пустошах служит покаянию, о котором Троллоп отзывается явно положительно. К этому часто, но всегда бездоказательно приводимому примеру мы еще вернемся в одной из следующих глав. Гораздо поучительнее выглядит отрывок из «Сна в летнюю ночь», если хорошенько вникнуть в его смысл. Здесь звучит жалоба на то, что веселые весенние игры никак не могут начаться, потому что весенние паводки занесли илом площадки для игры в Девять мавров и лабиринты; отсюда следует, что в последних проводились весенние игры или танцы, с чем недвусмысленно соглашается Троллоп и с чем мы знакомы по скандинавским и немецким лабиринтам. Слова Шекспира в английском и немецком изложениях различаются весьма заметно, поэтому мы приведем их здесь в оригинале, чтобы сделать по этому поводу несколько замечаний:

The nine men's morris is fill'd up with mud;
And the quaint mazes in the wanton green,
For lack of tread, are undistinguishable.
The human mortals want their winter here;
No night is now with hymn or carol blest[99].

А.В. Шлегель, сбитый с толку «девятью мужами», перевел первую строчку так: «Под глиною сокрылся кегельбан», на что Цишвиц заметил, что речь здесь идет скорее об излюбленной игре пастухов, в которую играли на лугу при помощи камней

---

[99] Перевод Т. Щепкиной-Куперник:

Грязь занесла следы веселых игр;
Тропинок нет в зеленых лабиринтах:
Зарос их след, и не найти его!
Уж смертные зимы скорее просят,
Не слышно песен по ночам у них...

Буквально:

Поле для игры девятерых в моррис занесло илом;
Лабиринты заросли травой,
И ты не увидишь их черты.
Смертным остается лишь зима,
И ночь не подарит им ни песни, ни счастья. — *Примеч. пер.*

или палок[100]. Это та же самая игра, которая известна у нас как «мельница», поле для которой обычно помещают у нас на обратной стороне шахматной или шашечной доски. Котгрейв говорит, что игра это очень древняя, и пастухи в поле часто играли в нее, используя для этого вместо шашек деревянные палки, грубо вырезанные в виде человеческих фигур и называвшиеся Morelles (маленькие мавры), или просто беря белые и темные камни. Дорожки на игровом поле, по которым эти фигуры надо было толкать ногой, прокапывались в земле, а узловые точки, куда нужно ставить свои «пешки», обозначались ямками. Однако игровое поле тут настолько простое, что даже после зимы его легко можно было восстановить за полчаса, и, опять же, неясно, зачем Шекспиру было причислять эту игру, в которую играют и зимой, и летом, к весенним играм, как будто в нее можно играть только на свежем воздухе, тогда как для этого легко использовать любое свободное пространство на гумне, на полу, на доске или вообще любую поверхность, линии на которой можно вырезать или начертить мелом. Пролить свет на это может, вероятно, одно замечание Джозефа Стрэтта, сделанное им в книге «Физические упражнения и игры английского народа»[101]. Он пишет, что эта игра получила свое название от передвижения игровых шашек вперед и назад по определенным линиям, сами же шашки часто вырезали в виде черных и белых фигур (пешек), и название это могло быть навеяно чрезвычайно распространенным в Англии *танцем мавров* (Morris-dance). Это танец мечей, исполняемый молодыми мужчинами в масках или с лицом, покрытым черной краской — именно по этой причине, вероятно, его и переняла гильдия трубочистов, — и проводился он с 1 мая до Троицы, смысл же его и символика первоначально были связаны с освобождением весны или весенней богини.

Об этих английских маврах-танцорах написано много и весьма неопределенно. Большинство авторов просто выводит это имя из слова Morisco, мавр, коль скоро у них черные лица; это название в форме mores можно проследить по старинным церковным книгам вплоть до царствования Генриха VII, и французы тоже называют этот танец moresque. Специалисты в области сравнительной мифологии, например Адальберт Кун[102], видели в них индийских марутов (богов ветра), во главе которых стоит Индра, именовавшийся также Marutas или pitâ Marutâm (отец марутов), ведущий их на бой с демоном зимы (Вритра-Ахи), чтобы убить его и освободить из плена весну. При этом он скачет на белом коне, как в Англии Робин Гуд, в Германии Водан, Зигфрид или св. Георгий, а вместо марутов, — название которых происходит от слова «смерть», поэтому их считают душами усопших, — у нас выступают эйнхерии, которых Водан ведет на битву. Арджуна, именуемый

---

[100] Иллюстрированное издание Грота (Berlin 1874). С. 147.

[101] Strutt J. *The Sports and Pastimes of the People of England* / New Edition by William Hone. — London, 1830. — P. 317.

[102] Об этом см. в его работе: Kuhn A. *Wodan* // Zeitschrift für Deutsches Alterthum. — Bd. V. — 1845. — S. 492—494.

также Фальгуна (бог весны), в индийских Ведах нередко заступает место отца, чтобы продолжить битву, примерно как у нас Тор, в древней Италии Марс — имя которого, по Куну, опять-таки имеет связь с марутами, — в качестве освободителей весны. Действительно, весенний танец римских марсовых игр довольно точно соответствовал английскому танцу моррис, который был любим народом настолько, что епископ Латимер в XVI веке, совершая пастырскую поездку, однажды нашел пустым целый город: все ушли в лес, потому что был «день Робин Гуда» (1 мая), так что епископу пришлось без проповеди ехать дальше. Робин Гуд же, в образе которого многие ищут Водана, считался предводителем танцоров морриса, которых насчитывают от девяти до одиннадцати. Эти расхождения в их числе могут объясняться тем, что к ним то причисляли предводителя, флейтиста и барабанщика, а возможно, и майскую королеву вместе с актером, представлявшим дракона, то нет; число состязающихся, вероятно, должно было соответствовать девятке — самому священному на Севере числу[103].

В связи со всем этим было бы вполне логично и согласно с общим смыслом этого места предположить, что искаженное «nine men's morris» у Шекспира означает вовсе не игру девяти мавров, а танец, т.е. в конечном итоге разровненную и огороженную площадку перед воротами населенного пункта, откуда весеннее танцевальное шествие направлялось в лабиринты, такие же, как турнирные площадки в средневековой Германии, где тоже были лабиринты, называвшиеся, вместе и по отдельности, «змеиными садами» и «змеиными ходами». Тем же танцем *моррис* определяется у Шекспира, к примеру, смысл слов Шута в пьесе «Конец — делу венец» (акт II, сцена 2): «as fit as a morris for May-day» («подходит отлично, прямо как танец *моррис* к майскому празднику»), или «Whitsun-morris-dance» (танец мечей на Троицу) в «Короле Генрихе V» (акт II, сцена 4), и, наконец, характеристика, данная дикому кентцу Джону Саду герцогом Йоркским: он, «пялясь на столбы, как дикобраз, скакал в бою, как дикий мавр, и стряхивал с себя стрелы, как тот трясет своими колокольцами» в «Короле Генрихе VI», часть II (акт 3, сцена 1). Дело в том, что английские танцоры мечей, так же как и немецкие, в чем мы убедимся немного позже, носили на платье маленькие колокольчики или бубенцы, подобранные по звуку, и похоже, что бродячих актеров, исполнявших эти танцы за деньги, тоже называли «троянцами[104]»; ибо Шекспир

---

[103] Подробнее о танцорах *морриса* и их танцах мечей см.: Strutt. Указ. соч. С. 223 и далее; еще замечания Толлета в сочинениях Шекспира, изданных Беллом (т. XI, с. 146); Lockhart. *Life of Walter Scott* (vol. II, p. 81); Mannhardt. *Wald- und Feldkulte* (Berlin, 1875. I, s. 546). Главные действующие лица английских майских игр встречаются уже во французских майских празднествах XIII в.

[104] Нет ли здесь связи с английским truant (бездельник), французскими truand (бродячий певец), truandaille (сброд) и trucheur (попрошайка), голландским troggelaar (нищий), т.е. со словами, которые обычно выводят из неолатинского слова truhannus или trudannus,

постоянно обозначает этим словом бродячих танцоров, например, в «Генрихе IV», часть I (акт 2, сцена 2), где говорится о висельниках-троянцах, и в «Бесплодных усилиях любви» (акт V, сцена 2), где сказано: «Гектор был всего лишь троянцем (т.е. негодяем) против Армадо». Кроме того, это выражение созвучно итальянскому слову trojata (шайка уличных разбойников), которое нам позже придется объяснить, и тут его вполне уместно сравнить с английским словом, потому что и в Италии военный танец исполнялся не как в Германии, не членами того или иного цеха, а шайкой оборванцев под окнами зажиточных людей, чтобы собирать подачки. Возможно, что имя царя Африки, Трояно, воевать с которым Ариост и Боярдо послали Роланда и которое играет в эпосах большую роль, связано с этим параллелизмом морисков и троянцев; хотя оно, конечно, может восходить и к царю Трояну южнославянских легенд, который, как мы узнаем позже, сам имеет тесную связь с *троянскими замками*.

И даже когда Шекспир соотносит падение короля Ричарда II с «чертежом Трои» (the model where old Troy did stand, акт V, сцена 1), единственным, что у него осталось от былого величия, нельзя не вспомнить о troytowns, и когда Октавий у него говорит Антонию, что тот держит меч как танцор, тоже нельзя не подумать о тех Morris-dancer'ax, называвшихся также Whifflers (свистуны) и еще пару десятилетий назад каждую весну исполнявших военный танец[105]. Когда же, напротив, Пистоль в «Короле Генрихе V» (акт V, сцена 1) называет лейтенанта Флюэллена «подлым троянцем», то это в первую очередь намек на веру валлийцев в свое происхождение от троянцев, причем презрительное употребление этого названия, которое сами валлийцы считали для себя почетным, показывает, что здесь под «троянцами» имеются в виду отнюдь не герои Трои или их потомки. Таким образом, не будет слишком смелым сказать, что, когда слово «троянец» употребляется в уничижительном смысле, то речь здесь идет о бродячих танцорах, представлявших в *троянских замках* свой *троянский танец*, который когда-то имел религиозное значение. И у средневековых немецких поэтов, в частности, у Нейдгарта фон Рейенталя (начало XIII века), упоминаются танец, именуемый Troi или Troi-aldei[106], и танцевальная песня Troyerlais[107], т.е. *троянскцй напев*. Мюлленхоф[108] предполагает, что и в песне мастеровых, опубликованной в сборнике Лассберга «Liedersaal» II, 314, мастер Ирреганс есть не кто иной, как бродячий танцор мечей; вот что этот мастер говорит о себе:

которое уже само по себе требует объяснения и, возможно, представляет собой латинизированное truand?

[105] Ср. с Либрехтом (Dunlop. *Geschihte der Prosadichtungen*. — Berlin, 1851. — S. 516).

[106] Neidhart von Reuenthal, hrsg. von Moritz Haupt (Leipzig, 1858) S. XXVI. U. 186.

[107] Ibidem. C. 154.

[108] Müllenhoff. *Über den Schwerttanz der Germanen*. — Berlin, 1871. — S. 127.

Irreganc heiz ich
Manec lant weiz ich
Mîn vater was Irreganc genannt[109].

С тем же успехом, конечно, можно предположить, что в этом имени содержится намек на характер человека как бродяги или же на танец в лабиринте. И поскольку из Плиния нам известно, что уже в его время на полях выкладывали игровые лабиринты, похожие на английские и скандинавские, а из других авторов к тому же, что в Древнем Риме всякую «цирковую» игру, проходившую по лабиринтообразным линиям, называли *троянской игрой*, то предложенное объяснение названия troy-towns как вычурного изобретения эпохи Тюдоров (1485—1603) представляется более чем сомнительным. Да и бесчисленные *троянские замки* Скандинавии, Финляндии и Лапландии, расположенные зачастую в местах, с незапамятных времен никем не заселенных, противоречат любым попыткам рассматривать их как католическое орудие покаяния, пусть даже наличие изображений лабиринтов в итальянских и французских церквях и соблазняет нас сделать такой вывод.

Значит, нам придется искать другое объяснение перемежающейся связи лабиринтов с весенними играми и христианским культом; пока же напомним, что на Крите и Делосе танец лабиринта был тесно связан с культом весны, с возвращением Аполлона и Тесея. Тут, правда, возникает закономерный вопрос: каким же образом возможно было танцевать в таких лабиринтах? В этом отношении мы можем позволить себе лишь предположения, поскольку никаких точных сведений об этом не осталось. Однако трудно предположить, чтобы речь шла о простом прыгании отдельных людей по коридорам, как в новейшее время в Эберсвальде, — скорее уж это был хоровод, как на Крите и Делосе, когда (как и в *троянской игре* римлян) движение по изгибам лабиринта превращалось в приятное развлечение.

Еще старонемецкие поэты XII и XIII веков различали танец (Trei, Troi) и хоровод (Reigen, Reihen или Reien), так как в танце шагают, а в хороводе прыгают. Из этого можно заключить, что прыжки в хороводе представляют собой некое более древнее, более свободное движение. Возможно, прав Р. фон Лилиенкрон, различавший хоровод как сельский весенний танец, и более манерный зимний танец рыцарей и горожан[110]. Среди крестьян сохранялась та старая танцевальная традиция, которую французы, по аналогии с танцем *моррис*, стали называть danse moresque, и которую сохранил для нас Теодор де Брю на своей веселой старинной гравюре. И, напротив, в одной песне, которую, возможно, без достаточных оснований приписывают Нейдгарту, восхваляются достоинства манерного «шагового» танца:

---

[109] Бродягой-Гансом я зовусь, / И где я только ни бывал, / И так же звался мой отец — (ср.-в. нем.). — *Примеч. пер.*

[110] *Zeitschrift für deutsches Altertum.* — Bd. VI. — Leipzig, 1848. — S. 79—83.

Dô sprach Enzeman:
warumbe geviel iu niht der tanz?
nû was ez doch ein niuver trei:
in het iuwers vaters wîp mit êren wol getreten[111].

Свидетельства о танцах шагами появлялись и раньше, например, в немецком переложении «Тундаля»[112]; однако это различие не всегда соблюдалось, поэтому мы так и не знаем, что за танцы были Troi-aldei, Hopp-aldei, Gugg-aldei и т.д. В танце Hopp-aldei то прыгают, то шагают. Напрашивается предположение, что Trei или Troi[113] было древним общим названием обеих форм ритмического движения (танца и хоровода), а названия Treiros и Troyerlais обозначали танцевальные напевы как таковые, под которые можно было и танцевать, и водить хоровод.

О древнем хороводе, сохранившемся у нас, пожалуй, только как детская игра, потому что духовенство не одобряло его из-за «распущенности» и мифологической подоплеки, ясного представления у нас нет. По-научному его называли choraula, а в Ваадтланде и до сих пор используется слово coreihi (Chor+Reihe, хор и хоровод) в значении *прыгать*. Хоровод водили под пение хора, и св. Элигий уже в VII веке запрещает немцам эту их choraula vel cantica diabolica (лат. «хоровод, или диавольские песнопения»), потому что она-де пародирует церковные хоралы. Причины к тому были налицо: вся деревня, вся церковная община, по крайней мере, те, кто еще мог прыгать, участвовала в этом действе, отмечая таким образом и Рождество, и Пасху, и Троицу. Первый танцор, который был и запевалой, брал за руку соседа, тот — другого, и так сотни людей длинной цепочкой двигались, поворачиваясь и раскачиваясь вправо и влево, по всей округе, отчего эта круговерть и получила в кантоне Люцерн название Gäuerln (т.е. хождение по гау[114]). Конечно, при этом они составляли разные фигуры; иной раз два передних танцора брались за руки, поднимая их и образуя нечто вроде ворот, а другие, начиная с конца, должны были проходить под ними цепочкой, а в следующий раз образовывали «кружок в кружке», да не один, и пели особые песни, отзвуки которых еще сохранились в детских хороводах, как, например, песенка про майскую невесту, которая должна явиться через семь лет (или месяцев). Речь здесь, конечно, идет о Майском хороводе, который, несмотря на всю церковную борьбу с ним, сохранился в горах немецкой Швейцарии вплоть до нашего века, а в качестве «танца св. Георгия» и в Сербии, Болгарии, Румынии и

---

[111] И молвил Энцеман: / не изволите ли станцевать со мною? / ведь это новый танец, / его ваш батюшка так чинно станцевал (ср.-в. нем.). — *Примеч. пер.*

[112] Moritz Haupt. Указ. соч. С. 127 и 228. («Tundalus» — позднее название латинского текста XII в. «Visio Tnugdali», «Видение Тнугдала», описывающего мистический опыт ирландского рыцаря Тнугдала, убитого, но вернувшегося к жизни. — *Примеч. ред.*)

[113] Там же. С. 186.

[114] Gau — административный округ (нем., устар.). — *Примеч. пер.*

Греции. На фьордах Вестерланда этим танцем встречали Новый год, исландцы называли его hringbrot, да и Мюлленгоф сообщает нам, по историческим источникам, о старинном танце с прыжками, проходами и барабанами в Дитмаршене[115]. Салис в своем «Майском хороводе» вдохнул в швейцарский танец весны новую жизнь, и Уланд описал его мощную притягательную силу в «Графе фон Грейерсе»:

Прекрасная пастушка, стройнее всех подруг,
Поймала руку графа, и он вступил во круг.
Деревня за деревней ведут свой хоровод,
И каждый пляшет вволю и весело поет,
И движутся танцоры, куда ни кинешь взор,
Пока не смолкнет эхо среди альпийских гор.

К этим-то весенним хороводам и относится хоровод лабиринта. Совершенно свободным движение цепочки танцоров в каменном или луговом лабиринте могло быть, разумеется, лишь в таких сооружениях, где, войдя в один вход и добравшись до центра, танцоры могли бы выйти потом другой дорогой, и хотя такие лабиринты тоже встречаются, однако лишь в меньшинстве случаев. В наиболее часто встречающихся формах *троянских замков* замкнутая цепь танцоров, держащихся за руки, могла лишь стоять, раскачиваясь туда и сюда, однако нельзя отрицать, что и такая форма танца, когда танцоры как бы зеркально выполняют свои движения, стоя лицом друг к другу в кругах лабиринта, особенно если смотреть на них с несколько возвышенного места, представляет собой очень увлекательное зрелище сматывающегося и разматывающегося клубка. Такой танец возможно воспроизвести и в достаточно просторном закрытом помещении, поэтому мне приходится лишь удивляться, почему балет до сих пор ни разу не обратился к теме Тесея и Ариадны, почему не воспользовался случаем возобновить на сцене эти забытые формы танца древности. У греков танец лабиринта танцевали дети, с двумя заводилами, первым танцором и последним; возможно, так было потому, что взрослым было легче и приятнее наблюдать за этим сложным танцем, когда его исполняют дети, а может быть, это было связано и с легендой о детях, спасенных из лабиринта, которые от радости стали водить хоровод. Тогда Ариадна была, наверное, во главе цепочки, а Тесей замыкал ее.

Возможно также, что этот танец состоял из нескольких этапов, и по определенным внутренним причинам, заключающимся в тех разнообразных формах, которые приняла эта легенда, мне представляется вполне вероятным, что начинался он с фигуры, олицетворявшей взятие лабиринта. Чтобы войти в пределы сей танцевальной площадки, танцоры должны были преодолеть окружающие ее круговые линии,

---

[115] Изложено главным образом по: Rochholz. *Allemannisches Kinderlied und Kinderspiel.* — Leipzig, 1857. — S. 371—372.

символизирующие стены лабиринта, и сделать это они должны были в радиальном направлении, т.е. попросту перепрыгнуть. Во всех мифах и сказках, так или иначе связанных со сказанием о лабиринте и ожидающих своего изучения, главная трудность заключается в том, чтобы найти выход из лабиринта, для входа же в него достаточно приложить некое усилие, т.е. перепрыгнуть окружающие его стены. Возможно, именно поэтому древние называли этот танец «танцем прыжка» или «журавля» (geranos). Поэтому я склонен предполагать, что первый круг хоровода в этом действе образовывался уже внутри лабиринта, т.е. после того, как танцоры достигали центральной площадки, двигаясь по прямой, по радиусу, а затем тот, кто проник туда первым, брал на себя задачу вывода всей группы из лабиринта, для чего протягивал следующему за ним руку или пояс, чтобы держаться, тот делал то же для третьего, и т.д. Чтобы хоровод мог продолжаться, этот радиальный путь должен был все время оставаться свободным, что достигалось, допустим, за счет отсутствия выхода из спиральных ходов в этот прямой коридор, или же цепочка там размыкалась, или танцоры, поднимая руки и мечи, образовывали над коридором арочный проход, или каким-то иным образом. В танце мечей хоровод нередко строился таким образом, что передний танцор клал меч себе на плечо, а следующий брался рукой за его острие, после чего хоровод вновь размыкался, мечи поднимались вверх, чтобы сменяющие друг друга движения в этом клубке были лучше видны зрителям, или все мечи устремлялись к центру, образуя так называемую «розу», о чем еще пойдет речь в особой главе, посвященной именно танцу мечей.

Радиальный проход к хороводу, берущему свое начало в центре лабиринта, действительно был предусмотрен в большинстве сооружений подобного рода, имевших широкий вход с открытой передней площадкой. Сравните рисунки 1, 3 и 4, где воображаемые танцоры, выступающие из центра, могут вновь достичь радиального прохода только после того, как все они втиснутся в этот центр; в лабиринте острова Вир (рис. 8) танцорам тоже нужно время, чтобы вернуться к передней площадке, что возможно сделать лишь после того, как, войдя по радиусу, они начнут свой танец из центра. Основой для этого предположения служит не только миф, но и большое число британских наскальных рисунков, о которых мы вскоре будем говорить, и для которых радиальные проходы в системе концентрических кругов весьма характерны, а также, разумеется, то обстоятельство, что образовать непрекращающийся танец в лабиринте иным образом никак нельзя.

Поскольку римские жрецы Марса (салии), по преданию, именовали свой танец мечей, устраивавшийся весной (в марте), по распевавшимся во время него древним песням, Troa или Troja, — применявшиеся в нем сложные повороты они называли troare и antroare, что вполне сравнимо с переводом приведенного выше кельтского Caer y troian «замок поворотов», — то и археологам было бы небезынтересно выяснить историю немецкого названия танца «Трой» и «Тройер», чтобы узнать, в каких древних рукописях это название впервые встречается как обозначение описываемых луговых и иных, не выложенных из камней, лабиринтов Скандинавии и Англии, что

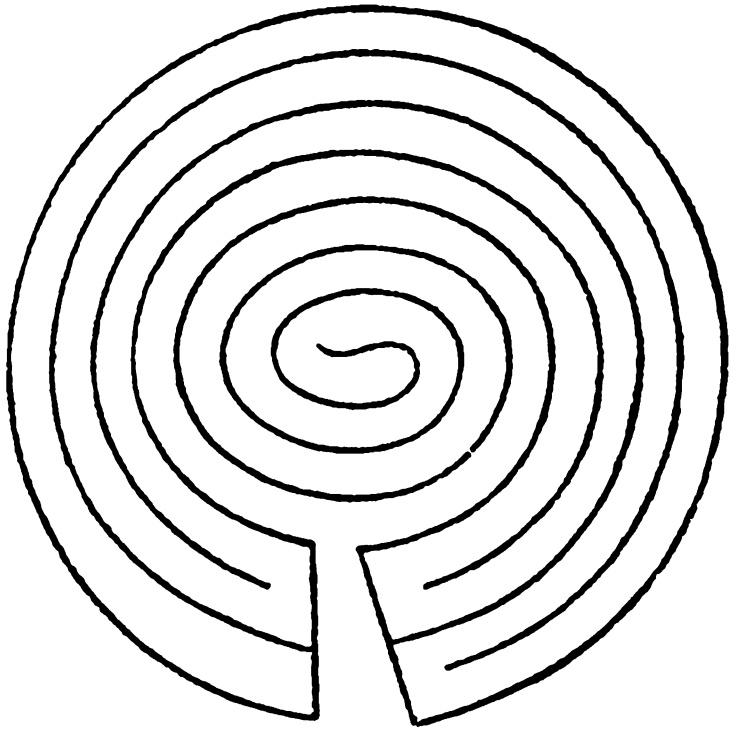


Рис. 8. Чертеж выложенной из камней фигуры на острове Вир

ученые этих стран, наверное, могли бы сделать без особых затруднений[116]. Ибо мы увидим, что с этим связан еще целый ряд важных проблем. Еще далее в глубину веков, чем упоминание этого названия в кимрском историческом труде, уводит нас одно замечание, сделанное сэром Дж. Симпсоном в его статье, о которой мы еще будем говорить, касающееся наскальных рисунков Шотландии и основанное на сведениях, содержащихся в написанной около конца XVII в. истории Галлоуэя, южношотландского края, в IX и X вв. заселенного кельтами (галлами), прибывшими туда из Ирландии. «В Камерот-Муире, в старинном приходе Киркдэйл, — говорится

[116] Возможно, в эпической поэме знаменитого сказочника Шарля Перро «Les Murs de Troie ou l'Origine du Burlesque» («Стены Трои, или Происхождение бурлеска»), законченной им в 1650 году и до сих пор так и не напечатанной полностью, найдутся некоторые сведения о *троянской игре* и *троянском танце* во Франции того времени. В нем Аполлон представлен как создатель различных жанров поэзии: возвышенных, как олимпийский бог, сельских, как пастух, и бурлеска, изобретенного каменщиками Трои, к которым принадлежал Аполлон. Первая песнь была напечатана в 1563 г., вторая, написанная рукой автора, хранится в библиотеке парижского Арсенала. Задолго до этого времени во Франции уже танцевали la tresque, т.е. итальянскую tresca, хоровод со сложными фигурами, возникший из древнего танца мечей (intrezzata означает «запутанная»).

там, — находится камень четырех-пяти футов диаметром, именуемый Монетным, на поверхности которого имеется изображение того рисунка, который обычно называют *стенами Трои*, т.е. улитка или спираль[117]».

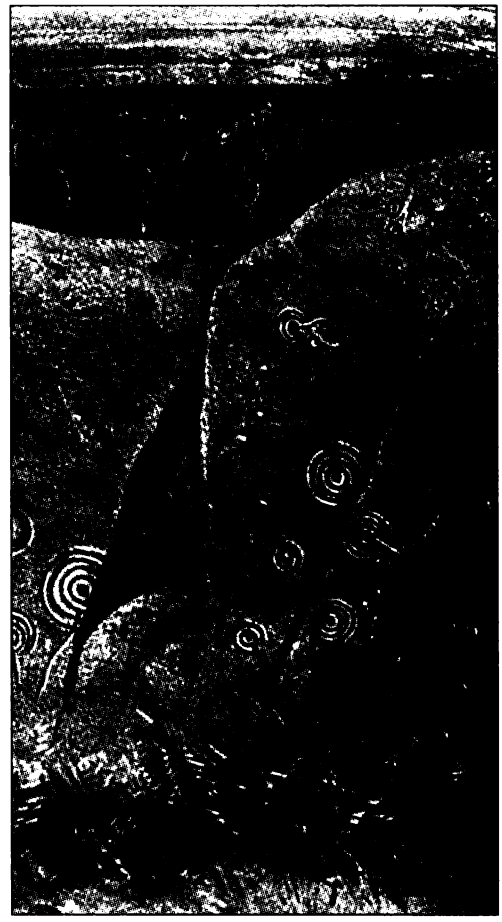


Рис. 9. Группа камней в Роутинг-Линне, Нортумберленд (по Джорджу Тэйту)

Таково первое упоминание об английских наскальных рисунках, которых в наши дни насчитывают более сотни экземпляров, распространенных во многих областях Англии, Ирландии и Шотландии вплоть до Оркнейских островов и чуть ли не тысячекратно украшенных рисунком все той же фигуры, которая в XVII в. уже повсеместно была известна под названием «стены Трои». К сожалению, камень из Камерот-Муира ныне больше не существует; остается предположить, что его постигла та же судьба, как и многих подобных ему, т.е. он был расколот и употреблен для строительства дорог или домов. Однако нет сомнения, что на нем была изображена та же фигура, которую неустанно и постоянно вырезали на множестве шотландских и английских камней, так что она могла бы претендовать на единовластие, а поскольку в других странах она не встречается, то вполне заслуживала бы стать элементом герба Объединенного Королевства. Эта фигура состоит из разного числа (от двух до восьми) концентрических кругов, углубленных в поверхность камня обычно на четверть дюйма, в центре же имеет особую ямку, более глубокую, напоминающую небольшую мисочку, какие часто выбивались в камнях во всем индогерманском мире, и ямка эта достигает в глубину полутора дюймов. Размер всей фигуры колеблется на камнях Нортумберленда от двух до тридцати девяти дюймов в диаметре, и обычно от центральной мисочки отходит радиальная линия, выходящая через небольшой разрыв между линиями концентрических кругов далеко за пределы фигуры и нередко соединяющаяся с радиальной линией другой системы кругов.

---

[117] Ср.: Nicolson. *History of Galloway*. Vol. II. P. 47 и С. 33 упомянутой статьи сэра Дж. Симпсона.

Научное изучение этих камней началось всего сорок лет назад; ибо, хотя Дж.К. Лэнгландс еще в первые десятилетия нашего века сообщил о них, однако интереса это тогда не вызвало, и они вновь были преданы забвению, пока Уильям Гринвелл в 1852 году на ежегодном собрании Археологического общества в Ньюкасле не описал самый впечатляющий из этих памятников, а именно группу камней в Роутинг-Линне в Нортумберленде. Эта группа камней (рис. 9), даже после частичных выемок, все еще имеет шестьдесят футов в длину и сорок футов в ширину, высота же ее составляет около десяти футов над землей; рисунки, весьма разнообразные, вырезаны, как и на всех подобных камнях, прямо по необработанной, грубой поверхности, и всего отчетливее они сохранились на тех местах, которые в течение столетий оставались покрытыми слоем торфа или мха. При всем разнообразии отдельных форм мы все же вернемся к тому основному типу, который неизменно повторяется и на остальных камнях подобного рода.

Первое основательное описание этих памятников (рассеянных по всему Нортумберленду) дал в 1864 г. Джордж Тэйт[118], от которого мы узнаем, что все они высечены из песчаника и не встречаются в местных «шевиотовых» горах, возможно, потому, что преобладающие в этих горах породы (порфиры) плохо поддавались примитивным орудиям художников. Убедиться в том, что эти орудия были примитивными, нетрудно; однако песчаник в Нортумберленде настолько мягок, что для обработки его годились бы и орудия людей каменного века. Основываясь на том обстоятельстве, что порфировые блоки близлежащих гор не содержат вырезанных фигур, Тэйт делает вывод, что имеющиеся изображения относятся к эпохе, когда люди пользовались орудиями из кремня, базальта и т.п. Между тем этот вывод представляется по меньшей мере необдуманным хотя бы потому, что вблизи от сохранившихся каменных изображений и скал с рисунками были найдены бронзовые топоры, медная утварь и т.д.

К аналогичным выводам пришел и сэр Джеймс Янг Симпсон, описавший еще большее количество скал с рисунками в Шотландии, снабдив свое описание иллюстрациями[119], где эти рисунки сохранились благодаря твердости породы, потому что это был гранит. Правда, Бертран и Мортилье пытались доказать, что бронзовыми орудиями нельзя выбить на такой твердой породе рисунки и что для этого необходимо было использовать орудия, выделанные из еще более твердых материалов, чтобы рисунки выходили четкими[120]. Большинство камней с рисунками были обнаружены в графстве Аргайльшир, в местности, именуемой долиной Кринана или

---

[118] George Tate. *The Ancient British Sculptured Rocks of Northumberland and the Eastern Borders with Notices of the Remains associated with these Sculptures* // Proceedings of the Berwickshire Naturalists' Club. — Vol. V. — 1864. — P. 137—181 with XII. Plates.

[119] Sir J.Y. Simpson. *On Ancient Sculpturings of Cups and Concentric Rings* // Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. — Vol. VI. — Edinburgh, 1866. — Appendix.

[120] Lubbock J. *Die vorgeschichtliche Zeit.* — Bd. I. — Jena, 1874. — S. 111.

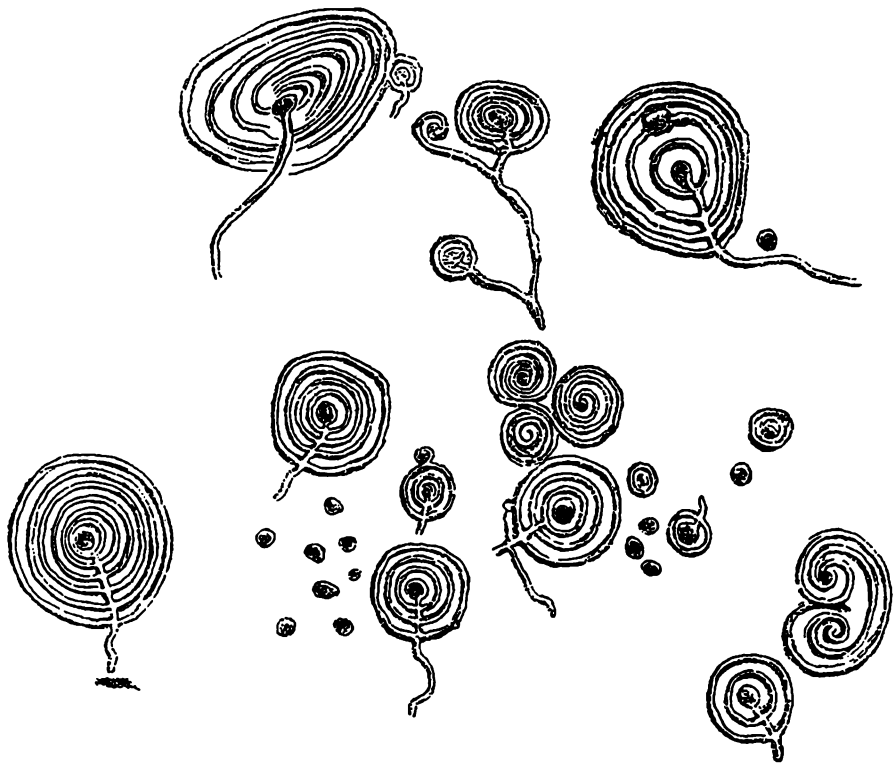


Рис. 10. Наскальные рисунки из Окнабрича, Шотландия (по сэру Джону Люббоку и сэру Джеймсу Янгу Симпсону)

Болотом, простирающимся на несколько миль к северу от вершины Лох-Файна и напоминающим кладбище из-за своих дольменов, каменных кругов и монолитов. Как и в Нортумберленде, в этой области находятся загадочные фигуры, не просто вырезанные на каменных блоках, очевидно принесенных сюда ледником, но на менгирах, а также дольменах и кромлеховых камнях, на стенах склепов и захоронений в урнах. Сим подтверждается предположение о религиозном значении этих скульптур, да и рисунки на природных скалах Нортумберленда показывают, что где-то рядом с ними находились захоронения. Многие из этих камней, например, представленный выше камень из Роутинг-Линна, расположены в становищах, обнесенных старыми стенами и носящих следы земляных работ древних британцев. В целом шотландские наскальные рисунки совпадают с нортумберлендскими, как показано на изображении скалы из Окнабрича (рис. 10) в Аргайльшире, вот только в рисунках этих наблюдается явная тенденция к сворачиванию концентрических кругов в спираль.

Подобные рисунки, впрочем, были найдены и во многих других районах Англии и Ирландии, а именно на природных скалах, каменных столбах и могильниках. Еще в 1864 году Тэйт описал пятьдесят пять подобных феноменов в Нортумберленде

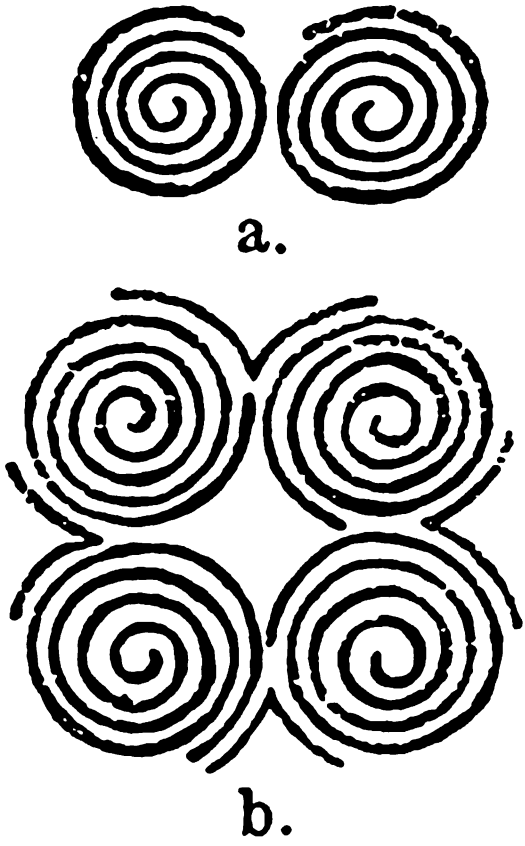


Рис. 11. Спиральные изображения в жилищах пиктов (a) и в дольменах (b)

и других частях Соединенного Королевства[121], например в Дартмуре, под Пикерингом в Йоркшире, в Дорчестере, в Дербишире на территории парка Пик-Дистрикт и в других местах, включив в свое описание находки лорда Данрэвина и м-ра Стюарта в Ирландии и на Оркнейских островах. Число этих камней с рисунками, возможно, будет еще увеличиваться, после того как внимание исследователей было привлечено к ним, как то доказывают наблюдения Тэйта после обнаружения Симпсоном аналогичных находок в Шотландии. Противу этого находки, сделанные Стюартом и описанные им в труде «On the Sculptured Stones», по мнению Люббока[122], не относятся к английским древностям, и возраст их гораздо более молодой.

Для датировки указанных находок лучше всего, конечно, исследовать рисунки на могильниках, особенно те, которые начертаны непосредственно на захоронениях, т.е. являют собой как бы погребальные надписи. Тэйт приводит целый ряд примеров из Нортумберленда, из которых четыре не вызывают никакого сомнения, так как камни служили крышками для каменных ящиков, в которых хранились урны с остатками огненного погребения. Особенно интересным оказался могильник близ Дорчестера в Англии. При вскрытии на глубине трех футов там был обнаружен грубый, необработанный камень с целым рядом концентрических кругов. Под этим камнем находился толстый, глубиной от шести до семи футов, слой кремней, покрывавший второй камень, также с вырезанными на нем концентрическими кругами. Ниже опять находился слой кремней, смешанный с осколками грубой урны, а под ним останки шести человеческих скелетов с кусками угля и одной урной[123].

---

[121] Tate G. *Op. cit.* — P. 161—166.

[122] Lubbock J. *Vorgeschichtliche Zeit.* — Bd. I. — Jena, 1874. — S. 166.

[123] *Journal of the Archaeological Association.* — Vol. III. — P. 51. (У Тэйта — с. 165.)

Все эти и аналогичные погребения в Форд-Вест-Филде, Блэк-Хеддоне, Крэйги-Хилле, Лохгилфеде и Керри позволяют заключить, что эти камни с кругами не моложе указанных погребений, а возможно и намного древнее их, потому что в некоторых случаях там были найдены обломки более древних монументов того же рода, которые клали в могилы усопшим в качестве амулетов. Однако эти могильники, равно как и мегалитические памятники, на которых тоже присутствуют концентрические круги, относятся все же к эпохе бронзы, или, может быть, к позднему каменному веку, т.е. к эпохе шлифованных каменных орудий, и Тэйт датирует их возраст от 2000 до 3000 лет назад. Тем самым опровергается столь часто в Новое время провозглашавшееся мнение, будто эти камни со спиралями относятся к эпохе римлян; ибо нигде в мире не были найдены наскальные рисунки подобного рода, кроме как в Англии. Судя по исследованиям Тэйта, похожие рисунки были обнаружены лишь на Мальте и в Бретани; однако они представляют собой главным образом спиралевидные орнаменты, нисколько не напоминающие символические узоры английских погребений. Узоры эти присутствуют на стенах так называемых жилищ пиктов на Оркнейских островах (рис. 11 a), а также в больших дольменах и рядовых могилах Ирландии и Бретани, как, например, коридор длиной в 63 фута в Нью-Грейндже близ Дрогхеды в Ирландии (рис. 11 b), считавшийся входом в подземный дворец фей древнего королевского дома богини Дану[124] и Дагды. Но тут необходимо вспомнить, что спиральный узор как образец творений ремесленников эпохи бронзы был главным символом эпохи, а потому употреблялся везде, в том числе и при захоронениях, как в Микенах употреблялись древние символы для украшения стен гробницы и самого гроба. Так что эти концентрические фигуры не представляют собой украшательных орнаментов; они располагаются совершенно неравномерно по поверхностям, иногда вблизи друг от друга, иногда же между ними имеются значительные промежутки, безо всякого порядка.

Естественно возникает вопрос, какому же из сменявших друг друга народов, населявших Англию, следует приписать эти памятники? Ибо со мнением Тэйта о том, что они не выходили за нынешние пределы Объединенного Королевства, можно согласиться, если привлечь богатый иллюстративный материал, собранный Рихардом Андреэ во всех частях мира и снабженный его комментариями о петроглифах[125]. Они все принадлежат исключительно древнебританской культуре; ибо в других местах подобные рисунки найдены не были. Вблизи от Ротбери, самого южного из населенных пунктов Нортумберленда, где обнаружены такие рисунки на вертикально стоящей скале, в местечке Тоссон были вскрыты четыре могильника,

---

[124] Туата Де Дананн, «народ богини Дану» — легендарное племя, обитавшее в Ирландии до кельтов. Дагда (букв. «хороший бог») — одно из главных божеств Туата Де Дананн. — *Примеч. ред.*

[125] Andree R. *Ethnographische Parallelen und Vergleiche.* — Stuttgart, 1878. — S. 258—299.

в которых находились четыре скелета, бронзовый щит и железное оружие, а также урны с характерными знаками древнебританских ремесленников. Единственный из сохранившихся черепов принадлежал брахикефалу. Далее, по свидетельству Тэйта, в этих древних захоронениях Нортумберленда были найдены еще двенадцать черепов, которые, хотя и обнаружены в разных местах, принадлежали к той же расе. Точно так же шотландские наскальные рисунки нортумберлендского типа были, по Форбсу Лесли[126], связаны с вторжением расы брахикефалов, к которым, по естественному размышлению, следует отнести финнов и лапландцев, заселивших, по мнению многих антропологов, всю Европу после схода великого ледника, составив тем самым основу будущего населения европейского континента. Если, по Тэйту, английские камни с кругами следует приписывать древнейшему кельтскому населению, вторгшемуся в свое время в Англию, то ему пришлось бы, вопреки принятому среди ученых его времени мнению, признать, что пришедшие в Англию кельты были не долихокефалами, а самыми что ни на есть «короткоголовыми». Симпсон также считает эти памятники очень древними, упоминая о могильнике, сохранившемся в графстве Мит (Ирландия), на стенах которого начертаны те же знаки, а наряду с древними костями там еще лежали несколько предметов (обломки очень грубых глиняных сосудов, каменные ножи и рубила, большой круглый камень, возможно, предназначенный для кипячения воды, фрагменты каменного ожерелья, костяные предметы утвари, 200—300 морских раковин и т.д.)[127].

Не менее трудным представляется вопрос, что означают эти рисунки? В годы их открытия Гринвелл, сэр Гарднер Уилкинсон, д-р Грэйвз и др. сочли эти рисунки планами местности, концентрические круги в которых обозначали укрепленные лагеря с земляными валами вокруг них. Однако такие лагеря с более чем тремя валами практически не встречаются. Некий г-н Мак-Каллум увидел в этих концентрических кругах схему солнечной системы, которая, будучи высечена на камне, должна была означать, что земля, на которой лежат эти камни, принадлежит и будет принадлежать владельцу ее и его потомкам, пока планеты ходят по своим орбитам, иными словами, он видел в этих рисунках магические знаки, обеспечивающие вечность владения. Иные видели в этих рисунках магическую надпись, и это трудно отрицать; например, на одном из камней Олд-Бевик-Хилла (рис. 12) связь отдельных начертаний может породить гипотезу, что тем самым должно было быть передано некое послание грядущим поколениям. Однако в большинстве случаев эти круги-спирали изображены почти или полностью изолированно от остальных фигур, либо начертаны совсем порознь, без каких бы то ни было сопровождающих знаков.

В результате большинство исследователей еще в 1853 году присоединилось к Тэйту, высказавшему мнение, что эти рисунки суть чисто религиозные символы.

---

[126] Forbes Leslie. *The Early Races of Scotland and Their Monuments.* — Edinburgh, 1866.

[127] Sir J.Y. Simpson. *Op. cit.* — P. 65—66.

Рис. 12. Начертания на камне из Олд-Бевик-Хилла, Нортумберленд (по Дж. Тэйту)

«Учитывая их широкое распространение от одного края Британии до другого, и даже до Ирландии, — заявил тот, — скажите нам, что могло побудить племена, разделенные друг с другом сотнями английских миль, а частично даже и морем, использовать одни и те же символы, если речь здесь не шла о выражении религиозных чувств или о соблюдении суеверных обычаев. Выходя за рамки этой обобщающей точки зрения, мы, откровенно говоря, внедримся в область фантазии и предположений»[128]. Несмотря на эти меткие слова, ни другие ученые, ни сам Тэйт этими обобщающими объяснениями не удовлетворились. Диксон из Алнвика предположил, что это был культ Митры, а С. Нильссон из Стокгольма, как и в прежних своих работах по исследованию доисторического Севера, усмотрел в них культ Ваала, завезенный сюда древними финикийцами. Однако, поскольку финикийцы у себя на родине нигде не изображали подобных фигур, то это заключение представляется спорным, и Нильсону тоже не пришло в голову лучшего объяснения, чем то, что спирали и концентрические круги были орнаментами именно бронзового века. Хотя очевидно, что английские наскальные рисунки представляют собой отнюдь не орнаменты.

Поэтому сэр Симпсон и Дж. Тэйт, признанные знатоки этих рисунков, высказали вполне резонную точку зрения, что они имеют местное происхождение. Кельтское

[128] Tate. *Op. cit.* — P. 173.

ли, как они полагали, или нет, это уже другой вопрос. Шотландские рисунки действительно были найдены в долинах, окруженных крепостными башнями (duns), носящими кельтские названия. Это Окнабрич (рис. 10) с каменной скульптурой, камни близ Карнбана, Тайнесса и Калтонского болота. «Мой друг д-р Хантер, — говорит Симпсон[129], — указывает, что если встать на вершину холма, где расположены скульптуры Карнбана, то в радиусе 1—2 английских миль можно увидеть Данемак, Даненс, Данбэй, Данчейн, Данэмарак, Данорейджик и Данэд, причем последний и сейчас еще представляет собой окруженный мощными циклопическими стенами форт на конусообразной горе». В старинных валлийских триадах, т.е. песнях бардов, разделяющихся на три части каждая, есть некоторые намеки на такие камни с фигурами, указывающими на семь или девять кругов символической картины мироздания; однако смысл этих указаний темен. Так, в третьей песни религиозной триады говорится, что на камнях из Гвидден-Ганебона можно прочесть все о науках и искусствах мира, и еще говорится, что под одним из «покрытых тайнами камней» в Карнарвоне погребен астроном Гвидон ап-Дон. Однако звучит это так, будто кельты сами нечаянно обнаружили их в этой стране, коль скоро камни казались им загадочными. В мистической песни триад, озаглавленной «Взыскание Бездны» (Preiddeu Annwn), которую ее первый исследователь Дэвис назвал «блестящим образцом непонятности», повествуется, как обучающийся друидическому знанию восходит во все более высокие круги; из круга обычного материального мира (Caer Bediwyd) он вступает в круг праведных (Caer Mediwyd), затем в круг королевского собрания (Caer Rigor), т.е. принимает низшие посвящения и таинства. Далее следует заключение в кромлех (Caer Golur, т.е. темный круг), означающее смерть для мира сего и полное посвящение себя друидическому братству; потом зодиакальный круг странствия (Caer Vandwy), завершение путешествия души по жизненному кругу (Caer Ochren), третье возрождение посвящаемого, соотнесенное в песни барда Талиесина с 1 мая, и, в заключение, как высочайшее свершение, — принятие в небесную твердыню (Caer Sidi)[130].

---

[129] Sir J.Y. Simpson. *Op. cit.* — P. 59.

[130] См.: F.J. Mone. *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa.* — Bd. II. — Leipzig und Darmstadt, 1823. — S. 537—548. Франц Йозеф Моне (1796—1871) — немецкий историк, кельтолог, профессор Гейдельбергского университета. Его двухтомную «Историю язычества в Северной Европе», изданную в 1822—1823 гг., справедливо ставят в один ряд с «Немецкой мифологией» Якоба Гримма. Примечательно, что свое фундаментальное исследование древней нордической традиции, которое высоко оценивал, в частности, Рихард Вагнер, Ф.Й. Моне начинает с наследия лапландцев, финнов, балтов и славян и лишь затем переходит к народам германо-скандинавским и кельтским. «Preiddeu Annwn» — исключительно сложный и неоднозначно трактуемый раннесредневековый валлийский текст (из «Книги Талиесина») инициатического характера, требующий пояснений буквально к каждому слову и повествующий о странствии короля Артура в кельтское Иномирье — «Аннун» или «Бездну». Эта валлийская поэма рассматривается как один из важнейших

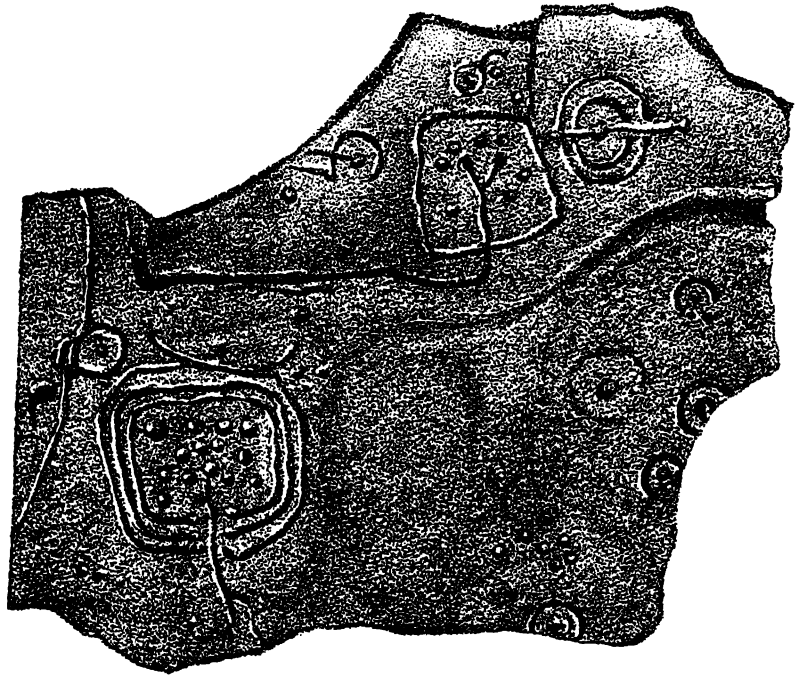


Рис. 13. Обломок скалы с рисунками из Дод-Лоу, Нортумберленд (по Дж. Тэйту)

Теперь, если принять эти соответствия, опубликованные здесь, насколько мне известно, впервые, то системы кругов будут представлять собой для нас не что иное, как напоминания о лицах, принимавших различные посвящения братства друидов, и мы сможем понять, почему из центральной ямки, в глубине которой покоится непросвещенный дух, радиальная линия ведет наружу, пересекая от одного до девяти кругов. Многие, вероятно, проходили лишь первый круг, другие два-три круга, а иные проходили и большее количество кругов, т.е. степеней посвящения, еще при жизни вступая в бессмертие, символом чего и служили эти вложенные друг в друга круги. Тэйт и большинство английских исследователей также считают их символами бессмертия, поскольку обнаружены они были большей частью на могильных камнях. Я бы не стал приводить здесь это мистическое толкование, если бы не нашлось еще одного удивительного совпадения друидического учения с этими фигурами, а именно на камнях Дод-Лоу в Нортумберленде. Там находится камень (рис. 13), поверхность которого вплоть до 1855 г., когда его открыла г-жа Проктер,

---

первоисточников более поздней литературы о взыскании Святого Грааля. Отметим, что валлийское слово caer, переводимое в данном случае как *круг*, вообще говоря, означает то же, что и burg, т.е. *замок, твердыню*; тем самым становится ясной аналогия поэмы с символикой лабиринта. — *Примеч. ред.*

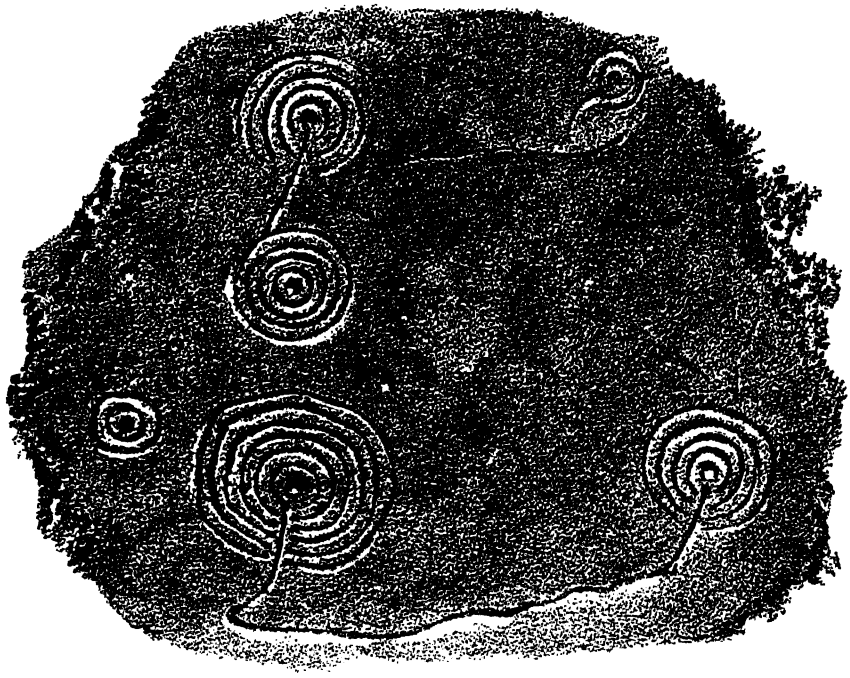


Рис. 14. Камень с выбитыми рисунками с вершины Троицкого холма, Whitsunbank Hill, Нортумберленд (по Дж. Тэйту)

была полностью покрыта травой. На поверхности же имеются наряду с обычными круговыми фигурами еще четыре, изображающие четырехугольное ограждение в один, два или три ряда вокруг нескольких ямок, коих насчитывается от девяти до четырнадцати, вместо одной-единственной «мисочки» в других круговых системах. И вот в той же песне, которую мы цитировали выше, имеется указание на то, что вместе с королем Артуром шестнадцать мужей вошли в четырехугольную ограду на «острове с прочными вратами, где царят сумрак и тьма, и лишь девятеро вернулись оттуда, другие же остались Добычей Бездны», — так можно перевести и название самой песни[131]. Но это единственный рисунок подобного рода среди всех, о которых сообщают Тэйт и Симпсон.

Без пояснений понятно, что данная попытка толкования указанных знаков не может считаться научно обоснованной. Все эти камни с выбитыми на них изображениями хотя и не встречаются за пределами Англии, однако сильно напоминают неоднократно исследованные, распространенные не только в Европе, но также в Северной Африке и Южной Азии, т.е. за пределами арийских стран, мегалитические памятники с углублениями-чашечками, или мисочками, со шлифованными круглыми углублениями, о значении которых написано уже очень много, но все без

[131] F.J. Mone. *Op. cit.* — Bd. II. — S. 538.

толку. В других странах, помимо Англии, эти «мисочки» на камнях тоже бывают окружены одним-двумя кольцами; однако число концентрических кругов больше двух, равно как и дальнейшее усложнение системы, не говоря уже о радиальной черте (или нескольких таких чертах, что встречается гораздо реже), нигде, кроме Англии, до сих пор не наблюдались. Но ведь именно эта радиальная черта, если приглядеться внимательнее, превращает эти круги в лабиринты, *троянские замки*, каковыми те и были поименованы в одном старинном упоминании. Если (ибо это, как говорится, лежит на поверхности) считать охватывающие друг друга круги символом стольких же каменных стен, то тогда и радиальную линию придется признать стеной, и как раз получится лабиринт, центра которого можно достичь при соблюдении некоторых условий.

На камне с вершины Троицкого холма (Whitsunbank Hill, рис. 14) ясно видна большая, из шести эллиптических окружностей построенная фигура, максимальный диаметр которой составляет 24 дюйма, потому что концентрические бороздки «стен» с обеих сторон близко подходят к радиальной линии и резко обрываются вблизи от нее. Возможно, выходить назад по этой прямой из центра лабиринта танцорам, ограниченным требованиями определенного ритуала, было запрещено, о чем говорилось ранее, — если эти наскальные рисунки действительно содержат символы прежних посвящений. Вот еще одно изображение из Хортон-Мора (Нортумберленд), где представлен настоящий лабиринт (рис. 15).

Вскоре мы увидим, что с этими северными лабиринтами, именуемыми *троянскими замками*, тесно связана идея освобождения и возрождения столь долго пребывавшего в плену и тьме весеннего божества, и вполне возможно, что друиды переняли от других европейских народов этот ритуал поклонения природе, переиначив и по-своему углубив его. Так и Талиесин, герой многих древневаллийских песен, рожденный несколько раз, причем в последний раз — 1 мая, был не только свидетелем падения Люцифера и «пассажиром» Ноева ковчега; он видел и разрушение Содома и Гоморры собственными глазами, потом наблюдал за строительством башни Нимрода и вообще участвовал во всех важных событиях древней эпохи, пока, наконец, не прибыл в Англию к руинам Трои.

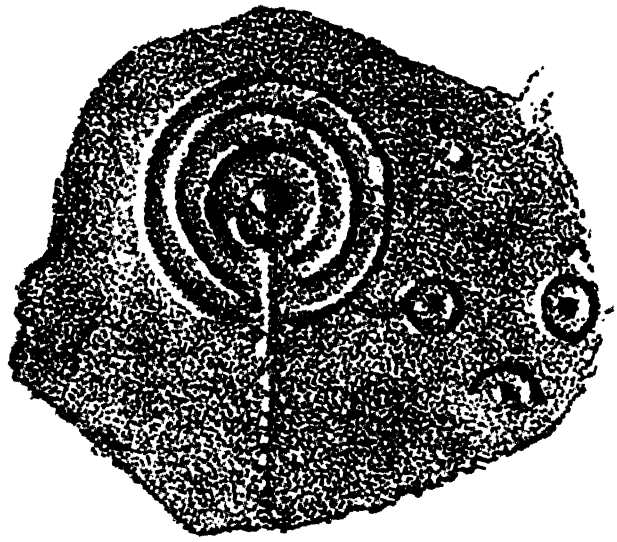


Рис. 15. Наскальные рисунки из Хортон-Мора (по Дж. Тэйту)

Глава 5. ЛАБИРИНТЫ В РУКОПИСЯХ И КНИГАХ

В Средние века появился обычай снабжать религиозные и моралистические труды, где говорилось о заблуждениях и искушениях, присущих человеческой слабости, изображениями лабиринтов в подобающих по смыслу местах. Так построена книга «Об утешении философией» (De Consolatione Philosophiae), которую язычник Боэций написал благодаря Теодориху в темнице незадолго до казни (525)[132], христианский «Образ мира» (Imago Mundi) Гонория Отенского[133] и иные подобные труды, причем, если судить по ставшим известными образцам, изображениями лабиринта снабжали книги главным образом в немецких землях. Обычно предполагают, что эти изображения в основном воспроизводят древнюю схему лабиринта (круглого либо квадратного в плане), известную с IV в. до Рождества Христова по многочисленным античным монетам из критского города Кносса, о чем уже говорилось в связи с цитированной ранее работой Массмана. Достаточно привести пример еще одной такой монеты (рис. 16), которая, как можно видеть, отличается от схемы лабиринта из Висбю лишь меньшим числом витков. Эта фигура воспроизводилась множество раз, причем в отношении числа витков мастер по большей части придерживался священного числа семь, если считать от наружных колец ко внутренним, так что ходы лабиринта, считая снаружи внутрь, можно обозначить цифрами 3, 2, 1, 4, 7, 6, 5. Эти цифры обозначают порядок ходов, так что в самый внешний из них можно войти, лишь совершив третий

---

[132] Боэций (ок. 480—524) был христианским философом-неоплатоником, чьи труды пользовались огромной популярностью в средневековой Европе. Однако в работе «Об утешении философией», написанной в тюрьме (приближенный Теодориха Великого, Боэций был казнен по обвинению в государственной измене), формально не упоминается учение Христа, поэтому Боэция, с его классической образованностью, иногда называли «последним язычником». — *Примеч. ред.*

[133] Гонорий Отенский, или Отенский (первая половина XII в.) — философ и богослов, автор известнейших в Средние века трактатов «Зерцало церковных таинств», «Об образе мира» и др. — *Примеч. ред.*

поворот, потому что сперва нужно войти в третий ход.

Самый древний из образцов «словесного» лабиринта приводится, как пишет Массман, в пергаменте из Санкт-Галлена (№ 878. 4°. С. 277), и почти полностью соответствует приведенному здесь рисунку, за исключением того обстоятельства, что выделенные относительно средней оси выступы или «язычки» ограничены прямыми, параллельными этой оси линиями. По внешнему виду рисунок в средневековой рукописи не отличается от критской традиции; однако, как утверждает Массман, на нем прежде имелась надпись, от которой сейчас и следа не осталось, — Domus Dedali (дом Дедала). Похожий рисунок приводится в том же месте текста той самой рукописи в немецком переводе, которую Ноткер († 1022)[134], знаменитый преподаватель Санкт-Галленского монастырского училища, снабдил рисунком, скопированным у Боэция. Тот же рисунок лабиринта был воспроизведен и в новейших изданиях переводов из Ноткера у Граффа (Берлин, 1837), Пайпера (Фрайбург, 1883/84) и др. В других публикациях ноткеровского перевода этот рисунок, как сообщает Пайпер, отсутствует. Он служил иллюстрацией следующих слов: Ludis me, texens rationibus inextricabilem laborinthum (sô feruuúndenem laborinthum uuórchendo) quae nunc quidem qua egrediaris introeas, nunc vero qua introieris egrediaris (sô îz in laborintho féret, únde sô du hier séhen maht[135]).

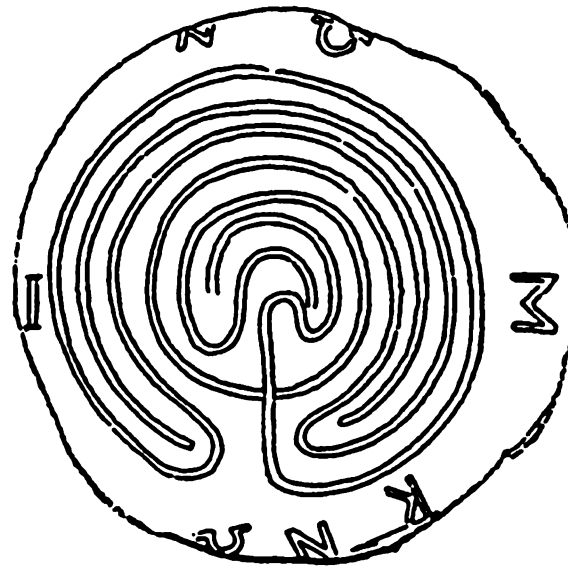


Рис. 16. Древняя серебряная монета из Кносса

Вышеприведенное сопоставление изначального текста и его толкования взяты из весьма содержательной работы Вильгельма Мейера о «Лабиринте и стихах к нему»[136],

---

[134] Ноткер Немецкий, или Тевтоникус (ок. 950—1022; не путать со святым монахом Санкт-Галленского монастыря Ноткером Балбулом, жившим ок. 830—912) — глава монастырской школы в Галле, богослов и философ, писавший трактаты не только на латыни, но и на древневерхненемецком языке. — *Примеч. ред.*

[135] «Ты смеешься надо мной, сооружая лабиринт, безвыходный для ума (лабиринт, столь запутанный для ищущих): сегодня в нем входишь там, куда прежде выходил, завтра же выходишь там, куда прежде входил (вступив в лабиринт, ты убедишься в этом и сам)» (лат. и ср.-в. нем.). — *Примеч. пер.*

[136] Meyer Wilh. *Ein Labyrinth mit Versen* // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1882. Philosophisch-Philologische und Historische Klasse. Bd. II. S. 267—300.

в которой подробно описываются формы средневековых лабиринтов и приводятся ценные указания об их классификации и трансформациях, на которые я здесь и ссылаюсь как на наиболее авторитетный источник. Слова древнего текста приведены здесь в доказательство того, что Боэций заимствовал свою характеристику этой «неразгаданной путаницы» из описания критского лабиринта у Вергилия («Энеида», VI, 27) и уже был знаком с известным в позднем Средневековье написанием и толкованием греко-египетского термина (Laborinthus = labor intus[137]).

Третий лабиринт, открытый В. Мейером в одной фрейзингеровской рукописи (Мюнхен № 6394, на оборотной стороне листа 164) и сопровожденный латинскими стихами, приведенными в том же месте, немногим отличается от уже представленных здесь рисунков, кроме разве того, что в его обведенном семью кругами и сравнительно широком центре располагается несколько стертое временем изображение Минотавра. Не вполне сохранившиеся латинские дистихи, сопровождающие этот рисунок, относятся к 1084—1085 гг. и объясняют сию аллегорию тем, что лабиринт есть образная картина мира, в котором диавол (Zabulus) подстерегает человека, и, конечно, проглотил бы его, если бы Христос с Божией помощью не усмирил диавола и не лишил его власти, как Тесей с помощью Ариадны усмирил Минотавра. Последний, таким образом, сыграл в этой аллегории роль диавола и охотника за душами, о чем особая надпись в центре рисунка гласит:

Ecce Minotaurus vorat omnes quos Laborinthus
Implicat: Infernum hic notat, hic Zabulum[138].

К XII в. относится также рисунок лабиринта, опубликованный Эйзеленом (1829) и позже воспроизведенный Массманом, извлеченный из еще одной мюнхенской рукописи (Codex Emmeramensis, книга Гонория Отенского, содержащая текст «De imagine mundi»), который, однако, весьма отличается от вышеупомянутых примеров. Рисунок на листе 83, служащий к объяснению слов: «cum Minothauro pugnat Theseus Laborinto»[139], был к тому времени уже настолько распространен, что и срединная ось его покосилась, и семь кругов приняли овальную, если не сказать бобовидную, форму, более выраженную, чем на рис. 4. Это лунообразное изменение формы имело целью придать лабиринту сходство с предполагаемым планом города Иерихона, имя которого, по св. Иерониму, Исидору и другим толкователям Библии, означает луну. Есть один стих, известный еще с XII в., подтверждающий это мнение: «Urbs Jericho lunae fuit assimilata figurae»[140]. Таким образом, стены

---

[137] Labor intus — *внутренняя работа, работа внутри* (лат.). — *Примеч. пер.*

[138] «Вот Минотавр, пожирающий всех, кто запутался в лабиринте; кто адом его называет, кто — диаволом» (лат.). — *Примеч. пер.*

[139] «С Минотавром борется Тесей в лабиринте» (лат.) — *Примеч. пер.*

[140] «Град Иерихон был подобен луне своей формой» (лат.) — *Примеч. пер.*

лабиринта сравнивались со стенами Иерихона, которые были разрушены громким гласом еврейских труб. Выше мы уже показали, что это название вплоть до сего дня сохраняется за каменными лабиринтами в Финляндии, и точно так же В. Мейер (указ. соч., с. 277) употребляет его для обозначения гимнастических упражнений, проводившихся в лабиринтах (тут нельзя не упомянуть также вклада в сохранение этой традиции со стороны гг. Эйзелена и Массмана).

Уже в достаточно ранние времена эти простые семикружия обрели некое расширение, заключавшееся в добавлении третьего оборота с двумя ходами и тремя выходными линиями, так что в целом лабиринты стали состоять из одиннадцати ходов, что вызвало к ним особый интерес монахов и копиистов упомянутых фигур. Древнейший из описанных В. Мейером лабиринтов подобного рода изображен на первом листе Венской рукописи поэта и монаха Отфрида Вейсенбургского IX столетия. Рисунок раскрашен зеленой, желтой и красною красками, имеет восемнадцать сантиметров в диаметре, в центре же у него изображены буквы P. A. S., значение которых не выяснено. Некоторое пояснение к этому еще Массманом найденному рисунку содержит та самая вышеупомянутая мюнхенская рукопись, в которой говорится о лабиринте города Иерихона. И вот у нас есть рукопись XII в., в которой неизвестная нам рука вывела имена этих героев прошлого, чтобы объяснить, как имя Минотавра очутилось в центре лабиринта: «Cum Minothauro pugnat Theseus Laborinto».

В образном описании центра лабиринта присутствует и средневековый рыцарь, закованный в латы и имеющий прическу по тогдашней моде, т.е. с волосами очень длинными, и воздымающий меч лишь для того, чтобы отсечь голову Минотавру, символом которого служит ослиная голова, а вместо рук у него копыта, в остальном же он совершенно походит на человека. Эта метаморфоза, превратившая Минотавра или Минокентавра в некоего Онокентавра[141], заслуживает более пристального внимания, чем ей уделялось прежде. Ибо мы еще увидим, что этот ослоухий Силен или Мидас как в западных, так и в восточных сказаниях приобрел самые тесные связи с Тесеем и со св. Георгием, и что за ними вырисовывается весьма своеобразная, хотя до сих пор и мало изученная основа многих легенд западных и северных.

Там, где нужно было отвести лабиринтам в этой мозаике места побольше, прибегали к обычной схеме лабиринта, придавая ей со входа и со всех сторон понятный, безошибочно различимый вид круга, поделенного на четыре, а позже и на восемь секторов; их примеры мы будем разбирать в рисунках лабиринтов церковных. Подобные рисунки имеются и в манускриптах, как, например, в списках летописи («Chronologia Magna») венецианца Паулина (Иордана), где первоначальный лабиринт, устроенный весьма просто, приобрел одиннадцать оборотов и был поделен тремя осевыми линиями на сектора так, что на пути к центру человеку нужно было

---

[141] Т.е. в изображение кентавра с ослиными, а не конскими признаками. — *Примеч. ред.*

преодолеть в общей сложности 31 четверть- и полуоборот. Подробное описание этих лабиринтов, выложенных на каменных полах соборов Санса, Байё и Сент-Кантена, дает В. Мейер (с. 280). Изображение, воспроизведенное Паулином — по крайней мере, в копии, оригинал которой хранится в Ватикане, — содержало в середине сцену борьбы с Минотавром, а у входа было нарисовано нечто вроде ворот; в парижском списке 1330 г. не было ворот и портрета Тесея в центре, так что длинноухий Минотавр занял все имевшееся там место. В XIV в. его фигура в Италии украсилась строками из «Утешения философией» Боэция (В. Мейер. Указ. соч., с. 282).

Один, в порядке исключения трехосный, лабиринт был опубликован Массманом под названием «рисунок I-G» со ссылкой на труд Вальтурия «De re militari» («О военном деле», Венеция, 1472 г.), и то же изображение нашел Мейер (указ. соч., с. 287) в одном мюнхенском манускрипте. Более сложные рисунки представлены в исландских рукописях, которые настолько тесно связаны с луговыми лабиринтами, что нам придется обратиться к ним в одной из следующих глав. В композиции мозаичных полов в поместьях и храмах простоты избегали уже в древности, примером чего может служить сохранившийся со времен римлян зальцбургский лабиринт (рис. 17 нашей книги), в котором четыре отдельных сектора группируются вокруг прямоугольной площадки центра.

Символическое истолкование этих чертежей тоже не прекращало развиваться. Познакомившись с изображением лабиринта как геральдического символа, то бишь свернувшейся кольцом змеи, обозначавшей город Вавилон, как указывается в знаменитом «Сказании о Вавилонском царстве», к которому нам предстоит вскоре обратиться, мы уже не удивимся, встречая этот символ в гербах духовных иерархов. Дидрон[142] пишет, что в труде Клода Парадена «Devises héroiques et Emblêmes», в издании 1621 г.[143], лабиринт приводится в качестве герба сеньора де Буа-Дофена де Лаваля, епископа Амбрюнского, с девизом: «Fata viam invenient» (лат. «Судьба найдет дорогу») и комментарием: «Епископ имел в виду путь жизни вечной, по которому ведет нас благодать Божия, вложившая нам в руки десять заповедей как путеводную нить Ариадны. Держась их и следуя им, мы сумеем найти выход из опасных путаных ходов заблуждений земных». Дидрон упоминает в этом месте о рукописном комментарии к тексту «Метаморфоз» Овидия, хранящемуся в Парижской Библиотеке, где вылет Дедала из лабиринта аллегорически трактуется как символ Вознесения Христова.

Вспомнив о том, что сказание о лабиринте претерпело весьма значительную христианскую корректуру, нам остается лишь задаться вопросом: почему эта кор-

---

[142] Адольф Наполеон Дидрон (1806—1867), французский археолог и историк искусства. — *Примеч. ред.*

[143] Клод Параден (Claude Paradin, ок. 1510—1573) впервые опубликовал свою знаменитую книгу о девизах и эмблемах в 1551 г., расширенный ее вариант — в 1557 г. — *Примеч. ред.*

ректура была предпринята не в столь подходившую для этого раннехристианскую эпоху, а лишь тогда, когда христианство распространилось вплоть до самых северных стран? И тут ярко выраженная любовь северян к изображению лабиринтов может послужить нам некоторым объяснением. Если принять в качестве несомненного факта, что рисунки лабиринтов просто вставлялись при монастырском переписывании древних рукописей, будучи тщательно раскрашены от руки и по возможности приведены в сходство с легендарным критским лабиринтом, то получится, что нордические каменные и луговые лабиринты не имеют с ними решительно ничего общего. Многие авторы, правда, верили, что эти античные круги производили завораживающее впечатление на примитивный ум нордических варваров, орнаментика которых (особенно в Ирландии) столь очевидно порождала все новые формы (так называемые *драконовы петли*), что даже мне (благодаря указанию Маурера) удалось найти в исландских сборниках домашних лечебных и кулинарных рецептов рисунки тех же лабиринтов. Впрочем, многое говорит против того, что причиной воплощения этой любви к лабиринтам следует, по мнению Мейера, считать одно только христианство, пришедшее в Россию через Византию, а на западный Север — через Рим, потому как это противоречит не только истории, но и всем правилам вероятности. В следующих главах мы убедимся, что миф о лабиринтах в Исландии связан не только с христианскими, но и с языческими преданиями, и вспомним, что спирали, лабиринты и свастики принадлежат к орнаментальным мотивам эпохи бронзы, распространенным по всей Европе. То, что я написал в книге «Tuiskoland» (с. 343—357) о свастике, принятой в число христианских символов, так же как и лабиринты, из которых Массман воспроизвел ровно шесть в первой таблице своей книги (рис. 1—6) как критские монеты, в которых лабиринт нарисован в виде свастики или непосредственно в нее переходит. В 1844 году Э. Линден из Санкт-Петербурга привел в своем труде несколько, как он полагал, совершенно новых гимнастических упражнений для лабиринтов, давно описанных у Массмана, одно из которых удивительно точно совпадает с рисунком «очковой фибулы» (таблица II c), которые потом сотнями извлекали из могил бронзового и железного веков, а еще одно, состоящее из семи переплетенных спиралей (Массман, таблица II d) и воспроизведенное необычайно четко на покрытой золотом пластинке, совпало с узором, который Шлиман сорок лет спустя откопал в третьем микенском могильнике!

Глава 6. ВЁЛУНДОВЫ ДОМА В ИСЛАНДИИ

Особое значение для понимания смысла лабиринтов Севера представляет наличие таковых в Исландии в связи с местными, принадлежащими к нордической мифологии, сагами. Об этом у В. Мейера собрано много полезных сведений, опирающихся в немалой части своей на исследования Колунда, Фриза, фон Маурера и других, на которые В. Мейер ссылается в своем труде[144]. Как в России и в Скандинавских странах, там находили и находят на лугах, особенно в северо-восточной части острова, выложенные из камней *троянские замки*, до сих пор еще именуемые *Вёлундовыми (Виландовыми*[145]*) домами.* Улав (I, 187) упоминает о таком *Виландовом доме* в Хольмарксвике, в Стейнгрим-фьорде, Арне Магнуссон описывает другой, в Бильдудальфейри, близ торгового города Бильдудаля; третий, на небольшой косе Тингейри, отходящей от скалистого побережья Даласислы недалеко в море, исследовал Колунд в 1874 г., однако не изучая подробностей, потому что тогда еще ничего не знал о такого рода памятниках. «Перед моими глазами, — писал он, — предстало нечто вроде странного, продолговатого рисунка на траве, около четверти локтя в ширину и разделенного высокими порослями травы, составлявшего многие узоры с поворотами, изгибами и овалами, и т.д., весьма запутанные».

С.М. Хольм († 1820) сообщает, что он срисовал для камергера Зума лабиринт, изображенный на каменном столбе, или кресте, и Колунд[146] добавляет, что эти рисунки изображают одну игру, в которую любят играть мальчики в Исландии. К сожалению, подробного описания этой игры у нас нет. Исландские же лабиринты нужны нам потому, что они являют собой доказательство сохранения обычая делать такие лабиринты на Севере вплоть до позднейших исторических времен.

---

[144] *Op. cit.* S. 288—292.

[145] Виланд (др.-норв. Вёлунд) — мифический кузнец, упоминаемый в Эдде. — *Примеч. пер.*

[146] Kålund Kr. *Islands Fortidslævninger* // Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie, Kjøbenhavn, 1882. S. 86. Цит. у Мейера. Op. cit. S. 291.

Ибо мы знаем, что Исландия была заселена норвежцами лишь в IX в., и нам ничто не мешает предположить, что привычка выкладывать путаные «ограды» была принесена в Исландию уже тогда. Выше мы уже говорили, что многие русские и германские исследователи сочли эти *троянские замки* символами доисторическими, потому что они находятся в краях, давно никем не населяемых, и значение их в народных устах забыто. Однако теперь мы видим, что им придавалось около 1000 года до нашей эры в Норвегии и другое значение, — будь то всего лишь правила очередной детской игры или христианизированные символы язычества, — ибо иначе они бы не были приняты в Исландии ни первыми языческими поселенцами, ни их потомками-христианами; в дохристианские времена эти символы, возможно, и не доходили до Исландии, однако, начиная уже с норвежцев и иных мореходов, прочно там укоренились.

Конечно, это не может служить доказательством, что в доисторические времена их не было в Скандинавии, Англии, России или Германии; достаточно вспомнить, что скандинавы еще в XI и XII столетиях продолжали строить кромлехи, т.е. памятники, которые во всех странах Европы уже тогда считались доисторическими (ср. «Tuiskoland», с. 67), иными словами, они придерживались старинных обычаев гораздо долее, чем прочие европейские племена. Однако у нас есть доказательства тому, что обычай возводить *троянские замки* проник в Исландию уже во времена языческие; ибо позднейшие описания таковых в исландских рукописях объясняют их главным образом примерами из языческой мифологии, еще без христианского переосмысления, которому те успели подвергнуться на континенте уже в VIII и IX вв. Это факт очень важный, потому что христианство, как известно, было введено в Исландии по всенародному решению только в 1000 году; все говорит о том, что древний миф об исландских лабиринтах тогда еще был широко известен.

Кроме лабиринтов, нашедших свое выражение в камне, заслуживают упоминания еще рисунки таковых в исландских пергаментных рукописях, хранящихся ныне в «Собрании Арне Магнуссона» (Bibliotheca Arnemagniana) в Копенгагене. Колунд составил подробный их перечень, а В. Мейер впоследствии при содействии фон Маурера, а также датских и исландских ученых опубликовал рисунки и текст. Иллюстрации, напечатанные ин-кварто за № A.M. 732 и 736, имеют различия, хотя и скопированы с одного рисунка лабиринта, сравнительно простого, имеющего семь кругов, пересеченных всего тремя или четырьмя радиальными линиями, до последнего круга так и не доходящими, так что вся окружность остается ограниченной внешним кругом. Таким образом, они пополняют собою большое число примеров, в которых символику кругов дополняла свободная фантазия рисовальщика. Тех, кого заинтересуют точное описание и рисунки упомянутых кругов, я отошлю к труду Мейера[147], заметив лишь, что у него в первом, относящемся примерно к 1300 г. рисунке лабиринта в рукописи № 732, в центре всей композиции имеется львинопо-

[147] *Op. cit.* S. 288—290.

добное чудище с человеческой головой, с подписью: vôlundar honocentaurus. Однако на голове у него нет рогов, как у Минотавра, и уши не длинные, как у онокентавра, описанного Исидором Севильским («Этимологии». 11. 3.39) как помесь человека и осла, причем ослу подобна только нижняя часть тела. На исландском рисунке, вопреки подписи, изображен человеколев, напоминающий о диаволе, который «яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити» (1 Пет. 5: 8). Оба лабиринта имеют в диаметре соответственно 9½ и 7 сантиметров. Любопытнее же всего тот текст, в котором содержится описание второго *Виландова дома*, и звучит он в переводе Г. фон Маурера следующим образом:

«С этой фигурой, называемой Völundarhús, связано предание о том, что был в Сирии царь, которого звали Дагур (Dagur). У царя был сын по имени Эгей. Эгей же был мужем, в делах любви весьма умелым. И отправился он в царство царя Солдана (Soldan) просить руки его дочери. Царь отвечал, что тот получит ее в жены, если в одиночку победит зверя, именуемого онокентавром, которого никому еще не удавалось победить силою человеческой. Поскольку же дочь царя обладала премудростью большею, чем все мудрецы того царства, то царский сын изыскал возможность встретиться тайком с нею, чтобы рассказать, какое задание дал ему царь. Он пришелся ей по нраву, и она сказала ему: "Поскольку зверя сего нельзя победить силою человеческой, я научу тебя, как сделать ловушку в лесу, где зверь обычно ходит; прежде же (нужно) извести всех зверей, служащих к его пропитанию. Затем возьми мяса дикого кабана и обмажь его медом; этим ты приманишь зверя, который учует запах и пойдет на него. Затем войди в ловушку и пройди по всем ходам, в ней имеющимся, и потом вскочи на стену, окружающую самое внутреннее помещение (innersten Gemache), и оттуда убей (...) зверя; и если рана не будет смертельною, то соскочи вовне (т.е. из срединного двора, des Mittelhofes), в узкий ход ловушки, где путь для зверя не будет столь широк, чтобы он мог повредить тебе". Потом она взяла платок и нарисовала на нем ловушку, называемую Völundarhús. И он велел изготовить оную из кирпичей и камней, и сделал все, как она советовала; и велел извести всех зверей в том лесу, и взял мясо для приманки. Зверь же был голоден и вошел в ловушку на запах мяса. Бросив приманку, Эгей взобрался наверх; он набросился на зверя со всею силой, а потом спрыгнул со стены в соседний ход. Зверь же рычал ужасно, а семью днями позже был найден в ловушке мертвым».

Для лучшего понимания этого рассказа добавим, что ход, соседний со «срединным двором», в котором изображен зверь, находится довольно далеко от входа в этот «срединный двор», так что Эгей, спрыгнув туда, получал большое преимущество перед раненым зверем и легко мог убежать от него. С тех пор исследователи нордической мифологии привыкли считать, что Вёлундархус есть просто перевод античного названия «дом Дедала» (domus Daedali), как в Средние века часто называли лабиринты; таким образом, и связанная с ним нордическая сага о Вёлунде тоже есть не что иное, как пересказ греческой легенды о Дедале. Вильгельм Гольтер несколько лет назад, используя все возможные ученые методы, пытался доказать,

что некий «поистине гениальный франк» примерно в VI в. объединил римскую легенду о Вулкане с греческой легендой о Гефесте и Дедале, сделав из нее нордическую сагу о Виланде или Вёлунде[148]. Это подкрепленное множеством «доказательств» открытие вскоре нашло свое краткое, но решительное опровержение в книге профессора Г.-Э. Мейера[149], да и я в своих пяти статьях о сагах, посвященных Виланду и Виттиху[150], тоже стремился доказать полную несостоятельность этой гипотезы во всех деталях, а также показать, что гораздо вероятнее гипотеза прямо противоположная, т.е. что греческая легенда о Гефесте и Дедале имеет нордическое происхождение.

Что же касается названия Вёлундархус, по Гольтеру, впервые (?) встречающемся в «Лилии» Эйстейна-Асгримссона († 1361)[151] и позже упоминаемом в «Стьорне», переложении библейской истории[152], где говорится, что Минотавр прячется в лабиринте, именуемом на Севере Вёлундархус, то здесь может скрываться намек на легенду о Дедале — что, впрочем, неравнозначно прямому заимствованию. Однако нам известно также, что в Германии «Виландовыми домами» с незапамятных времен назывались кузницы, а часто их и украшали изображением Виланда. Так Я. Гримм объясняет адрес, упоминаемый в одной баварской грамоте 1262 года: juxta domum Welandi fabri (лат. «рядом с домом Веланда-мастера»). Предполагается, что новейшая форма этого слова, Wieland (вместо более древнего Valand), возникла из Vieland, Vigelant (т.е. мастер по тонким работам), и еще в старинном гекзаметре из одного частного собрания, где старонемецкие слова объяснены при помощи латинских, говорится: Lima sit figel, limatorium sit tibi Vigelhuss («lima [по-латыни] — это напильник, limatorium [т.е. мастерская] будет у тебя Vigelhuss»)[153].

Далее, нам известно также одно вестфальское сказание, приводимое Куном[154], о лабиринтообразных пещерах в склонах холмов между Мюнстером и Штейнфуртом, где обитает «мастер-кузнец» (т.е. Мимир или Виланд, ибо здесь, как считается, были их родные края, а Мюнстер когда-то назывался Мимигардифорд), заманивший в ловушку и поймавший дикого быка (Минотавра?). Эти пещеры называют Волчьими ямами, напоминая нам об Ульвдалире (Волчьей долине), месте обитания Вёлунда в Эдде. С этим связана также легенда о некоем г-не фон Штале из расположенного неподалеку Зуттгаузена, заблудившемся в одном из таких лабиринтов, потому что уронил ариаднину нить, конец которой закрепил у входа, и не сумел найти ее в темноте. Лишь

---

148 W. Golther. *Die Wielandsage*. Germania XXXIII (1888).

149 Meyer. *Lehrbuch der germanischen Mythologie*. — Berlin, 1891. — S. 27.

150 В воскресных приложениях к газете «Vossische Zeitung» 1892, № 25, 26, 27, 33 и 34.

151 По Ф.В. Бергману («История Эдды как нордической саги о героях». Страсбург, 1879. С. 360), оно встречается у епископа Бранда в XIII в.

152 «Stjórn» — сборник древненорвежских переводов библейских сюжетов (XIV в.). — *Примеч. ред.*

153 Ср. W. Wackernagel. *Zeitschrift für d. deutsche Altertum*. — Bd. V. — S. 516.

154 Kuhn A. *Die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der indogermanischen Völker* // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — Berlin, 1855. — Bd. IV. — S. 99.

обет, данный им в те тяжелые часы, помог ему выбраться из пещеры. Из всего этого, по-видимому, можно сделать вывод, что германское сказание о Виланде было связано с легендой о лабиринте даже раньше, чем проникло на Север, что, собственно, и само произошло уже достаточно давно, и что Вёлундархус является не столько переводом латинского domus Daedali, сколько переводом немецкого Valandhus.

Да и вышеприведенная исландская сага о лабиринте может быть чем угодно, только не переводом саги о Дедале. То, что лабиринт играет здесь роль ловушки, построенной, чтобы заманить льва или дракона, стерегущего дев, и убить вошедшего туда чужого, можно ведь объяснить аналогичным устройством рыболовных сетей и ловушек на выдр, на что указывал еще В. Мейер[155]. Любопытно также, что эдакая ловушка есть и у германского Виланда, и что назывались эти ловушки в древневерхненемецком dru, druch, trouch, что заставляет нас немедленно вспомнить о персидских друджах и их предводителе, мастере ловушек Друдже[156], о котором так часто заходит речь в древнеиндийских и персидских религиозных сочинениях. «Да попадется он в петли Друха!» было обычной древнеиндийской формулой проклятия, поэтому нас уже не удивляет, что местом обитания Друджа считался Ловушечный замок (Fallenburg, Drujaburg, Замок Друджа). Если вспомнить об алтарном значении таких *замков* на севере Древней Европы, то уже нетрудно объяснить, каким образом Валанд, строитель Валандовых домов, превратился в «злого Фаланда», или Фоланда, или Воланда, т.е. христианского диавола, и как он в Средние века стал посредствующим звеном между лабиринтом Дедала и дворцом диавола, «Пещерой Друкха» у персов. Недаром же имя и «злого Фаланда» старонемецкой поэзии, и «юнкера Воланда» у Гете переводили именно как «мастер ловушек, устроитель петель, обманщик» (ср. лат. fallere обманывать, готск. drausjan заманивать в ловушку). И если строитель Замка Друджа совпадает, таким образом, с проживающим в нем человекозверем, то для этого, как мы еще увидим, имеются веские причины; просматривается здесь и след древнееврейских и нордическо-языческих представлений; ибо уже в латинском тексте Библии проклятая Богом земля (Ис. 34: 14) попадает под власть Онокентавра[157].

Имена собственные в исландской саге о лабиринте тоже очень интересны. Здесь строителя Замка Друджей зовут Эгей (Egeas), и Эгеем же (Ägeas) зовут отца

---

[155] Ср. Bischoff. *Anleitung zur Angelfischerei* (1860). S. 99.

[156] Друдж — в древнеиранской мифологии олицетворение лжи, злой дух. Друх — санскритская форма этого индоиранского слова. — *Примеч. ред.*

[157] Ср. Berger de Xivrey. *Traditions Tératologiques*. — Paris, 1836. — P. 50. В видении пророка Исаии говорится о том, что опустевшую землю заселят всевозможные дикие звери, птицы и монструозные существа, чьи названия довольно сильно вариьируются в переводах Библии на различные языки. В древнегреческом и латинском текстах сказано, что «встретятся демоны с онокентаврами» (Ис. 34:14), в английской Библии короля Иакова онокентавры названы просто «монстрами» (monsters), а в русском Синодальном переводе в соответствующем месте говорится: «...и звери пустыни будут встречаться с дикими кошками», где, видимо, «звери пустыни» и есть онокентавры. — *Примеч. ред.*

Тесея. И, поскольку этот замок обычно называют домом Вёлунда, значит, Эгей и Виланд — одно и то же лицо. Это сходство между Виландом и греческим Эгеем, равно как и еще большее сходство между их сыновьями Виттихом и Тесеем было замечено уже давно; Виланд кладет откованный им для сына меч под скалу, чтобы Виттих там нашел его; точно так же Тесей находит отцовский меч под камнем, и оба затем освобождают мир от несправедливых поработителей. Более подробный разбор этих моих исследований саги о Виланде, опубликованных до сих пор лишь вкратце, я вынужден оставить до новой книги на эту тему, пока же, для лучшего понимания вопроса, заметим лишь, что наш Валанд представляет собой слепок древнего свергнутого бога небес и устроителя мира, или мирового кузнеца, имя которого в Древней Индии было Бала или Вала, у греков Палладий или Фалант, у италийцев Валес, у кельтов Валерин или Валар, сам же бог во всех местах обитания арийских народов всегда выступает в связи с мифом о временах года, в котором он заманивает свою дочь к себе в кузницу, лабиринт или прочный замок и держит ее в плену, пока весной к ней не придет освобождение, отмечаемое веселыми танцами, подражающими изгибам лабиринта. Возможно, это древнейший арийский миф, следы которого можно проследить везде, причем на Севере они сохранились лучше всего, хотя и в Индии, на Крите и Делосе, в Древней Италии, у кельтов и в других местах от него сохранились весьма явственные отрывки. Еще одно любопытное свидетельство зависимости греческого мифа о Тесее и Дедале от нордической саги о Валанде я обнаружил у греческого писателя-путешественника Павсания, где супругом небесной богини Эфры, матери Тесея, назван не Эгей, а основатель нескольких городов Фалант (= Валанд). Эгей и Валанд, строители нордических лабиринтов, здесь тоже оказываются одним и тем же лицом, так же как их сыновья Тесей и Виттих, и теперь мы видим, насколько прав был древний исландский автор, дав строителю *Вёлундова дома* имя Эгея. Предположить, что этот автор читал Павсания и просто пересказал его, никак не возможно; причиной этого можно счесть лишь древнюю общность легенд Севера и Юга, и тогда нам придется перенести источник мифа о Тесее и лабиринте на Север уже по двум причинам: во-первых, потому что они описывают, как мы увидим позже, специфически северный миф о движении Солнца и о смене времен года, а во-вторых, потому что мы видим, что и в греческом мифе Тесей считается сыном Валанда (Фаланта). Поэтому и ариаднину нить этого мифа тоже следует искать, — если уж браться искать ее, — на Севере. Конечно, здесь в роли стража девы выступает не классический Минотавр, а более родной нам дракон (Lindwurm), и в этой связи мы можем вспомнить слова древней песни, истолкованные Якобом Гриммом («Deutsche Mythologie». 2 Ausgabe. — S. 932): «...ich sunge ouch wie der (trache?) lît, der manîgen in der wunderburc verslunden hât durch sînen gît[158]». К этой мысли мы в следующей главе еще вернемся.

---

[158] «Спою и о том, как (дракон?) лежит, который стольких проглотил в волшебном замке своем из жадности» (ср.-в. нем.). — *Примеч. пер.*

Глава 7. ЗМЕИНЫЕ ХОДЫ, САДОВЫЕ И ЗАМКОВЫЕ ЛАБИРИНТЫ

В так называемых французских садах, где кусты подстрижены в виде гладких стен, а деревья — в виде пирамид, ваз и животных (архитектурные формы, перенесенные на зеленые насаждения), конечно, всегда должен был иметься устроенный из живых изгородей лабиринт или *дедалиум* (Dedalus, как в 1715 г. в дневнике назвала свой садовый лабиринт Луиза Савойская). Эти садовые лабиринты отличались от *троянских замков* и большинства других лабиринтов, как древних, так и средневековых, тем, что они имели не один-единственный, хоть и запутанный, длинный ход, а настоящие перекрестки, тупики и ведущие назад петли. Некоторые из этих объектов приобрели определенную известность, например разрушенный в 1775 г. и описанный во многих монографиях Версальский лабиринт, в котором каждый поворот украшали группа животных, грот, фонтаны и стихи Бенсерада, олицетворявшие одну из басен Эзопа. В течение нескольких веков садовые лабиринты были настолько популярны, что, когда в прошлом столетии вкусы изменились и в моду вошли так называемые английские сады, лабиринты все же часто сохраняли за собой место в каком-нибудь тихом и малозаметном уголке парка.

Вопрос, откуда возникла эта глубоко укоренившаяся любовь к таким садам, кажется, никогда не занимал историков культуры, по крайней мере мне ничего не известно об исследованиях в этом направлении. Видимо, все просто предполагали, что обычай строить такие объекты восходит к Античности и через сады средневековые дошел до Нового времени. Это звучало тем правдоподобнее, что так называемые французские сады на самом деле такого названия не заслуживали, поскольку почти не отличались от более старых итальянских, восходивших по общему стилю к древнеримским. Мы располагаем несколькими подробными описаниями римских увеселительных садов, составленными Плинием, племянником знаменитого историка, из которых узнаем, что уже тогда прямые и закругленные ходы, разделенные

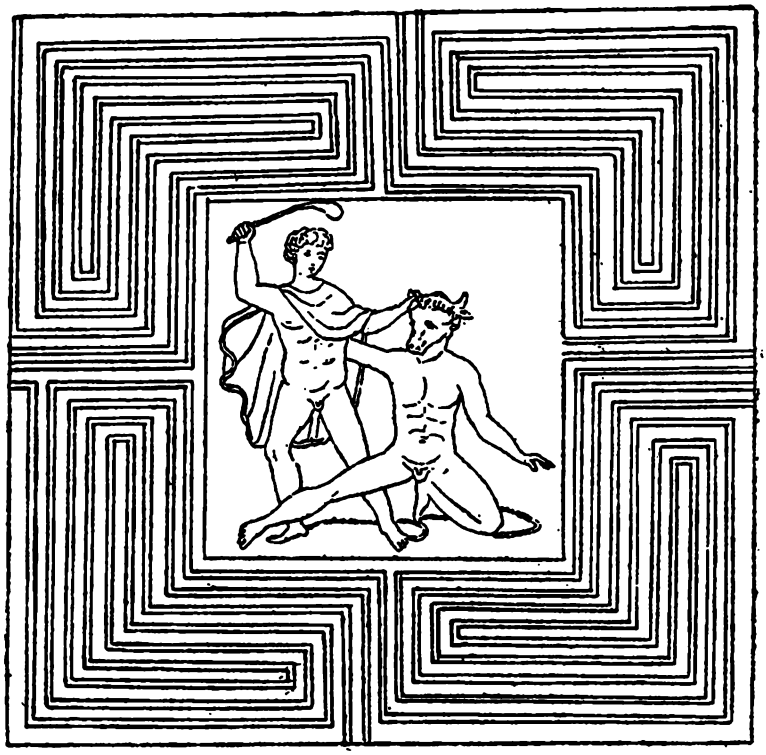


Рис. 17. Битва с Минотавром.
Центральная часть Зальцбургской мозаики

живой изгородью и украшенные подстриженными буками, скрывавшими небольшие террасы, фигурами животных или словами, образованными из высоких и низких деревьев, были популярны точно так же, как и во времена Людовика XIV. Искусство садового художества (ars topiaria) уже тогда точно так же пользовалось садовыми ножницами, уровнем, циркулем и линейкой, обрабатывая растения и мертвую природу, как во времена великого Ленотра. Кипарисы, тисы, буки, барвинки и плющи служили главным материалом для создания рисунков, пирамид, столбов и стен.

Однако о садовых лабиринтах мы не находим в древних рукописях ничего. Правда, Адриан на своей вилле близ города Тибура устроил египетский парк в подражание таковому в Канопе, а император Север, побывавший в Мемфисе и его лабиринте, велел и у себя в поместьях построить то же, и названия дал те же, Мемфис и Лабиринт, возможно, чтобы таким образом запечатлеть воспоминания о своем путешествии[159]. Видимо, гораздо чаще критский лабиринт воспроизводился в мозаике дворов римских жилищ и вилл, которую можно считать лишь орнаментом, обычно

[159] Ср. Friedländer, L.H. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms.* — Leipzig, 1864. — Bd. II. — S. 70.

с прямолинейными поворотами, вписанными в четыре четверти квадратного внутреннего двора, большого или малого. Лишь немногие из них были так велики, что по выложенным на них ходам лабиринта можно было ходить. Техника мозаики сама по себе подсказывала идею подобной игры линий, что, без сомнения, и послужило причиной столь частой встречаемости этих позднеримских мозаичных лабиринтов как в Италии, так и в римских провинциях Южной Германии и Галлии.

В редчайших случаях эти изображения представляют собой лабиринт как таковой, как, например, мозаика виллы Псевдурбана (Pseudurbana) в Помпее, окруженная зубчатой стеной, дюжиной башен и четырьмя воротами, или сграффито на одной из угловых пилястр дома Лукреция; как правило, во внутреннем дворике имелся мозаичный лабиринт, изображавший битву Тесея с Минотавром. Таков рисунок в «Доме лабиринта» (Casa del Laberinto) в Помпее, раскопанном в 1834/35 г., в средней части Зальцбургской мозаики (рис. 17), в Эксе, в двух швейцарских мозаиках, одна из которых, найденная в Аванше (Aventicum), в виде исключения имеет форму круга, разделенного на восемь секторов, в мозаике, раскопанной в 1884 году близ Бриндизи и других, так что зрителей у этой сцены битвы набирается порядочно. Изображенный ниже рисунок Зальцбургской мозаики окружен по сторонам еще несколькими рисунками меньшего размера, показывающими вручение спасительного клубка Ариадны, прибытие спасенных в родную гавань, а также Ариадну, оставленную на Наксосе. В нескольких редких случаях, о которых мы еще поговорим, воспроизведение главной сцены обнаруживается в христианских храмах.

Конечно, весьма сомнительно, чтобы подобные, восходящие к древности изображения лабиринтов имели какую-либо связь со склонностью нордических народов выкладывать из камней свои путаные ходы. Северные и южные изображения лабиринта различаются уже в своем основном типе: в одних почти всегда используются прямолинейные, угловатые архитектонические формы, у других контуры круглые или спиралевидные, как у рисунка в целом, так и у витков лабиринта; последний вариант встречается на Юге лишь в древнейших изображениях и описаниях, причем мотивируется эта форма легендой о том, что именно по таким петляющим ходам двигался танец лабиринта. Тут, конечно, можно предположить, что между нордическим и древнегреческим пониманием лабиринта существовала некая связь, — однако римские изображения посредствующим звеном между ними не были. Последние опять-таки могли оказать на северный тип некоторое влияние, однако источником его они не были, и это относится не только к луговым и книжным лабиринтам, но также и к *Виландовым домам*, и к большинству лабиринтов церковных; почти все они относятся к одному основному типу (рис. 16). Кроме того, здесь ощущается еще одна связь, достаточно неожиданная.

Уже в древнейшей немецкой поэзии, посвященной жизни и упражнениям рыцарей, встречается название предназначенной для последних турнирной площадки: Wurmlage (Wormlage, Wyrmlage, *змеиные ходы*). Одно из первых свидетельств тому мы находим в нижнерейнской поэме о герцоге Эрнсте, сохраненной для нас

Карлом Барчем в его замечательном сборнике, относящемся к середине XII века; о нем же упоминается и в одном письме, обращенном к аббату Рупрехту Тегернзейскому († 1186). Во включенном в сборник верхненемецком варианте того же стихотворения, восходящем, судя по всему, тоже к XII столетию (около 1190 г.), обозначенном у Барча как «B», повествуется, как герцог Эрнст со своим отрядом прибывает в страну Гриппию и входит со своими людьми в великолепный замок Журавлиного короля (Kranichkönig). Там они встречают стража ворот или других жителей, и об этом говорится так («B», строки 2366—2379):

Dô die helde âne strît
mitten in die burc stân,
ob ieman wolde zou in gân,
des warten noch die küenen.
einen hof grüenen,
ze alle zîten küele,
sie funden manic gestüele
in einer würmelâge herlich,
daz nie keiser wart sô rîch,
er möchte ze tische dar in gân,
do sâhen sie innerthalben stân,
die edelen jungelinge,
al umbe ze ringe
Manigen tisch vil wünneclich...[160]

Эти *змеиные ходы*, образованные установленными в круги столами, были накрыты богато, а угощение и напитки выше всяких похвал, и герцог Эрнст не преминул насладиться ими вместе со своими людьми. Потом, нагруженные ценными дарами,

---

[160] И герои те, войдя без битвы и брани
во двор крепости той, спокойно встали,
и рыцари славные недолго ждали,
пока местные люди к ним подошли,
пока их в зеленый сад отвели,
где всегда царят прохлада и смех,
где мест.е. за столом для всех,
где в змеиных путях ешь-пей-не-хочу,
а это не каждому королю по плечу,
и сел он к столу, и рать заодно,
и глянул на тех, кто пил там вино,
и были то юноши славных родов,
рассаженные как бы по праву ходов,
разделенных столами... (ср.-в.-нем.). — *Примеч. пер.*

они отправились обратно к своим кораблям; однако герцог Эрнст в сопровождении верного своего спутника графа Ветцеля еще раз вернулся во дворец, и там они увидели донжон, находившийся неподалеку от змеиного сада, изящно украшенный (строка 2559), и, поднявшись на верхнюю галерею, с видом как раз на те самые змеиные ходы, никому не видимые, они могли сверху наблюдать все из оконной ниши, обозревая двор (строки 2830—2840) и оставаясь незамеченными. Если все это подытожить, то можно понять, что перед донжоном, т.е. перед главной башней, как раз посередине зеленого крепостного двора, именно и находились эти *змеиные ходы*, так что Барч не зря пишет, что такое обозначение лабиринтов встречается уже в поэмах об Эрнсте[161], пусть даже сохранившихся лишь частично. Однако из этого мы едва ли можем получить представление о том, что же представляли собой эти *змеиные ходы*, хотя изданная Вейландом «Sächsischen Weltchronik» (Monumenta Germaniae Historica. Vol. II. Fasciculum 1, p. 251) в одном месте прямо утверждает, что в *змеиных ходах* отмечали Пасху. Так, об императоре Фридрихе II на Майнцском соборе (1235) в ней сказано: He ât dô in der wormlâge in dem velde, dar waren upslagen selcêne pavlûne (павильонов)[162]. В одной из следующих глав «Sächsischen Weltchronik» в *змеиных ходах* под Нюрнбергом обедает император Рудольф (1274). О том, что речь здесь не идет о каком-либо трапезном зале, свидетельствует целый ряд указаний.

Немного яснее в этом отношении высказывается германский «Ланцелет» («Lanzelet»), рыцарская поэма о Круглом Столе короля Артура, сложенная Ульрихом фон Цатцикхофеном, швейцарским миннезингером, около 1195 г., по неизвестному или не дошедшему до нас французскому образцу. Рыцарь Хуго фон Морвиль, один из семи заложников, вынужденно отданных королем Ричардом Львиное Сердце герцогу Леопольду Австрийскому, после своего освобождения (1194 г.) привез эту французскую книгу ко двору императора Генриха. Из перевода, сделанного самим Ульрихом, ясно, что же именно понимали под *змеиными ходами* в то время: это была турнирная или игровая площадка; свидетельством тому могут служить строки 1834—1838 варианта «B» в издании К.А. Гана (Франкфурт-на-Майне, 1845):

Von morgen über vierzehn naht
lâz ich in gerne schouwen
ritter unde vrouwen
und alle dîne mâge
vor dîner würme lâge[163].

---

[161] «Herzog Ernst», hrsg. von Karl Bartsch (Wien 1869), S. XII u. 149.

[162] «Он ел там, в змеиных ходах, прямо в поле, где были раскинуты несколько палаток» (ср.-в.-нем.). — *Примеч. пер.*

[163] По утрам все две недели
видели мы там
рыцарей и дам

Если мы сделаем еще шаг в этом направлении, то обнаружим, что в рыцарском эпосе Бертольда фон Холле, нижненемецкого поэта, служившего с 1252 по 1277 г. при дворе герцога Иоганна Брауншвейгского, тоже сложенном по французским образцам, есть похожие высказывания. В его рыцарских поэмах под названием «Crane» («Журавль») и «Demantin»[164] *змеиные ходы* упоминаются несколько раз; из первой поэмы мы узнаем, что на венгерской границе, вдали от поселений, посреди поля были большие *змеиные ходы*, где рыцари и дамы собрались в ожидании юного короля Гайоля Венгерского, явившегося в сопровождении двух друзей ко двору германского императора (они назвали себя при этом именами птиц, ведь Кране — Crane, — это журавль, а может быть, сокол или щегол). Кране по дороге успел поссориться с одним рыцарем, сразился с ним и потом спросил, как проехать в Венгерскую страну. Рыцарь ответил (стихи 4184—4224):

Sît ir daz junge helt gemeit,
ich wil ûch sagen die wâhrheit,
ir sît an ûwem lande gar.
ich wil lîbe mêre dar
brengen der koningin.
durch ires heiles gewin
lâzet mich mit ûch kêren.
ich wil ûch die strâze lêren
dar hin an ûver rîche
ûch ist wêrliche.
ein wormlâge gemachet dâr.
vil maneche stolze vrowe clâr
ind ritter hânt nâ ûch gelegen...
— — - — - — - — - — - — - — - —
Dô sâgen si ûf dem anger breit
die paulûn vur in ûf geslagen,
daz begunde dem koninge behagen.
dat ros die ritter mit sporen nam:
gerant her fluktenclîchen quam
vur di wormlâge rîche[165].

и всех твоих любимых
в тех ходах змеиных (ср.-в.-нем.). — *Примеч. пер.*

[164] См., например: «Crane» 4191 ff. 4219 ff.; «Demantin» 1055, 1109, 1118, 1127.

[165] Вот юный герой стоит перед вами.
Я расскажу, вы же судите сами,
бывало ль такое в вашем краю.
Королеве я песню свою спою,

Здесь *змеиные ходы* оказываются, таким образом, чем-то вроде лагеря с палатками (павильонами, pauluns), в которых ожидали прибытия короля, завоевавшего руку дочери германского императора. В «Демантене» (строки 1055 и далее) Бертольд вспоминает о *змеиных ходах*, настолько огромных, что во время рыцарских игр на сиденьях и трибунах, окружавших эту площадь, помещались до двух тысяч дам, следивших за тем, что происходило в змеиных путях:

Dâr was gemachet ûf dem plân
ein wormlâge alsô getân
daz ich spreche wol vor wâr,
wern zwe tûzent vrouwen dâr,
si mochten lîchte hân ersên,
den strît di solde dâr geschên[166].

Из этого описания можно сделать вывод, что здесь имеется в виду обширная арена или очень большая турнирная площадка, однако на деле все было гораздо скромнее, и *змеиные ходы* выкладывали, например, во дворе крепости, где все равно хватало места всем желающим. О том, в какие игры играли в этих *змеиных ходах*, говорится в одном месте у Вильгельма Гримма, в «Атиде и Профилии», — это его перевод одной поэмы XIII века, написанной опять-таки по французскому образцу

и пусть она доброй своею рукой
дозволит и мне вернуться домой.
Я знаю путь, и его покажу,
и вам всю правду о нем скажу,
ведь в вашем царстве достойном
лишь его можно счесть спокойным.
Но там лежат змеиные хода,
и многие дамы входили туда,
чтоб кавалеров себе найти...
— — - — - — - — - — - — - —
И вышли они на площадь на ту,
где павильоны расставлены,
именем короля прославлены.
И кони несли их, покорны шпорам,
По тем путям непростым, которым
ходов змеиных дано было имя (ср.-в.-нем., пересказ). — *Примеч. пер.*

166 И сделано было все на площади,
и устроены были змеиные ходы,
и, говоря по правде,
там было две тысячи женщин,
и все легко могли увидеть битву,
которая должна была там состояться (ср.-в.-нем.). — *Примеч. пер.*

и сохранившейся лишь частично, но дающей, подобно «Герцогу Эрнсту», пусть и в менее высокопарных словах, представление о рыцарской дружбе и верности. Там рассказывается, как Атид и Профилий, из которых первый уступил второму свою супругу Кардиону, за что тот отдал ему в жены свою сестру Гайту, заставив родителей и гостей ехать к *змеиным ходам*, чтобы именно там отметить торжество. В отрывке, известном под названием C[167], говорится:

In muoziclîchir muoze
sô rîtin sie gnuoc trâge
gegin der wurmlage,
wende der wec was kurt.
vor ime irhuob sich der buhurt
von allin jungin rittirn,
die machin mange splittirn
ûz den wîznûwin sceftin;
swâ sie den scaft beheftin
ûffe die virschin scilde,
daz ist noch ein bilde
und ein gezûc der êlicheit.
vil manic rittit gemeit
quam zu deme buhurde...[168]

Таким образом, в *змеиных ходах*, расположенных неподалеку от дома или крепости, собирались гости, чтобы вящей радости ради поучаствовать в бугурде (Buhurd, безопасный турнир), хотя и тут (если судить по варианту «D»), празднества, проводимые в *змеиных ходах*, тоже затягивались на несколько дней, и гости

---

[167] Wilhelm Grimm. *Kleinere Schriften*. — Berlin, 1883. — Bd. III. — S. 324.

[168] И так по мшистым по мхам
скакали они не спеша,
по ходам змеиным шурша,
И путь их был не длинён.
Пред ними открылся бугурд, и он
полон был рыцарей молодых,
бивших друг друга в шелом и под дых,
блестящие портя доспехи;
они ценили свои успехи,
привлекая девушек своим торжеством,
зная, что очень скоро потом
их выдадут за них замуж.
А там уж
будет все так же, как на бугурде... (ср.-в.-нем.). — *Примеч. пер.*

ночевали в палатках, расставленных там же[169]. Так что нет смысла представлять себе некую большую турнирную площадь; ибо, хотя безопасные турниры, введенные, по преданию, рыцарем Годфруа де Прейи, французом, павшим в 1066 г. в битве при Анжере, уже давно были привычны в Германии, однако старогерманский бугурд здесь был еще более безопасным, потому что участники его выезжали на площадь без доспехов и панциря, а сражались они друг с другом палками или тупыми мечами. «Бугурд, — говорит Альвин Шульц[170], — это, на мой взгляд, та самая игра, которую описывает Жильбер[171] (Gislebertus, *Chronicon Hanoniense*, 1184), называя ее ездой по кругу (gyrovagari)». Там он сообщает о большом весеннем празднестве, устроенном императором Фридрихом на Троицу в 1184 г. в Майнце: «В понедельник и вторник (21 и 22 мая) после завтрака сыновья императора начали езду по кругу; в круге же том, как оценивают, было двадцать тысяч рыцарей или больше. Круг был без оружия; рыцари развлекались тем, что держали щиты, копья и знамена при езде по кругу». Такие игры, когда рыцари состязались в ловкости, были популярны в XII в. в Англии, и Фитц Стефен, живший в правление Генриха II (1154—1189), подробно описывает рыцарские турниры, которые устраивались сыновьями лондонских граждан и баронов в открытом поле по воскресеньям во время поста.

Из простой «езды по кругу» во время бугурда возникли и другие рыцарские игры, например метание копья в мишень, вывешенную на столбе в центре поля, или просто в столб, раскрашенный «под сарацина», в кольца, расположенные за ограждением, и т.п. Такие рыцарские состязания, на которых молодежь училась владеть оружием, в Германии были известны очень давно; как сообщает франкский летописец Нитхард, сын дочери Карла Великого, при франкском дворе их устроили еще в 842 году в честь примирения Карла Лысого с Людовиком Немецким. Не приходится сомневаться, что и настоящий турнир развился из бугурда, а позже, когда рыцарская романтика сошла на нет, вновь уступил ему место; различие между ними лишь в том, что в настоящем турнире и оружие используется настоящее, и рыцари в доспехах сражаются друг с другом всерьез, как сказано в «Вигалуа» (строки 9021—9022): «Ez wäre worden ein turnei, hieten sie ir harnasch gehabet»[172].

Поэтому не будем вмешиваться в спор о том, был ли турнир изобретен во Франции или в Германии, и происходит ли это слово от старонемецкого turnan (*поворачиваться*), к которому, кстати, восходит и современное Turnen (*гимнастика*),

---

[169] Wilhelm Grimm. *Op. cit.* S. 327.

[170] Alwin Schultz. *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger.* — 2. Auflage, Leipzig, 1889. — Bd. II. — S. 113—114.

[171] Жильбер из Монса (лат. Gislebertus, ок. 1150—1225) — фламандский хроникер. — *Примеч. ред.*

[172] «И это был бы турнир, если бы они сражались в доспехах» (ср.-в.-нем.) — *Примеч. пер.* Автор поэмы о рыцаре Вигалуа — средневековый немецкий писатель Вирнт фон Графенберг (XII—XIII вв.). — *Примеч. ред.*

или от французского tourner, от латинского torneamentum или tornus (*поворотный круг*), или от древней *троянской игры* (trojamentum), как считало большинство исследователей в прежние годы[173]. В действительности же древняя *троянская игра* была не чем иным, как ездовым состязанием наподобие уже знакомого нам бугурда, с тем лишь отличием, что всадники двигались не просто по кругу, а, по словам Вергилия, по лабиринтообразному маршруту, где главным достоинством участника считалось его умение проходить повороты (Turnieren), да и название *змеиные ходы* (заменившее выражение *троянские замки* в старой Германии, кажется, почти повсеместно) показывает, что бугурд возник из подобного движения по петлям.

О происхождении и первоначальном значении этого, судя по всему, весьма древнего термина *змеиные ходы* (Wurmlage) также существует несколько различных мнений. Даже в своем переносном значении, «площадь для бугурда» или «турнира», оно было забыто уже несколько столетий назад; ибо когда монах Одо в период между 1206 и 1233 годами перевел нижненемецкую поэму о герцоге Эрнсте латинскими стихами, посвятив ее архиепископу Альбрехту Магдебургскому, то сам он этого слова уже не понимал и перевел его как «жилище женщин» (ganeum). В другом переводе «Герцога Эрнста» на латинский язык, уже прозой, статья о котором была опубликована в труде Гаупта (т. VI), *змеиные ходы* превратились в *трапезную* (coenaculum). С той же трудностью столкнулся и изготовитель Венского списка «Герцога Эрнста» в верхненемецкой обработке («В»), всюду заменявший слово würmelâge (*змеиные ходы*) на dürnitz (комната). Возможно, этот копиист XV в. держал перед собой латинскую поэму Одо, что и сбило его с толку. Таким образом, это слово сохранилось почти исключительно в названиях местностей, например деревень, возникших на месте бывших *змеиных ходов*, их просто продолжали называть по-старому, как Wormlag. Это деревня под Калау в Лаузице[174], а еще нам известны Wermilaga, Wormeln, Wurmlahun (Wurmilahun) в Вестфалии, Wurmeleia и Vurmelea в труде Кембла[175] о саксах. Если причислить к ним, как сделали Вильгельм и Якоб Гриммы, и другие похожие названия, будь то Wurmgarten, Ormgardr, Wurmstede, Wurmstide и др., то число таких локальных напоминаний о древних *змеиных ходах* значительно возрастет во всей Северной Европе; кроме того, Гаупт нашел в одной пассауской грамоте от 1125 года упоминание о некоем г-не Кунрате де Вирмлага, он же Кунрад из Вирмилаги, прозвище которого должно указывать на замок, на месте которого или неподалеку от которого в древности находилась площадь со *змеиными ходами*, и замок сохранил это название.

Более поздние копиисты рыцарских поэм уже не знали, как быть с этим словом, и сделали из него в «Кране» Vorlâge («грамота», и Барч в своем издании оставил

---

[173] Strutt. *Op. cit.* (1830) — S. 125—130.

[174] Область обитания славянского народа — лужицких сербов, на границе современных Германии и Польши. — *Примеч. пер.*

[175] John Mitchell Kemble. *Die Sachsen in England.* — Leipzig, 1853. — *Примеч. ред.*

это без изменения), а в «Демантене» — Vormlage («заготовку»). Первую попытку интерпретировать это слово предпринял Вильгельм Гримм в своем академическом разборе «Атида и Профилии» (указ. выше соч., с. 291), связав его с одним местом из «Ланцелета» Ульриха фон Цатцикхофена, где говорится, что король Валерин построил волшебный замок, получивший имя «Башня Заблудившегося» (Zum Verworrenen), т.е. замок с путаными ходами, и держал в этом замке Гиневру, похищенную супругу короля Артура. Доступ к этому замку преграждало что-то вроде змеиного сада, о котором сказано так (строки 5040—5053):

Ich wil iu sagen für wâr,
vor der burc lît ein hac,
dâ nieman durch komen mac
vor grozem ungezibele
da ist allez ein genibele
niden an der halgen.
won würmen manicvalden
ist der hac behüetet harte.
es ist gar ein würmegarte.
dâ durch gât eine strâze:
die würme nement die mâze,
daz si nimer koment dran,
ê Valerîn der küene man
in gebiutet, daz si komen[176].

Лишь через несколько тысяч строк (7353 и далее) мы узнаем, что учителем волшебника Валерина, которого иногда называли «чудовищем», был мудрый Мальдук (Malduc). А тот тоже был знаком с черной магией:

---

[176] Скажу вам по правде,
перед замком есть ограда,
которую никому не пройти
ибо там все загорожено
и все перепутано,
там, внизу на склоне.
Множество змей
строго охраняют эту ограду.
Это настоящий змеиный сад.
Через него есть дорога,
но змеи стерегут эту ловушку,
чтобы никто не смог пройти его,
ибо Валерин, муж отважный,
построил его и поселил их там (ср.-в.-нем.). — *Примеч. пер.*

Und schuof, daz die würme
liezen ir gestürme,
die in der vorburg lâgen
und des hages plâgen
in dem Verworrenen tan[177].

Пройдя змеиный сад, героям осталось лишь подняться на волшебный замок с помощью умения летать, убить короля Валерина и всех его людей и потом, после долгих поисков, найти наконец королеву Гиневру, которую тот вместе с тридцатью ее девушками погрузил в такой глубокий волшебный сон, что она даже не услышала шума при взятии замка. Да, «чары были очень злыми», так что, не разбуди своими словами Мальдук королеву, она сгорела бы вместе с замком, ибо и замок, и змеиный сад надлежало стереть с лица земли. Поэтому В. Гримм понимает этот змеиный сад «как кустарник, огороженный сад рядом с замком, где прячутся змеи или драконы, перед ним же устраивались игры»[178]. Вот это уж совсем неверно; ибо кому могло прийти в голову закладывать площадки для бугурда поблизости от змеиного сада, — если признать, что при некоторых замках имелись такие змеиные сады, — или же называть первые *змеиными ходами*? Нет, связь между ними должна существовать совершенно иная.

Устраивались ли в Северной Европе когда-либо змеиные сады как места обитания змей? Это представляется сомнительным, несмотря на рассказы Гуннара, Рагнара, Дитриха и других героев саг о Волсунгах и Рагнаре, что их якобы бросали в «змеиный двор»; строили скорее всего лишь медвежьи клетки да зверинцы, а разведением змей вряд ли кто-либо увлекался. Впрочем, слово «Wurm» использовалось у нас в древности не только для обозначения змей и драконов, но также и иных хищных зверей, чудовищ вообще, так что Wurmlage (*змеиные ходы*) могло означать и место перед каким-нибудь медвежьим или львиным садом. Гримм приводит, в частности, цитаты из источников XIII в., из «Младшего Титуреля» (строки 2518), где говорится: «Der Dânjêlen pflac in dem wurmgarten», и из «Вильгельма» Ульриха фон Тюрхейма: «Der Dânjêlen erlôste uz dem übelen wurmgarten»[179]. Здесь это, очевидно, могло означать клетку со львами; однако мне кажется, что образ «рва со львами» скорее метафорический. И если мы читаем у Гримма в приводимой им молитве к Деве Марии (Vorauer Handschrifte 296, 25): «nû hilf mir sundaere heim

---

[177] И сделал так, чтоб змеи
прекратили свои нападки
в переднем дворе,
защищая ограду
в Башне Заблудившегося (ср.-в.-нем.). — *Примеч. пер.*

[178] *Op. cit.* — S. 290.

[179] «Даниелен попал в змеиный сад»; «Даниелен освободился из змеиного сада» (ср.-в.-нем.) — *Примеч. пер.*

ûz diseme wurmgarten», т.е. «помоги мне, грешному, выбраться из этого змеиного сада», то здесь, как было принято в средневековой церковной символике, со змеиным садом сравнивается грешный человеческий мир. Напрашивается вывод, что змеиный сад означал не что иное, как лабиринт, будучи назван так именно из-за путаных ходов.

Еще раньше к тем же выводам пришли Федор Бех[180] и Альвин Шульц[181]. Бех, ссылаясь на глоссарий Диффенбаха, считал, что *змеиные ходы* представляли собой залу или покои, где взор услаждали извилистые мозаичные орнаменты (opus vermiculatum = лат. «змееобразная картина», по Диффенбаху), на расстоянии выглядевшие как клубки змей. Шульц, более здраво полагавший, что название это употреблялось исключительно для обозначения объектов под открытым небом, видел в нем лишь немецкий перевод слова «лабиринт», причем местом расположения общего стола в нем мог служить тот центр, в котором на античных рисунках изображался Минотавр (рис. 17). Й. Мейер, не согласный с пониманием змеиных ходов как лабиринта или площадки под открытым небом внутри лабиринта[182], считал, что *змеиные ходы* суть не что иное, как арена, обычно круглой формы, окруженная ограждением и трибунами, на которой устраивались состязания и трапезы, когда в зале трапезничать не хотели или по каким-то причинам не могли. Ясно, конечно, что еще в XII веке это выражение успело приобрести и такой смысл. Возможно, полагает Мейер, сама круглая форма площадки для торжеств послужила к тому, чтобы назвать ее именно так; ведь изображение змеи, кусающей себя за хвост, образуя кольцо, было достаточно широко известно. Впрочем, это название могло быть взято и от римской арены, на которой людям, в том числе и плененным германским князьям, приходилось сражаться с дикими зверями. В конце концов Мейер признает, что все предположения о происхождении данного термина весьма спорны.

Последнее замечание кажется нам вполне справедливым, поэтому мы попытаемся поискать доказательств более убедительных. Если обратиться вначале к смыслу слова Wurmlâge, то окажется, что в древневерхненемецком оно означало *змеиное логовище*, *засаду*; потому что lâgen, lâg setzen означало следить за кем-л. или подстерегать кого-либо. Таким образом, здесь ощущается связь с *троянским замком* или *Виландовым домом*, в котором Эгей подстерегал чудовище, пусть не явная, но достаточно сильная; ибо lâga, *засада*, наверняка восходит к выражению auf der Lauer liegen, *лежать в засаде*, т.е. родственно современным немецким словам Lage (*положение*) и Lager (*лагерь*), а также греч. lagron и lagros — *лагерь, ночлег* у Гезихия. Отдыхают же змеи, как известно, свернувшись спиралью, поэтому *троянский замок* вполне логично мог вызывать у сына природы ассоциацию с «домом» или «логовищем змеи», т.е. со свернувшейся змеей. Кроме того, лабиринты с

---

180 *Germania* XXIV. S. 147 ff.

181 A. Schultz. *Op. cit.* S. 51—53.

182 *Zeitschrift für deutsche Philologie.* — XXIV. Jahrgang (1892). — S. 377—379.

древнейших времен считались узилищами или убежищами чудовищ, побеждать и убивать которых отправлялись в легендах многие национальные герои в качестве пробы своих сил. Поэтому еще Вильгельм Гримм, чьи интуитивные догадки давно нашли свое подтверждение, задал вопрос, не связано ли название *змеиные ходы* с древними, когда-то столь широко распространенными на Севере *драконовыми играми*? Однако далее он этот свой вывод не развивал, и мы сделаем это за него.

Обратимся сначала к тому месту в «Ланцелете», которое натолкнуло Гримма на эту мысль и заставило сделать предположение (кстати, неверное), что *змеиные ходы* стали так называться потому, что находились перед входом в змеиный сад. В «Ланцелете» говорится, что король Валерин запер пленную королеву Гиневру в неприступном замке. Замок назывался «Башней Заблудившегося», причем последнее слово в тексте всегда выделено особо, а это может означать, что первоначально речь шла о некоем настоящем путаном саде, где лежал дракон, с которым герою предстояло сразиться, чтобы проникнуть в замок и освободить пленницу. Убьет ли он дракона, усыпит ли его (как Ясон своего) или заколдует каким-либо способом, нам не важно, главное, что он, вопреки дракону и путаному саду, проникает в замок и освобождает даму. То, что он обнаруживает пленницу и всех ее женщин спящими глубоким колдовским сном, представляет собой точную аналогию нашего сказания о Зигфриде и сказки о Спящей Красавице; ибо и Зигфриду нужно убить дракона, прежде чем он проникнет в заколдованный замок и пробудит Спящую Красавицу Брюнхильд от сонных чар. Старофранцузская повесть о змеином саде укладывается в ту же древнейшую, общеарийскую легендарную тему. Я перечислю лишь наиболее известные варианты ее сюжета:

1. Геракл убивает морское чудовище перед вратами Трои и освобождает Гесиону (древнейшая форма греческой легенды о Трое).

2. Персей убивает морское чудовище и освобождает Андромеду.

3. Ясон в Аресовой роще убивает дракона, усыпленного Медеей, и похищает Медею.

4. Тесей убивает Минотавра в критском лабиринте и похищает Ариадну.

5. Зигфрид убивает дракона и пробуждает Брюнхильд от колдовского сна.

6. Рагнар Додброк убивает змея, окружившего дом Торы своими кольцами, и освобождает пленницу.

7. Святой Георгий в болгарской песне убивает дракона у врат Трои и освобождает дочь троянского царя.

Таковы лишь наиболее известные, равнозначные формы этой группы мифов. Среди них особенно интересна французская версия, потому что она содержалась уже в кельтском сказании о богах. Король Валерин соответствует кельтскому богу Валару, запершему свою дочь в недоступном замке, а также, с другой стороны, и германскому Виланду (Фаланду), и греческому Дедалу, построившим замки-лабиринты. Наконец, Валара убивает собственный внук, кельтский бог Луг, легенда о рождении которого полностью соответствует таковой про Зигфрида и Персея,

причем убивает он его, как гласят современные ирландские народные сказки, выжигая ему смертоносное око раскаленной сталью (как Одиссей Полифему)[183]. Мы к этому еще вернемся, а здесь лишь напомним, что и в древних сагах о Зигфриде герой вооружен огнем, и австрийский графский род фон Вурмбранд носит в гербе изображение дракона с пламенем в пасти.

Сейчас нас больше интересует то обстоятельство, что победа над драконом во многих областях Германии, Австрии, Франции и Англии с древнейших времен воплощалась в театрализованном весеннем празднестве, которое и сейчас еще сохраняется во многих местах, увязанное с местными легендами. Разукрашенного дракона носят по городу, причем во время остановок участники показывают и рассказывают, как было дело, под конец дракона убивают, принцессу освобождают, и празднество завершается танцами и играми. Во Франции в качестве драконоборцев выступают те или иные святые, в Англии snap dragon — это по большей части св. Георгий (или Робин Гуд, а прежде был сэр Бевис), освобождающий майскую королеву, в Германии наряду со св. Георгием и Зигфридом тоже есть свои герои, например, в Вурмлингене в Тюрингии это графы фон Вурмлинген, в Австрии — графы фон Вурмбранд, побеждающие дракона в народных преданиях. Достаточно привести один пример: как проводились, да и сейчас иногда проводятся подобные празднества в Германии.

«В пограничном городе Фурте в Верхнем Пфальце, — пишет Панцер, — в воскресенье после дня Тела Господня[184] празднуется "Победа над драконом" (Drachenstich). В представлении участвуют королевская дочь в золотой короне, ее "фрейлина", пеший рыцарь в доспехах и сделанный из дерева дракон, приводимый в движение двумя мужчинами. Сидя на "камне твердом", она рассказывает рыцарю о своей беде, тот утешает ее, и когда чудище хочет схватить принцессу, закалывает или иначе убивает дракона. Затем она от имени отца обещает рыцарю полкоролевства. Через двенадцать—пятнадцать часов приезжают соседи, жители Богемии и Пфальца, и собирают платками драконью кровь, которая пойдет на поля льна, чтобы тот лучше рос и чтобы его не трогали ведьмы. Богемцы говорят, что дракон — это Lindwurm, а рыцарем был Зигфрид»[185].

Нетрудно убедиться, что возраст у этих наших традиций очень древний. В гейдельбергском списке древнегерманской поэмы о борьбе Дитриха с драконом (лист 293b) рассказывается, что для развлечения устраивались «драконовы игры» (würme spil), которые Цупица (Zupitsa) в своем издании «Виргиналя» без видимых при-

---

[183] Таким образом, кельтский похититель девушек в некотором смысле соответствует дракону, стерегущему деву, и Полифему, ибо все трое были убиты или обезврежены огнем, и к тому же ужасный, семиглавый дракон в легендах Семиградья (старинное название Трансильвании. — *Ред.*) странным образом зовется Балаур.

[184] Нем. Fronleichnam, отмечается в четверг после Троицы. — *Примеч. пер.*

[185] Otto Henne am Rhyn. *Deutsche Volkssage*. — Wien, 1879. — S. 655.

чин заменяет на «веселые игры» (wunnen spil), а Ваттенбах ссылается на грамоту 1416 года, хранящуюся в архиве Магдебурга, где объявляется, что отныне школьникам запрещается играть в *игру дракона*, ludus draconis[186]. Ганс Сакс в свое время сочинил для *драконовой игры* новый текст, в котором королевская дочь зовется Кримхильд. Отсюда мы можем предположить, что именно Битва с Драконом, а не Страсти Господни, как часто считают, были самым первым «театром» у германцев и соседних с ними народов, заложив тем самым основу не только драматического искусства, но и рыцарских игрищ, танцев мечей и больших торжественных хороводов, какие и сегодня устраиваются в южнославянских странах в день св. Георгия, т.е. охристианенного Зигфрида. Точно так же, как в древности драматические игры и танцы воспроизводили убийство Минотавра Тесеем, освобождение Ариадны и передачу ее Дионису, как езда всадников по лабиринту в римских *троянских играх* устраивалась в честь богини весны Фрутиды, так и наш троицкий бугурд в Майнце, и езда по кругу вокруг майского дерева неотделимы от праздника майской королевы, как *танец моррис* у англичан, в котором участвуют дракон, драконоборец и дева.

То, что легенда укоренилась в определенных местностях, не должно вводить нас в заблуждение. В сотнях мест вам покажут *драконью нору*, *драконий луг*, *камень Брюнхильд* и т.д. На большом холме в Таунусе, недалеко от Альткёнига, посвященном культу Донара, имелись, согласно грамотам 812 и 1403 г., *камень Брюнхильд* и *ложе Брюнхильд* (lectulus Brunnhilde). В XIV веке упоминается *стул Брюнхильд*, украшенный изображениями скачущего коня и священной свастики, древняя святыня близ Дюркгейма на Хардте; даже в Бельгии К. Гофман обнаружил *камень Брюнхильд*. На горе Рендрих в Гардтовых горах (Вогезы) известен камень, именуемый *игрой Кримхильд* (Kriemhildespil), или *игровым камнем*; он примечателен тем, что в старинной песне о Зигфриде Рогатом, рассказывающей, как дракон приволок на этот камень королевскую дочь из Вормса, девушку зовут именно Кримхильд (вместо Брюнхильд). Название этой группы скал (Kriemhildespil) Зимрок и другие толкуют как *веретено Кримхильд* (Kriemhilds Spindel), хотя повода для этого не дают ни легенда, ни форма самих скал. Скорее всего это — относящееся еще к дохристианским временам воспоминание о проводившихся тут празднествах, тем более что и имя самого города Вормса (Warmacia у Фредегара, Wormacia 763, Vurmacia 762, Wurmasia 780), с VIII в. уже всегда писавшееся как Wormasia, тоже толковали аналогичным образом, считая древнее выражение Borbetomagos, встречающееся еще у Птолемея, кельтско-греческим переводом понятия *змеиное поле* (Wormfeld), потому что mag по-кельтски означает *поле*.

В позднейшие, христианские времена св. Георгий вытесняет воспоминания о Зигфриде, и на местах бывших площадок для *драконовых игр* теперь высятся церкви св. Георгия. Он сохранил, однако, черты германского героя, и в Штейне,

---

[186] Wilhelm Grimm. *Op. cit.* S. 291.

в Верхней Баварии, как и во многих других местах, и доныне день св. Георгия отмечают конной выездкой и церковным благословением лошадей, а в славянских странах — хороводами. Зигфрид и св. Георгий тесно связаны с коневодством и всеми видами верховой езды, к тому же последний был, как известно, патроном английского рыцарства. Похоже, что лабиринтообразные *змеиные ходы* служили в *драконовых играх* в древние времена символом либо пещерных ходов, в которых дракон лежал, либо «Башни Заблудившегося», где тот держал пленную деву, поэтому площадка для празднеств сохранила название *змеиные ходы* даже после того, как христианство начало борьбу с языческими обычаями в праздник весны. На это указывает, в частности, и название вюртембергского селения Вурмлинген, где на возвышенном месте находится воспетая еще Уландом часовня, так и оставшаяся местом поклонения драконоборцу, само же название явственно напоминает о *змеиных ходах* (Wurmlage). Точно так же в родных краях австрийских потомков драконоборца, графов фон Вурмбранд, и ныне существует луг, именуемый Змеиным садом (Wurmgarten), и хутор Вурмбауэр-Хоф. Подробнее об этом можно прочитать в главе «Вурмбауэр, Вурмгартен, Вурмбранд» в книге Гвидо фон Листа «Германские мифологические образы ландшафта» (Guido von List. *Deutsch-Mythologischen Landschaftsbildern*. Berlin, 1891).

Превращение нордических каменных фигур в площадки для турниров легко объяснить тем, что, согласно Олаву Ворму[187], нордические герои имели обыкновение огораживать место для поединка камнями, образуя своего рода ринг (circus), выйти из которого противники не имели права, ибо это засчитывалось как поражение. Если же развитие названия и понятия *змеиные ходы* шло именно описанным здесь путем, то этим объясняется не только то, почему рыцарские площадки для празднеств получили такое название, но и то, почему его уже в XII в. так быстро забыли: его просто никто больше не понимал. Кроме того, это означало бы, что найдено связующее звено между римской *троянской игрой* и нордическим названием *троянских замков*, а также объясняло бы, почему это последнее, столь распространенное в Англии и Скандинавских странах название исчезло в Германии так рано, будучи заменено другим словом. Если этих причин недостаточно, чтобы признать данную гипотезу в высшей степени вероятной, то в следующих главах мы приведем еще столько фактов, ее подтверждающих, что лишь человек крайне недоверчивый мог бы не согласиться с нами.

---

[187] Олав Ворм (*Olaf Worm*,1588—1654) — датский антиквар. — *Примеч. ред.*

Глава 8. ЦЕРКОВНЫЕ ЛАБИРИНТЫ

Уже неоднократно упоминалось, что во Франции, в Италии и других странах на полу центрального нефа или приделов многих соборов и базилик выкладывались мозаичные лабиринты. В Германии я нашел упоминание лишь об одном-единственном, да и то недавно разрушенном объекте подобного рода, а именно в церкви Св. Северина в Кельне[188]; однако в средневековых храмах Франции они были очень распространены. Поскольку Э. Троллоп и д-р Нурстрём предположили, что английские и шведские *троянские замки* суть не что иное, как перенесенные на открытую площадку церковные лабиринты — которые, кстати, именно в этих странах отсутствуют, — то нам придется уделить этим странным украшениям особое внимание. Они сильно различаются по форме и размеру, а также по внешнему виду: четырехугольные, восьмиугольные или круглые; в некоторых ходы идут угловатым меандровым узором, в других — дуговыми линиями; основу большинства из них составляет крест; однако в целом облик большинства их поразительно напоминает одноосный критский лабиринт и некоторые скандинавские *троянские замки*. Сначала мы опишем некоторые наиболее характерные формы, приведя для лучшего понимания чертежи четырех таких лабиринтов из книги «Dictionnaire raisonné d'Architecture» Эрнеста Боска[189].

Одним из самых больших во Франции был круглый лабиринт собора в бургундском городе Сан (Sens) (рис. 18), разрушенный в 1768 г. Это была свинцовая инкрустация диаметром около двадцати метров, и для того, чтобы достичь центра, идя обычным шагом, требовался почти целый час. По форме и общему виду с ним сходен сохранившийся доныне лабиринт собора в Шартре, выложенный из синей плитки, хотя диаметр его не превышает девяти метров, так что весь путь, который нужно пройти до центра, составляет примерно 225 м. В народе его называют «лье»,

---

[188] G. Otte. *Handbuch der christlichen Kunstarchäologie im deutschen Mittelalter*. 5. Aufl. T. I. S. 93.

[189] Ernest Bosc. *Dictionnaire raisonné d'Architecture*. — Paris: Firmin-Didot, 1879.

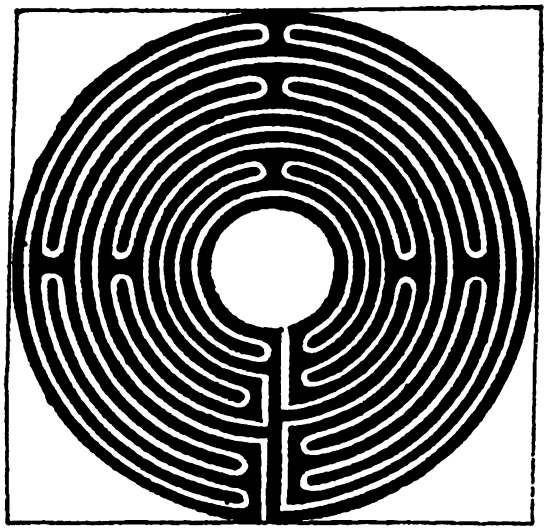


Рис. 18. Собор в Сане

как если бы он соответствовал одной французской миле или часу пути, однако это название, употребительное и в других местах для таких объектов, объясняется в описании собора в Аррасе (1829) тем, что верующие должны были пройти этот путь не обычным шагом, а на коленях. О таком же, в общем и целом похожем лабиринте в Пуатье сегодня напоминает лишь опубликованный Аме рисунок на стене церкви, помещенный там, видимо, уже после того, как лабиринт был разрушен.

Примерно вдвое длиннее, чем лабиринт в Шартре, оказывается путь по лабиринту церкви Сен-Бертен в Сент-Омере (рис. 19), если верить расчету, опубликованному в журнале «La Nature»[190]. Ходы здесь выложены своеобразным прямоугольным меандром из белых или желтоватых плиток и разделены иссиня-черными или просто черными плитками; против входа плитки образуют крест, который человек видит перед собой, когда достигнет центра. Возможно, что это единственный пример использования данного религиозного символа среди всех объектов подобного рода; хотя, конечно, в большинстве из них крест составляет саму основу планировки.

Лабиринты соборов в Амьене, Аррасе и Сен-Кантене, выложенные на полу центрального нефа, имели восьмиугольную форму и структуру по типу лабиринта в Сане. Лабиринт приходской церкви XII в. в Сен-Кантене (рис. 20), имеющий в диаметре 10,5 м, может служить примером всех лабиринтов этой группы. Большинство этих лабиринтов пришлось разрушить, потому что дети использовали их как площадки для игры, соревнуясь, кто первым достигнет центра; избегли этой участи лишь те лабиринты, которые находились в нартексе или в приделах, где хождение по ним не мешало богослужению. Аррасский лабиринт был разобран уже в 1792 г., Амьенский — только в 1825-м. Последний был выложен в 1288 г., о чем свидетельствует старинная диалектная надпись на медной дощечке, где лабиринт называется «maison de Dalus» (т.е. дом Дедала). На восьмиугольной центральной плитке были портреты епископа Эврара, заказчика, и нескольких строителей.

Явную противоположность сент-омерскому лабиринту, площадь которого составляла триста квадратных метров, представляет круглый лабиринт собора в Сен-

---

[190] *La Nature. Revue des Sciences.* — Paris: Masson, 1889. I. — P. 331.

Байё, имеющий всего 3,8 м в диаметре и выложенный из эмалированной плитки (рис. 21). Таким образом, он более всех остальных походит на шведские *троянские замки*. Кроме того, он обладает еще одной особенностью: на его черных плитках имеются выполненные желтой краской рисунки, изображающие грифов, розетки, геральдических животных и разные прочие вещи, из чего, однако, никак нельзя сделать вывод, какой же смысл заключается в самом объекте.

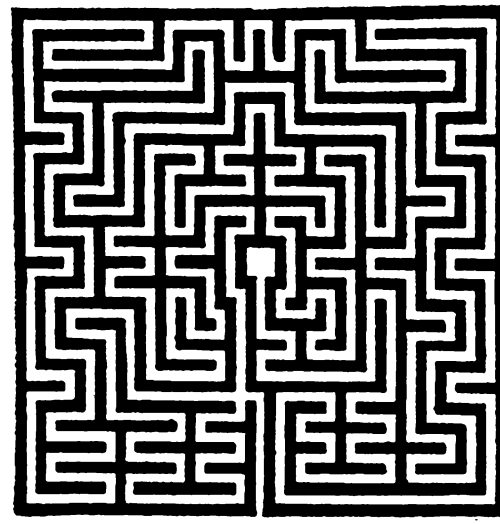


Рис. 19. Собор в Сент-Омере

Одним из наиболее значительных церковных лабиринтов Франции, относящихся к ранней эпохе, считается также тот, который находился в соборе в Реймсе: он был восьмиугольный и имел одиннадцать «витков», т.е. походил на сен-кантенский. Там к четырем из углов были присоединены еще маленькие восьмиугольники, в которых были фигурки мастеров с указанием, кто какую часть сооружал, а на центральной плитке был портрет заказчика. По некоторым сведениям, два каноника в 1779 г. не поскупились заплатить полторы тысячи франков, чтобы этот лабиринт убрали. На этом мы закончим наш перечень, который, разумеется, ни в коем случае не претендует на полноту, тем более что ее и достичь-то трудно, ведь во многих ныне разрушенных или приспособленных для мирских целей аббатствах и монастырях также имелись свои лабиринты, например в аббатской церкви в Туссене (Марна) и в монастыре Пон-л'Аббе в Нормандии, где лабиринт находился во внутренней дворовой галерее[191].

О том, что речь здесь так или иначе идет о религиозном переосмыслении лабиринта, свидетельствует хотя бы то обстоятельство, что лабиринты имелись в самых выдающихся соборах Франции. Однако доныне неясна цель этого переосмысления. Мнение Крейзера[192], что их строили для проведения церковных процессий, чтобы люди (многочисленные верующие?) могли пройти длинный путь в сравнительно небольшом пространстве, не выдерживает критики; ибо потребовалась бы порядочная тренировка, чтобы найти верный путь в этом хитросплетении, а у тех, кто достиг центра, не было пути обратно. Скорее уж можно было бы согласиться, что этот длинный путь создавался для того, чтобы отдельные люди проходили его на коленях, непрерывно читая молитвы, однако как раз те ученые, кто тщательно занимался изучением церковных

---

[191] См.: Jules Gailhabaud. *L'Architecture du V. au XVII ciècle et les arts qui en dependent.* — Paris, 1858. — Vol. II.

[192] Johann Kreuser. *Der christliche Kirchenbau.* — Bonn, 1851. — Bd. I. — S. 146.

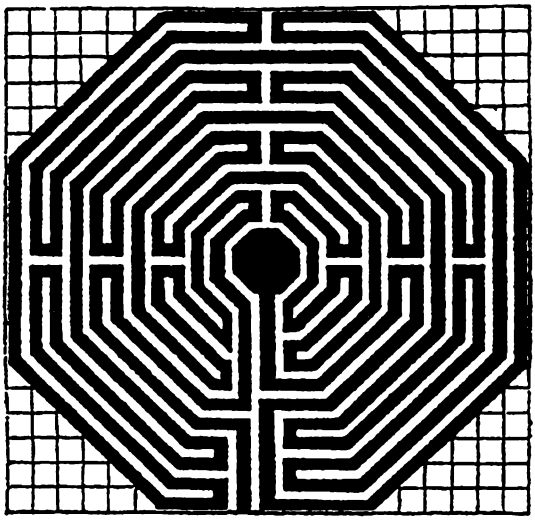


Рис. 20. Собор в Сен-Кантене

лабиринтов Франции, такое толкование отвергают, признавая, что достоверных сведений о назначении подобных объектов у них нет.

Мнения о возрасте этих архитектурных лабиринтов также расходятся. Если Де Комон полагал[193], что такие лабиринты выкладывались еще в меровингских и каролингских храмах Франции, а лабиринты в готических соборах были лишь подражанием таковым, то Виоллет ле Дюк заявляет, что не знает ни одного церковного лабиринта, сооруженного ранее XII в. Если бы первое мнение было верно, непременно нашлись бы доказательства того, что и лабиринты в некоторых итальянских соборах гораздо старше, чем предполагалось, из чего следовал бы вывод, что данный обычай пришел во Францию из Италии. О лабиринте в бывшей церкви Двенадцати Апостолов (ныне храм раннехристианского мученика Св. Сабиния или Савиния) в Пьяченце, рассмотреть который нам еще предстоит, Кампи[194] пишет, что он был построен в 903 г. по повелению епископа Эверарда[195]. Другие лабиринты, все круглые и малого диаметра, находятся или находились до недавнего времени: на стене притвора собора в Лукке (0,5 м); в Риме: в Санта-Мария д'Аквиро (1,5 м) и Санта-Мария ди Трастевере (3,33 м); в Равенне, в церкви Сан-Витале (3,5 м). Они обычно имеют одну ось и четырехчастное деление, т.е. походят на лабиринты в старинных рукописях и соборах в Сане и Байё (рис. 18 и 21), лишь во втором римском имеется только один осевой ход, как в *троянском замке* на о-ве Висбю; судя по рисунку[196], внутренние круги тут вообще замкнуты. Как показывают малые размеры этих четырех лабиринтов, ходить по ним нельзя было; по поводу лабиринта в Лукке Дюран пишет, что видел, как местные жители водят по его ходам пальцем, и, поскольку этот обычай (или, лучше сказать, это безобразие) очень старый, то понятно, почему сцена битвы

---

[193] A. de Caumont. *Abécédaire, ou, rudiment d'archéologie: architecture religieuse.* — Caen, 1870. — P. 510.

[194] Pietro Maria di Campi. *Dell' historia ecclesiastica di Piacenza.* — Vol. I. — Piacenza, 1651. — P. 241.

[195] В книге Кампи — Эурард (Eurardus). — *Примеч. ред.*

[196] Описание этих итальянских лабиринтов см. в работе Жюльена Дюрана: Durand, Julien. *Les Pavés Mosaïques en Italie et en France* // Annales archéologiques. — Vol. XV. — Paris, 1855. — P. 223—231.

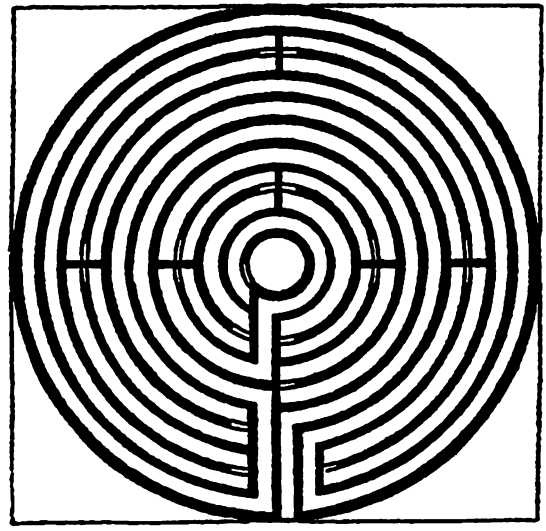


Рис. 21. Собор в Сен-Байё

с Минотавром, находившаяся в центре, оказалась полностью стерта. Таким образом, эти старинные итальянские лабиринты имеют чисто символическое значение. Вышеупомянутый и, как считается, древнейший в Европе лабиринт в Пьяченце включает мозаику, изображающую битву между Тесеем и Минотавром в критском лабиринте, принадлежа тем самым к нередким для древних христианских церквей картинам из мифологии, которым придавался аллегорический смысл; для лучшего понимания сюжета картина снабжалась моралистической надписью. Последняя утверждает, что мир со всеми его радостями подобен лабиринту, войти в него легко, выход же найти трудно. Надписи были такого рода (по книге Кампи, p. 241):

Hunc mundum tipice laberinthus denotat iste
Intranti largus, redeunte set (sic!) nimis artus
Sic mundo captus viciorum mole gravatus
Vix valet ad vite doctrinam quisque redire[197].

Еще одна, похожая по смыслу латинская надпись, утешающая читателя спасительной нитью «Ариадны», сопровождает вышеупомянутый небольшой настенный лабиринт в Лукке, да и шартрский лабиринт, как считают, тоже первоначально содержал сцену борьбы с Минотавром, ныне более не различимую. Тут мы могли бы вместе с Жаном-Жаком Бурассе (словарь «Dictionnaire de l'Archéologie sacrée») предположить, что эти старые, очевидно заимствованные из книжных лабиринтов Средневековья представления о блужданиях и заблуждениях человеческих постепенно уступили место более обширному толкованию их как путей покаяния для всех заблудших душ, и даже Л. Дешан де Па[198] присоединился к мнению, что этот обычай

---

[197] Сей мир символически обозначен этим лабиринтом:
Широк он для входящего, для выходящего же слишком узок.
Так каждый, кто пленен сим миром, отягощенный превратностями судьбы,
Едва в состоянии вернуться к учению жизни (лат.).

[198] L. Deschamps de Pas. *Essai sur les pavages des églises* // Annales archéologiques. — Vol. XII. — Paris, 1852. — P. 146—152.

в его "Voyage d'oultremer á Jérusalem" тоже не упоминается ни о чем таком, что могло бы заставить нас сделать подобное заключение, т.е. он не нашел повода для сравнения минотаврова лабиринта с теми, которые ему, наверное, доводилось видеть на каменных полах церквей своей страны. Лабиринт реймсского собора называли Дедалиумом, Меандром, lieue ou chemin de Jérusalem[204]. Некоторые археологи усматривали в этих взаимосвязанных концентрических линиях забаву строителей, ссылаясь на то, что в трех из этих лабиринтов, а именно в шартрском, реймсском и амьенском, в определенных местах располагались портреты архитекторов, строивших те соборы. Мы же рубить сплеча поостережемся. Рисунки большинства этих лабиринтов можно найти в труде г-на Эмиля Амэ "Вымостка полов эмалированными плитками в Средние века и в эпоху Ренессанса" (*Carrelages émailles du moyen âge et de la Renaissance*. Paris, 1859). Г-н Эммануэль Валле (Wallet) в своем описании нартекса церкви Сен-Бертен в Сент-Омере[205] (см. рис. 19) высказывает мнение, что верующие должны были проходить весь путь по линиям этого меандра на коленях, в память о Страстном пути Иисуса от Иерусалима до Голгофы. В небольшой базиликальной церкви Репарата[206] в Орлеансвиле (Алжир) на каменном полу тоже есть мозаика, которую можно рассматривать как один из таких лабиринтов, т.е. сложный меандровый узор. Г-н Прево полагает, что построена базилика около 325 г.[207] Тогда спрашивается: пришел ли этот обычай с Востока в эпоху Крестовых походов, или же это все-таки древняя местная традиция? Далее, мы склоняемся к предположению, что обычай оставлять на мозаичных полах портреты мастеров связан с символикой цеха каменотесов Школы мастеров-мирян (École des maîtres laïques, у Виоллета ле Дюка, Schule der Laien-Meister в переводе Краузе. — *Примеч. ред.*), тем более что появляются лабиринты на полу храмов только после того, как строительство религиозных сооружений перешло в руки этой могущественной Школы. Если бы меандровый узор действительно означал Страстной путь Иисуса от врат Иерусалима до Лысой горы, то в структуре лабиринта должны были быть как-то обозначены этапы («остановки») этого пути, или хотя бы последний этап; однако ничего по-

---

[204] «Лье, или Иерусалимский путь» (фр.). — *Примеч. пер.*

[205] Wallet E. *Description d'une crypte et d'un pavé mosaique de l'ancienne église de Saint Bertin à Saint-Omer*. Saint-Omer, 1843.

[206] Репарат (Reparatus) — епископ Карфагена V или VI вв. — *Примеч. ред.*

[207] Prévost F. *Note sur la détermination de la date de l'ère provinciale d'Afrique* // Revue archéologique. Vol. IV. Paris, 1847—1848. P. 801. (И у Прево, и у ле Дюка указана дата 328 г. — *Примеч. ред.*) Если определенная этим ученым дата относится и к мозаике, представляющей собой четырехугольный лабиринт с одиннадцатью витками, разделенный на четыре сектора, то это должен быть самый древний из лабиринтов, которые когда-либо были обнаружены на полу христианских церквей. В центре у него криптограмма из множества букв, в которой прочитываются слова Sancta Ecclesia (Святая Церковь), с лабиринтом, впрочем, не связанные, поскольку подобные буквенные криптограммы имеются в той же церкви в ином обрамлении. Пройти по этому лабиринту невозможно: его диаметр всего 2,5 м.

добного нельзя усмотреть ни в одном из сохранившихся лабиринтов, — как и в тех, от которых остались лишь рисунки. Далее, мы обнаруживаем, что эти меандровые линии проведены, контурами эмалированных плиток, на весьма малом расстоянии друг от друга, и пройти по этим сложным ходам никак нельзя, ни пешком, ни на коленях; ибо некоторые из этих лабиринтов, как, например, лабиринт в аббатской церкви в Туссене на Марне, имеют не более 0,25 м в поперечнике. Эти последние меандры датируются, насколько нам известно, XIV в., т.е. могут считаться копиями изображений более крупных, однако ни мелкие, ни крупные, — повторю еще раз, — не содержат никаких примет религиозных верований».

Хотя последнее не совсем верно (мы выше уже убедились, что и сен-бертенский лабиринт в Сент-Омере в структуре своей явно обозначает крест), мы не можем не присоединиться ко мнению Виоллета ле Дюка, что эти изображения изначально не имели ничего общего с Крестным путем страданий Христовых, тем более что целый ряд таких лабиринтообразных рисунков помещался на вертикальных стенах и даже, как нам уже известно, на церковных колоколах. Отсюда можно сделать вывод, что древнейшие лабиринты в храмах могут считаться христианскими символами лишь в вышеупомянутом смысле, — поскольку означают мир как путаницу заблуждений и соблазнов. По лабиринту душа блуждает и погибла бы, если бы Христос не предоставил ей длинную нить, с помощью которой Он рано или поздно вытянет ее из роковых глубин[208]. Если так, остается лишь предположить, что французские мастера, решившие запечатлеть себя в грешном земном лабиринте, признали себя блуждающими душами.

Однако, так или иначе, эти церковные символы существуют уже много веков, а то и тысячелетий, и если бы тесеев лабиринт, вместе с нитью Ариадны действительно, как многим хочется верить, был переходным звеном между классическим язычеством и христианской символикой, то в сохранившихся памятниках наверняка уцелели бы какие-то следы этой связи. Следов, однако, нет никаких. В раннехристианских катакомбах находят знаки самых разных языческих мифов, например мифа об Орфее, толкуемого в христианском духе; однако критский лабиринт, столь часто изображавшийся на глиняных полах римских вилл в Италии и провинциях, практически никогда не связывали с древней христианской символикой. Что, впрочем, вполне закономерно, ибо поздний римско-греческий культ, соприкасавшийся с первоначальным христианством, уже ничего не помнил о сакральной роли лабиринта. Нет примеров, чтобы подобные изображения были обнаружены на полу римского храма. Доказательством тому, что все вышеизложенные гипотезы плохо или никак не объясняют причину появления французских церковных лаби-

---

[208] Ср. у В. Менцеля (Wolfgang Menzel. *Christliche Symbolik*. Regensburg, 1854. Bd. II. S. 3), где он относительно данного толкования ссылается на аналогичные выводы в книгах: Philippo Picinelli. *Mundus Symbolicus*. T. II. Kolonia, 1687. P. 66—67, и Hermann Hugo. *Pia Desideria*. Antverpen, 1624. P. 135 и далее.

ринтов, может послужить мнение двух известнейших исследователей во Франции и Германии, занимавшихся христианской археологией и символикой, а именно А.Н. Дидрона и Ф. Пипера, которые показали, что скороспелые попытки объявить их путями кающихся не менее безвкусны, чем упражнения г-на Виоллета ле Дюка. Может быть, в более позднее время они кое-где истолковывались и таким образом, однако древнейшие памятники этим целям не служили. Дидрон в первом томе основанных им «Annales archéologiques» (Paris, 1844. P. 330) рассказывает, как он безуспешно пытался разгадать эту загадку при посещении фессалийского монастыря Св. Варлаама в составе Метеорского комплекса[209]:

«На стене приемной с внешней стороны сепией или берлинской охрой нарисован лабиринт, совершенно подобный тому, который можно видеть в Шартрском соборе на полу храмового нефа, и похожий также на те, которые украшают нефы соборов в Реймсе и Амьене. О том, что значат эти лабиринты, изыскания ведутся уже давно; я надеялся найти объяснение им в монастыре Св. Варлаама и спросил монахов. Мне ответили, что рисунок сей означает «темницу Соломона» (la prison de Salomon)[210], и что один из монахов нашел этот рисунок в какой-то книге и воспроизвел его здесь. Монаха уже не было в живых, книга потерялась, и более мне ничего узнать не удалось. В Амьене лабиринт называли la maison de Dédale, *дом Дедала*. Вот и все лучи света, которые мне удалось пролить на эту загадку».

Полезных сведений тут, конечно, до обидного мало, и поскольку в других греческих монастырях и храмах Дидрон не нашел ничего подобного, то самым вероятным будет предположить, по крайней мере для Свято-Варлаамского монастыря, что какой-то из монахов, много путешествовавший, привез этот рисунок из Италии или Франции. В конце концов Пиперу, когда он писал свою книгу о христианской мифологии и символике[211], тоже был известен лишь один-единственный лабиринт на полу христианского храма, где была отображена история Тесея, истолковываемая опять-таки в совершенно ином смысле, нежели описано выше, — это мозаика в церкви Сан-Микеле в Павии, где Минотавр в центре лабиринта удивительным образом предстает в виде рогатого кентавра, а вход в лабиринт охраняется с одной стороны драконом, с другой же — крылатым конем. У кентавра в левой руке меч,

---

[209] Метеоры — один из самых знаменитых и старых монастырских комплексов Греции; монастыри расположены на вершинах высоких скал. — *Примеч. ред.*

[210] Рисунок лабиринта «классической», самой распространенной в Европе формы именуется «лабиринтом Соломона» в древнегреческих алхимических трактатах, созданных в Александрии в первые века нашей эры. Эти трактаты впоследствии иногда переписывались греческими монахами и входили в состав монастырских собраний рукописей. — *Примеч. ред.*

[211] Ferdinand Piper. *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst.* Weimar, 1847. — Bd. I. — S. 137—138. Фердинанд Пипер (1811—1889) — немецкий богослов и археолог. Указанное исследование символики христианского искусства — одно из главных его произведений. — *Примеч. ред.*

в правой — отрубленная голова человека, тело которого лежит у его ног, а Тесей, видимо, собираясь размозжить ему голову, стоит сзади. Слева от этой сцены изображен Давид в сражении с Голиафом, и латинские надписи сообщают, что Тесей здесь как бы исполняет роль помощника при Давиде. Румор считает этот рисунок произведением раннехристианским, т.е. относит его к первым векам нашего летосчисления, однако в ту эпоху Минотавра вряд ли стали бы изображать, вопреки классической традиции, в виде кентавра, и нам остается скорее присоединиться к мнению Фердинанда Пипера, относящего эту работу к XI в., поскольку Кордеро показал, что церковь эта в конце указанного столетия была перестроена, а дракон вместе с крылатым конем рядом со входом в лабиринт относится к совсем иному кругу североевропейских легенд, а именно к тем, о которых мы уже говорили в предыдущих главах и еще поговорим далее. Внезапное появление многочисленных церковных и книжных лабиринтов в период IX—XIII вв. совпадает с приходом во Францию норманнов, с обозначением диавола как «злого Фаланда» в германской литературе, из чего явствует, что «дом Фаланда», название которого по-латински образованные монахи переводили как «domus Daedali», *дом Дедала*, приобрел церковный смысл. Таким образом, речь здесь идет не о включении греческих представлений в церковный обиход, а скорее о том сплаве элементов северного языческого культа с христианскими идеями, который возник как раз в то время благодаря стараниям некоторых церковных писателей, обладавших богатым воображением. Вывод, следующий отсюда, прямо противоположен мнению Троллопа и Нурстрёма. Не церковные лабиринты перешли из храмов на открытую местность, а языческие наземные лабиринты и *змеиные ходы* были восприняты христианской церковью. Как именно это произошло, мы, разумеется, сможем понять лишь после того, как рассмотрим соответствующие языческие мифы подробнее, однако уже здесь мы можем отметить своеобразное встречное движение: с одной стороны, христианские святители освящали места языческих святилищ, превращая их в храмы, с другой — сам христианский культ перенимал языческие обычаи.

Многие христианские церкви располагаются прямо на местах прежних языческих каменных кругов (кромлехов), отмечавших места проведения тингов и отправления культа, а в Ирландии и Шотландии существует немало церквей, которые вплоть до нашего времени остаются окружены грубыми каменными блоками — просто потому, что среди них и были построены. Такие «круги друидов», как их называют в Англии, обрамляют, в частности, церкви в Дерри, Кильдейре, Роскебери, Беначине и др.[212] О первых христианских храмах на о-ве Готланд известно, что местные язычники жгли их до тех пор, пока их не стали строить непосредственно в древних языческих культовых местах, отдавая их, так сказать, под защиту последних. Три старейшие церкви острова были поставлены как раз на месте таких древних святилищ и счи-

[212] J. Mone. *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa.* — Leipzig und Darmstadt, 1823. — Bd. II. — S. 478, 483.

тались неприкосновенными[213]. «В древности, — пишет Карл Браун[214], — здесь было место суда и народных собраний, тингов, трапез и отправления культа, а еще ранее, без сомнения, и место жертвоприношений. Политика христианской церкви в том и заключалась, чтобы в каждом месте идти по стопам язычества». Еще одна такая старинная церковь расположена в Тингстаде: имя говорит само за себя[215].

Среди многочисленных домыслов о происхождении слова Kirche (церковь) есть одна версия, на взгляд Зеппа, вполне вероятная, а именно от кельтского kerk, kirk, kark, как назывались каменные круги, во время оно служившие общине местом собраний. Голландское слово Kerke сохранило эту кельтскую основу почти неизменной. Аналогичным образом в горной Шотландии церковь называется Clachan (камни). Да и в самой архитектуре этих церквей видны признаки языческих культов. Но мы не будем заходить так далеко, как А. Мартен, усмотревший в старых, построенных без крыши восьмиугольных церквях Франции «круги друидов», угловые менгиры в которых соединены друг с другом каменной кладкой; однако нельзя и отрицать, что древние, обложенные камнями культовые площадки в Северной Германии имели то же устройство, что и позднейшие христианские церкви, строители которых, все еще поклонявшиеся природе, не могли строить их, не соблюдая веками укоренявшихся народных представлений о том, каким должен быть храм. «Нельзя не удивляться тому, — пишет Моне, — что эти древнегерманские жертвенники строились с ориентацией на восток точно так же, как позднейшие христианские церкви, так что два их западных угловых столпа становились потом вратами христианского храма, и что языческий алтарь находился на том же месте, где (т.е. в пространстве хора готического храма) позже был возведен христианский[216]». Т.В. Шор несколько лет назад доказал[217], что большинство древних церквей в Гэмпшире и других старокельтских местах — он насчитал их более семидесяти, — ориентированы именно таким образом, т.е. в направлении, где Солнце восходит 2 мая (в день одного из главнейших кельтских праздников, Белтейна). Ориентация по оси восток-запад была характерна для христианских церквей уже в древности; однако тогда еще не было единого мнения, где ставить алтарь, на востоке или на западе. Лишь после принятия церковью того северного языческого убеждения, что строительство храма следует

---

[213] См. «Gutalag», древний свод законов о-ва Готланд, изд. Карлом Шильденером (Greifswald, 1818). S. 264.

[214] Karl Braun. *Die Wisbyfahrt*. Leipzig, 1882. S. 261.

[215] Tingstade — *место тинга* (швед.). — *Примеч. пер.*

[216] Mone. *Op.cit.* Bd. II. S. 85.

[217] Shore T.W. *Characteristic Survivals of the Celts in Hampshire* // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. — Vol. XX. — London, 1891. — P. 17. Археолог, исследователь британских древностей Томас Уильям Шор (1840—1905) в указанной работе определяет, что продольная ось древнейших христианских храмов Гэмпшира и других графств отклоняется от направления на восток примерно на двадцать градусов, к северу. — *Примеч. ред.*

начинать с закладки алтаря на востоке, стало правилом поступать именно так, а на западе устанавливать два столпа в качестве врат. Лишь в XII столетии Иоханнес Белет[218] опубликовал предписание, что ориентироваться при строительстве храма следует на восход солнца в день Пасхи (versus solis ortum aequinoctialem, лат. «на восход Солнца в день равноденствия»), а не в день св. Иоанна (самый длинный день в году), как считали многие, так как пасхальный восход и должен служить указателем истинного востока. Однако этот период во многих местностях Европы был посвящен встрече юного, освободившегося из зимнего лабиринта весеннего солнца, отмечаемой *танцами лабиринтов*, и если нам дозволено будет предположить, что *троянские замки* (будь они выложены из камней, или выстрижены на газоне, или в качестве основы многих наших бальных *па*) как-то связаны с культовыми действиями, то нетрудно понять, почему *троянские замки* Скандинавии так часто расположены близ церквей, — равно как и ту причину, по которой они в измененной форме были перенесены во многие итальянские и французские церкви. Хотя основные доказательства этой мысли мы оставим напоследок, приведя их в конце книги, однако уже в следующих главах покажем, что причины столь тесной связи христианских представлений о блужданиях и заблуждениях мира сего с языческим весенним мифом вполне достаточны и более чем очевидны.

[218] Johannes Beleth. *Divini officii explicatio*. Глава 2, приводится в кн.: Heinrich Otte. Handbuch der *Kirchlichen* Kunst-Archäologie des Deutschen Mittelalters. — Leipzig, 1854.

Глава 9. ЛЕГЕНДА О НЕВЕСТЕ ХРИСТОВОЙ, ЗАБЛУДИВШЕЙСЯ В ЛАБИРИНТЕ МИРА СЕГО

Известная особенность путаных садов (войти в них легко, а выйти трудно), кажется, вышла боком и нам: взявшись рассматривать французские церковные лабиринты, мы угодили в темную бездну христианской мистики, откуда нам теперь предстоит выбираться. Однако путь этот — по крайней мере, мы на это надеемся, — выведет нас к свету; возможно, нам достаточно будет клубка Ариадны, символизирующего заблудившуюся в хитросплетениях мира сего душу (anima captiva) Отцов Церкви. Ибо лишь осторожно нащупывая факты, связанные между собой прочною нитью, можно найти верный путь среди запутанных троп саг и легенд. Так называемая «Песнь Песней» (лат. Canticum Canticorum) Соломона, гимн любви, лишь по недосмотру составителей попавший в число библейских текстов, где описывается тоска Суламифи, запертой Соломоном в гареме, по своему жениху, — этот гимн, который царь иудейский, говорят, сам и сочинил, прожил удивительную литературную жизнь. Его включили в Библию, сочтя, что за этими яркими эротическими образами восточной фантазии скрывается аллегорическое описание любви Божией к Своему избранному народу. Чтобы не отстать от обладавших не меньшим воображением иудейских ученых, христианские Отцы Церкви со времен Оригена интерпретировали «Песнь Песней» как торжествующее песнопение Церкви по поводу воссоединения ее самой в облике Невесты Христовой, столь долго блуждавшей невесть где и погрязшей в грехах, со своим Женихом-Христом, ее освободившим.

Уже Августин Блаженный считал Жениха в «Песни Песней» символическим прообразом Иисуса Христа; в Невесте же признавали соблазненную диаволом и предавшуюся греху Еву — библейское олицетворение совращенной души человеческой; и давали ей погрязнуть во грехах своих, пока она не уподобится

окончательно Вавилонской блуднице из «Откровения Иоанна», этому прообразу и орудию греха. Одному из церковных писателей XII в., столь же романтически настроенному, сколь и схоластически образованному, а именно Гонорию Отенскому (лат. Augustodunensis), удалось в своем труде «Speculum Ecclesiae» («Зерцало Церковное», ок. 1115 г.) и некоторых других работах превратить этот христианский любовный роман в авантюрную пьесу, которая нравилась людям и набожным, и мирского склада. В ткань сюжета была вплетена история Вавилонской башни, — чтобы показать, как заблудшая и низвергнутая с небес Невеста Христова, отданная вначале на воспитание Ною, попадает в руки вавилонских великанов, которые под предводительством Нимрода собрались строить огромную башню, чтобы достичь неба и с нее штурмовать его. Невесту они держали в плену в башне, пока не пришел Христос во главе небесного воинства, чтобы освободить ее, и, сбросив Нимрода и все войско люциферово в жар пламени и серы, торжественно вывел ее из башенной темницы, из юдоли слезной, и ввел как Луну (!) в покои Вечного Солнца, для обручения с Женихом.

В этом необычном, взятом из «Speculum Ecclesiae» рассказе его неподражаемый автор Гонорий Отенский сам нечаянно обнаруживает, где взял ту приправу, которая придала вкус сухой монастырской фантазии[219]. Прославлять Христа в образе Солнца, озаряющего весь мир, было очевидным и широко распространенным представле-

---

[219] Похоже, христианское богословие для Краузе действительно было «темной бездной» (dunkel Abgrund), как он выразился чуть выше. Трактаты Гонория Отенского он, видимо, знал лишь по цитатам Эларда Хуго Мейера в цитированном ниже исследовании «Прорицания вёльвы» (Мейер рассматривает именно те места из Гонория, о которых пишет Краузе). В работах Гонория Отенского много необычного, и северный «миф лабиринта», похоже, и в самом деле оказал воздействие на его образность, однако Краузе явно преувеличивает неканоничность этого повествования о мистической истории Церкви (Невесты Христовой) как символа человеческой души, веками блуждавшей в тупиках мира дольнего (его распространенный христианский символ — лабиринт), пережившей и этап вызова, брошенного небу (общебиблейское олицетворение — строительство Вавилонской башни), и губительный потоп (поэтому душа человечества и оказывается воспитанницей Ноя, спасшего ее), и вавилонское пленение (именно отсюда — образ «плененной», лат. captiva, Невесты Христовой). Это не «авантюрная пьеса» (abenteuerlich Spektakelstück), а богатый идеями и образами богословский трактат, нормальная христианская экзегетика, которая вовсе не «суха». Словом, правильнее говорить о том, что целокупная патристическая история Церкви — Невесты Христовой, признанная христианским богословием, коррелирует с северным «мифом лабиринта», расшифрованным Краузе. Хотя, конечно, финальный образ бракосочетания в царственном чертоге славы Вечного Солнца и полной Луны нельзя не признать необычным. Впрочем, это образ скорее алхимический, с весьма архаичной основой, а алхимических символов в библейских и патристических текстах очень много. (Латинский оригинал рассматриваемых мест из работ Гонория «Expositio in Cantica Canticorum» и «Speculum Ecclesiae» см. в: Migne J.-P. *Patrologia Latina*. T. 172. Стлб. 352—354, 939—940, 957, 1077). — *Примеч. ред.*

нием; однако обручение солнечного жениха с невестой, вырученной из башенной темницы, для чего пришлось заставить трепать в пляске сапоги ангельскую рать будущих шаферов на свадьбе (cum magno angelorum tripudio[220]), это уже образ настолько германо-языческий, что Эларда Хуго Мейер, вообще считающий, что самые значительные места в Эдде, «Прорицание вёльвы» о войне ванов и «Сумерки богов», испытали влияние Гонория, признает, что освобождением Фрейи из рук эддического строителя башни и превращением нордического весеннего мифа о ней в сюжет вычурного романа о Невесте Христовой мы обязаны именно сему изначальному гению![221] Вот какая густая каша замесилась из библейского мифа о грехопадении и строительстве башни, греческой легенды о бунте титанов, «Откровения Иоанна» и нордических народных преданий! Однако мистическая подоплека этого становится совершенно ясной, если вспомнить, что Гонорий долго жил в Южной Германии и, возможно, сам был немцем по рождению, клириком, за какие-то провинности сосланным в Отен (Autun). Недаром еще один южногерманский писатель за несколько столетий до него изложил в христианском духе древненордическую песнь о мировом пожаре, именуемую «Муспилли», чем, несомненно, потряс южногерманских современников. Так и Гонорий, желая придать жизни своему христианскому роману, добавил к нему порядочно деталей из нордических мифов о природе и из тогда еще распространенных в Германии весенних празднеств, посвященных майским, или пасхальным торжествам по поводу освобождения Матери-природы из плена великанов-строителей башен, которую потом, в сопровождении ритуальных танцев, возводили на надлежащий ей престол. Нордическим мифам повезло: эти празднества имеют настолько древнее происхождение, что не только их дохристианское прошлое доказано, но и сами они уже настолько вплелись в сознание современных северян, что расплести их никак нельзя; ибо иначе профессор Э.Х. Мейер и его товарищи не преминули бы объявить и эти эддические саги повтором школярских виршей, в которых безнадежно перепутаны причина и следствие. Конечно, нельзя считать те формы, которые германские мифы приняли в Эдде, ни особо древними, ни свободными от влияния христианских и римско-греческих мифов; однако ядро их, о чем говорит столь часто обнаруживающее себя сходство с древнеиндийскими образами, действительно очень древнее, и те господа (Банг, Бугге, Мейер и др.), которые не хотят признавать за германскими мифами их аутентичности, стремясь лишь показать свою выдающуюся интуицию и почти нечеловеческую ученость, забывают, что и в культурном товарообмене действует то же правило: «возьми — отдай», и что некоторые, по первому впечатлению вполне христианские элементы, включенные в нордические саги, скорее, наоборот, вошли в христианские легенды из

---

[220] Лат. «с великим ангельским трипудием». Tripudium, в латинской культуре — трехтактная культовая пляска Салиев, так же называли военную пляску галлов: образ действительно языческий. — *Примеч. ред.*

[221] Meyer E.H. *Völuspa.* — Berlin, 1889. — S. 110—113.

последних. Поэтому я в своей книге «Tuiskoland» (с. 435—441), исследуя сказание о Бальдре, постарался показать, что христианская легенда о Лонгине выросла именно из нее; нечто подобное мы найдем, если внимательно прочтем «сагу о строителе» в Эдде. Она поможет нам найти объяснение, почему Невеста Христова блуждала в лабиринте, почему ее держали в плену в башне, и каким образом (для христианской литературы это совершенно нетипично), она вдруг становится Солнечной Невестой, радостными плясками отмечающей свою свадьбу в палатах Солнца. В одной из последующих глав мы увидим, что в честь того же солнечного божества, что и у Гонория, которого Мейер странным образом сумел не заметить, и ныне в южнославянских странах устраиваются танцы в день святого Георгия (23 апреля), и в них, как и во всем празднестве, нет ни следа христианского духа, зато явственно просматривается родство с танцем лабиринта, известным повсюду, начиная от побережья северных морей и вплоть до Крита, — танцем, посвященным весеннему празднику освобождения Солнечной Невесты. Это — богиня, приносящая весну, и о том, как торжественно ее встречали в праздник мая, рассказывается в средневековых немецких песнях, как о деве Мариан в песнях английских и французских, приход которой отмечался танцами и играми «мавров» 1 мая или на Троицу, как и во многих сербских, болгарских, македонских и новогреческих песнях о святом Георгии. Но нигде в них ее не называют ни Суламифью из библейской «Песни Песней», ни Невестой Христовой.

Глава 10. СКАЗАНИЕ О ВАВИЛОНСКОМ ЦАРСТВЕ

Средневековая византийская легенда, возможно пришедшая в Россию через южных славян, придает ветхозаветным и христианским сказаниям о безбожном граде Вавилонском своеобразные черты, помогая лучше понять, с одной стороны, взаимосвязь нордического весеннего мифа с вавилонской легендой о строительстве башни, с другой стороны — связь, существующую между именем города Вавилона и русскими *вавилонами*. Этому посвящены многочисленные древнерусские манускрипты, опубликованные в «Чтениях в Обществе истории и древностей российских», что стало возможным главным образом благодаря трудам профессоров Тихонравова и Костомарова; эти древние тексты, по мнению А. Веселовского[222], были призваны представить Россию законной наследницей венца византийских императоров, перешедшего из стран Востока (Вавилон) сначала к Византии, а потом к Киеву и Москве. При этом в состав сказаний включались легенды, которые соответствовали указанному ходу рассуждений, чтобы, так сказать, придать позднейшим рассказам о славянской «Трое» обратную силу. Поэтому и мы уделим им внимание.

Согласно данной легенде, Вавилон был опустошен чумой и лишился царя. Жители, вернувшиеся после эпидемии, по совету оракула избрали царем найденыша, получившего имя Набукаднесар (Навуходоносор). Он созвал влиятельных мужей царства, чтобы с ними обсудить, как отстроить город заново, еще величественнее и торжественнее, чем раньше. Строили его по образцу Рима, на семи холмах, и безопасности ради оставили лишь одни ворота, сделанные в виде пасти огромного каменного дракона, тело которого окружало городскую стену. Кроме того, в этой пасти помещалось до трех сотен мехов и очагов, с помощью которых пасть могла изрыгать огонь для обращения в бегство тех врагов, которые задумали бы проникнуть в город. Все дома, окна, двери, скот, одежды, оружие и утварь были украшены тем же знаком свернувшегося кольцом змея, и, наконец, сам царь велел выковать

---

222 *Archiv für slavische Philologie*. Bd. II. Berlin, 1877. — S. 129—143 und 308—333.

для себя меч зигзагообразной формы, о котором доподлинно неизвестно, был ли то «пламенеющий клинок» с волнообразным лезвием, какие стали употреблять позже, или еще нет.

Представление о русских *вавилонах* как символических изображениях охраняемых змеями замков находит отголосок в скандинавской саге о Рагнаре Лодброке и почти аналогичной ей персидской «Шахнаме»: это два сказания о драконоборцах, родственные саге о Зигфриде, и о них нам ниже еще придется вспомнить. Далее, мы встречаем там, по крайней мере, одну из редакций интересующей нас легенды, а именно ту, которая принадлежит к излюбленной германо-славянской группе сказаний о *стеклянной горе*. В ней говорится о том, как царь, возведя надо всем городом позолоченную железную крышу, приказал построить под ней дворец, который везде был бы стеклянным. И когда дочь персидского царя, с которой он обручился, вошла в этот стеклянный дворец, где наш царь уже ожидал ее, сидя на стеклянном троне, ей показалось, что стеклянный пол у нее под ногами и вообще все вокруг — это вода, и она подняла свои одежды, чтобы не замочить их. Царь же, увидев при этом, что лицом она хороша, а телом не очень, наслал на нее невидимое пламя, чтобы сделать ее тело нежным. Оттого-то он и получил имя Навуходоносор[223], что в переводе означает «уничтожитель волос». Эта легенда интерпретируется в славянской «Палее» как история царицы Савской, прибывшей во дворец Соломона, с добавлением, что она потом родила мудрому царю сына, названного Навуходоносором (вторым). Далее в славянской легенде говорится следующее.

В тяжелой битве с напавшими царями *змеиный меч* сам собой полетел вперед, рубя бесчисленных врагов. В одной из редакций сказания говорится, что даже изображения змеев на одеждах, флагах и седлах ожили и убили множество врагов, после чего возвратились на свое место. В других версиях это произошло лишь в царствование Василия, сына предыдущего царя: когда возникла угроза войны, он не выполнил отданного в свое время приказа отца замуровать *змеиный меч* в стену града Вавилонского и не извлекать его оттуда до Судного дня, а без помощи того меча воины не могли выиграть битву. Однако на сей раз волшебный меч прежде отрубил голову самому вавилонскому царю, а ожившие изображения змеев уничтожили все войско и жителей Вавилона, и даже великий каменный дракон, опоясывающий город, ожил, зашипел и заревел, и с той поры царский город и его окрестности опустели; ибо змеи-то вавилонские остались жить.

Эта повесть, очевидно, связана со средневековыми поэмами о самообожествлении Нимрода, Навуходоносора или Хосрова, основанными на талмудических сказаниях и других восточных преданиях, нашедших новое воплощение в повестях о Парсифале, о Варлааме и Иоасафате, о Битерольфе и короле Ротге-

---

[223] Аккадское Набукаднецар переводится как «Правитель волею Меркурия». — *Примеч. пер.*

ре, и особенно подробно изложена в Императорской летописи 1160 года и в «Ираклии»[224]: там рассказывается, как эти правители строили дворцы, где были свои небеса, солнце, луна и звезды, с дождем, снегом и солнечным светом, и особые машины создавали молнии и громы, как у древних греческих и римских царей, Салмонея и Алладия. Именно этому синтезу сказаний о вавилонском строителе небес и запертой в его башне Невесте Христовой, сложившемуся, как мы уже знаем, в XII в., обязана своим широким распространением мысль о проклятии Вавилона, да и мы можем благодаря ему точнее датировать славянскую легенду. «Опустелый», населенный лишь змеями Вавилон был одной из излюбленных тем в поэзии того времени, в песнях об Оренделе и Брейде, о короле Ротгере, в «Послании Пресвитера Иоанна» и т.д., и сказка о географически столь же неопределенной «пустыне Руманейской» тоже тесно сюда примыкает. В «Короле Ротгере» появляется даже уже знакомый нам царь Василий в качестве сына Имелота (Нимрода), носящий вполне узнаваемое имя Basilistium. Но легенда не кончается и на этом.

Византийский император Лев, очевидно, шестой того же имени († 911[225]), отправил посольство, состоящее из трех христиан (грека, русского и абиссинца), в опустевший Вавилон, чтобы добыть мощи погребенных там святых. Посланцы счастливо миновали полную колючек пустыню, кишевшую змеями и драконами, хотя те шипели и веяли холодом, а также большого дракона, спавшего, обвив город; через него перебрались по лестнице из кипариса о восемнадцати ступенях. Войдя, они нашли во дворце две богато украшенные короны, о которых на лежавших рядом скрижалях было написано, что предназначены они для византийского императора Льва, прозываемого Василием, и императрицы Александры; и они взяли их, а также многие другие сокровища. Когда же они возвращались по своей лестнице через дракона, абиссинец Иаков, не справившись с поклажей, упал на дракона и разбудил его. Тот тотчас расправил гребень, колыхавшийся, как волны морские, и зашипел так страшно, что посланцы едва спаслись бегством. Им еще повезло, что пришли они в город в день Воскресения Христова, ибо в праздничные дни чудовища спали смертным сном; и посланники описывали, как они шли через пасть дракона, которая и была воротами. Царские же сокровища потом принял у Льва князь Владимир, совершивший поход в Византию и доставивший их в Киев.

В русской сказке о слепой царевне (Афанасьев, IV, 197) эта древняя легенда пересказывается на народный лад. Один веселый подмастерье пообещал исцелить царевне глаза и отправился за волшебной мазью в город змеиного царя, где жили одни драконы и змеи. Город окружал огромный змей, голова которого касалась хвоста. Веселый подмастерье дождался, пока тот заснет, сплел веревочную лест-

---

[224] Византийский император Ираклий в результате военного похода на царя Хосрова в 628 г. возвратил Святой Крест, прежде захваченный персами. — *Примеч. ред.*

[225] Смерть императора Льва VI Мудрого обычно датируется 912 г. — *Примеч. ред.*

ницу и, приделав к ней железный крючок, закинул на городскую стену; он благополучно пробрался в город, нашел под камнем нужную мазь, которой достаточно было лишь смазать глаза, чтобы излечить болезнь. Он уже почти дошел до своего корабля, но тут змей проснулся, бросился в погоню и разбил корабль; тем не менее подмастерье добрался домой вплавь и исцелил царевну, которая, разумеется, богато его наградила.

В поэмах Генриха Нейштадтского[226], жившего в начале XIV столетия, также описывается путешествие в опустевший Вавилон, куда благополучно проник Лоний (Lonius), поскольку был полдень и все чудовища спали, что в русской легенде стало «воскресным отдыхом» адских созданий; таким образом, «Царство Вавилонское» уподобляется царству сатаны на земле. Эта славянская сказка, судя по всему, оказала сильное влияние на другую легенду, о царстве Троянском, речь о которой у нас еще впереди. «Великое Троянское царство, — говорит славянский "Элуцидарий"[227], — за мерзостное колдовство свое разрушено было по велению Божию и приговорено к погибели вечной, так что с того дня люди там не живут больше, а обитают лишь дикие звери и змеи». В то же время сербские и болгарские сказания о проклятом городе Трое и аналогичные немецкие саги о мрачной «древней Трое» содержат и иные, более интересные для нас, аспекты, которые мы еще рассмотрим, как и русское божество по имени Трояну. Здесь же мы с помощью указаний г-на Веселовского просто хотели показать, что ветхозаветное сказание о чудище вавилонском и христианская легенда о сооружении башни антихриста в Вавилоне связаны с образом змея, окружающего город, и что русское наименование *троянских замков*, вероятно, тоже связано с ним.

Следует также помнить, что холмы, окруженные земляными валами, словно змеями, называются *Горами вавилонскими*, *Вавилонами*, *Вавилонскими башнями* и т.п. не только в России. Такой холм с валом, именуемый *Вавилонией*, есть близ Люббеке в Вестфалии, там герой Ведекинд, согласно народному преданию, ночевал вместе с освобожденными им девами; в «Нифлунга-саге» упоминается *Вавилония* на Рейне. Сюда же относится английское драконоборческое сказание «Worm of Lambton», аналогичное упоминавшейся выше саге о Рагнаре, где говорится именно о таком окруженном валами холме, носящем имя Драконьего Холма (Wormhill):

«Наследник поместья Лэмбтон воскресным утром отправился ловить рыбу, а поймал маленького дракона, величиной с ящерицу, которого беспечно выбросил в родник. Никем не замеченный и всеми забытый, дракон рос и рос там, как рыба Ману в "Махабхарате", пока колодец не стал ему тесен; тогда он покинул родник

---

[226] Heinrich von Neustadt. *Apollonius, von Gottes Zukunft* / Herausg. von J. Strobl. Wien, 1875.

[227] *Archiv für slavische Philologie.* — Bd. II. — S. 326. — Элуцидарий: лат. Elucidarius, «Просветитель», сборник нравоучительных писаний. — *Примеч. пер.*

Wormwell и поселился в реке, где часто свивался кольцом вокруг большой скалы, стоявшей в середине потока. Но иногда он выходил и на берег, где укладывался девятью кольцами вокруг близлежащего холма, на котором и доныне показывают его следы, отчего холм и назвали Драконьим (Wormhill). Дракон нагнал страху на местных жителей и велел ежедневно приносить ему дань — удой молока от девяти коров, — которую оставляли на соседнем Зеленом Холме (Greenhill); если дани не было, он принимался глотать людей и животных. Юный Лэмбтон, вернувшийся к тому времени из паломничества ко Гробу Господню, вступает с ним в бой и в конце концов побеждает, надев доспех, утыканный лезвиями ножей; забравшись на скалу посреди реки, он дает дракону обвиться вокруг себя, и тот, сжав кольца, оказывается разрезан на тысячу кусков»[228].

Сага о юном Лэмбтоне имеет древнюю основу; ибо мы помним, что змея, свернувшаяся кольцами, они же *змеиные ходы*, стала в Персии символом Аримана, демона зимы, враждебного всем тварям земным; сам же он живет либо глубоко в земле, либо вообще в подземном царстве, из чего становится понятным, почему упоминавшиеся выше змеи вавилонские, слуги змеиного царя, обвивавшего свой город, веют холодом. А юный Лэмбтон — не кто иной, как Аполлон, юный бог весны, которому каждою зимою приходится укрываться в Дельфах, потому что на Делосе воцаряется зимний бог-дракон Дионис, однако с наступлением весны он возвращается и разрубает того на куски. На Парнасском холме в Дельфах показывали могилу, в которой Аполлон похоронил разрубленного Диониса-Загрея. А если вспомнить еще, что бог весны Тор, которого у нас часто представляли в виде тельца, убивает великана зимы, то нам станет понятнее древний стих, описывающий, как летний телец и зимний дракон регулярно сменяют друг друга: «Taurus Draconeum genuit et Draco Taurum»[229]. В древних мифах Дионис объединяет обе эти ипостаси в одном лице, являясь то тельцом, то драконом, ибо летнее божество сменяет зимнее; вот почему на Парнасском холме в дни Рождества (см. «Tuiskoland», с. 336) праздновали возрождение бога-тельца, чтобы он, как только окрепнет, смог отбить у состарившегося дракона весну, причем и этот дракон точно так же, как английский, обвивает зимний парнасский холм девятью кольцами. Каллимах в своем гимне «К Делосу» (стихи 91—93) пишет:

---

[228] Kuhn A. *Wodan* // Zeitschrift für deutsches Altertum. — Bd. V. — Leipzig, 1845. — S. 487—488, по материалам английского журнала «Mirror». Vol. XXII. — London, 1833. — P. 83.

[229] «Телец порождает дракона, а дракон — тельца» (лат.). — *Примеч. пер.* Это знаменитая мистериальная формула, предположительно, Дионисийских таинств с древнекритской основой, сохраненная христианскими авторами: в латинском варианте — Арнобием (*Adversus Nationes*, 5:21), а Фирмиком Матерном (*De Errore Profanarum Religionum*, 26:1) — в более древнем греческом оригинале: «Ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων» («Телец Дракону отец, Тельцу же — Дракон»). — *Примеч. ред.*

Змей тот ужасный все же не сдох еще, нет: он обвился,
С Плейста-горы сойдя, гад с премерзейшей бородою,
Девять колец образуя, вокруг снегоносца-Парнаса[230].

Эти девять колец или девять оборотов *змеиных ходов* встретятся нам еще не раз, поэтому мы особо подчеркиваем роль числа девять, считавшегося священным и на Севере. *Змеиные ходы змеиных холмов* потом перешли у греков так же, как у нас, в лабиринты и нескучные сады. В течение веков у нас принято сохранять среди разнообразных, часто видоизменяющихся садовых насаждений все те же *улиткины горы* — холмы, подняться на которые можно лишь по огибающему холм *змеиному ходу*, отчего холмы вместе с павильоном, обычно расположенным на вершине, получали название *вавилонских башен*. Э. фон Бэр в автобиографии рассказывает, что в юности сам помогал строить такую *вавилонскую гору*, и что в старинном, устроенном в духе Версаля дворцовом парке в Веймаре имелась такая же *вавилонская улитка*, в павильоне которой, по словам Гёте, «собирались, чтобы послушать музыку, выпить пунша и отведать пирожных». И впрямь можно поверить, что издавна принятое в германском и нидерландском искусстве правило изображать вавилонскую башню окруженной спирально (по-улиткиному) восходящими и нисходящими галереями как-то связано с названием этих старинных садовых развлечений.

[230] Перевод Е.Н. Колесова. — *Примеч. ред.*

Глава 11. ЭДДИЧЕСКАЯ САГА О СТРОИТЕЛЕ

В «Младшей Эдде», собранной или переработанной Снорри Стурлусоном около 1230 г., есть несколько рассказов, объединенных под названием Gylfa-ginning (Видение Гюльви), где сообщается о некоем кузнеце или строителе, который пришел к асам и предложил построить для них крепость, где они смогут противостоять любым набегам; за это он просил отдать ему богиню Фрейю, а заодно уж и Солнце с Луной. Асы стали совещаться, и Локи дал совет не отвергать столь выгодного предложения, однако поставить условие: построить крепость за одну зиму; если же в первый день лета хоть что-то еще не будет готово, то вознаграждения кузнец не получит; и еще он не имеет права ни от кого принимать помощь, кроме своего коня Свадильфари, который по ночам будет подвозить ему блоки для строительных работ в течение дня. Этот договор был признан законным в присутствии многих свидетелей и скреплен крепчайшими клятвами; однако строитель упустил из виду, что Тор, летний бог грозы и укротитель великанов, при этом отсутствовал, потому что каждую зиму уезжал воевать с великанами.

Строитель принялся за работу, и асы со страхом следили, как быстро растет крепость; за три дня до начала лета она была уже почти готова, только ворот не хватало. И асы стали искать виновного, кто же именно подал тогда совет отдать Фрейю в Ётунхейм и лишить воздух и небеса света солнца и луны, чтобы те тоже отошли великанам, и все дружно указали на Локи, который всегда ведь подает дурные советы. Тому пригрозили страшною казнью, если он сейчас же не найдет действенного средства, чтобы не отдавать обещанной платы, и ему пришлось превратиться в кобылу, чтобы выйти ночью и увлечь за собой строителева коня, так что поутру строитель нужных ему камней не нашел. Убедившись, что не поспеет закончить работу к сроку, строитель впал в великаний гнев, и тогда асы поняли, что связались с кем-то из великанов-ётунов. Тогда они забыли обо всех своих клятвах и договорах, предусматривавших и личную неприкосновенность Строителя перед Тором, заклятым врагом великанов. Именно Тора, к тому времени уже вернувшегося из дальних далей, асы как раз и позвали убить строителя, что и было сделано.

Локи же тем временем, оставаясь кобылой, после встречи со Свадильфари родил восьминогого коня Слейпнира, самого лучшего из всех, которых когда-либо знали боги и люди. Рассказ об этом сохранился и в «Старшей Эдде» («Прорицание вёльвы», 25—26) [231]:

Тогда сели боги на троны могущества
и совещаться священные стали:
кто небосвод сгубить покусился
и Ода жену отдать великанам?
Разгневанный Тор один начал битву —
не усидит он, узнав о подобном! —
крепкие были попраны клятвы,
тот договор, что досель соблюдался.

Разумеется, эти слова пророчицы-вёльвы не могут служить свидетельством аутентичности данной легенды; тем более что именно эту песнь наши лицемерные критики в последнее время то и дело провозглашали фальшивкой, произведением авторов XII столетия, созданным под влиянием христианства. О заблуждениях этих людей, приобретших все свои знания лишь из книг и никогда толком не встречавшихся ни с природой, ни с жизнью простых людей, я не буду говорить, поскольку даже самый ярый критик «Прорицания вёльвы», Э.Х. Мейер, признает миф о строителе самым что ни на есть древнегерманским, возражая в этом пункте своему же предшественнику и соратнику Бугге, когда тот объявляет нордическую «Сагу о Строителе» списком с легенды о Лаомедонте[232]. Сам я в своей книге «Tuiskoland» (с. 454—459) утверждаю, что греческая легенда о возведении стен Трои Посейдоном и о наглом обмане, когда строителя лишили вознаграждения, в качестве коего должна была фигурировать Гесиона, царская дочь, представляет собой неточно истолкованный сюжет древнеарийского нордического мифа:

«Никто, — писал я там, — из тех, кто полагает, что эта история повторяется в бесчисленных германских легендах о святых местах и святых деятелях, где вдосталь фигурируют *чертовы мосты*, замки, дворцы, часовни, не говоря уже о христианских храмах, построенных за счет заблудших человеческих душ, поставленных перед выбором, дать ли достроить церковь или спастись, причем об оплате сего труда всегда возникает ожесточенный спор, не любит вспоминать, что для разрешения этого спора брали черного козла, пса или петуха, которого гнали по новоделанной постройке и потом убивали, однако они же и не сомневаются, что в той эддической

---

[231] «Прорицание вёльвы» цит. в переводе А. Корсуна, по кн.: Западноевропейский эпос. СПб.: Азбука-классика, 2002. — *Примеч. пер.*

[232] Лаомедонт — легендарный царь Трои, отказавший богам в обещанной им плате. — *Примеч. ред.*

саге описывается исконно германский, вошедший в плоть и кровь народа обычай, с которым нельзя не считаться» («Tuiskoland». S. 456).

О той бедной душе, за которой охотился Строитель, после того как христианство признало его диаволом, можно лишь предположить, что и она возникла лишь после того, как сама сага была христианизирована у Гонория и других авторов, и что эта несчастная, заблудшая душа, ставшая у Гонория Невестой Христовой, прежде была не кем иным как Фрейей, невестой Ода, как сказано в «Эдде». Хотя Мейер и не оспаривает этой взаимосвязи, он тем не менее вновь запутывает все дело, говоря[233]: «Составитель "Прорицания вёльвы" сложил свои строфы 25 и 26 за счет соединения слов Гонория с германским мифом, и Снорри воспользовался тем же для создания своего "Видения Гюльви"». Однако остается неясным, что же именно Снорри и составитель «Прорицания вёльвы» заимствовали у Гонория, так как эта повесть во всех своих подробностях восходит к древнему нордическому мифу. Целесообразнее проверить, как сага о боге Торе и Строителе, впервые подробно изложенная в «Эдде», проявляется в сказках, особенно у северных народов. Одним из вариантов ее можно считать «Сказ о конунге Олаве Норвежском», чья рыжая борода позволяет считать его очередной персонификацией Тора, и о его договоре с чертом[234]:

«У конунга Олава была мечта построить великий храм, но мечта эта далеко превосходила его возможности, и вот однажды, едучи по безлюдной долине, он встретил человека необычной наружности, который спросил, о чем, мол, ты так задумался. Узнав, о чем мечтает конунг, тролль пообещал построить ему церковь целиком из кремня (Flinstein), такую большую и необыкновенную, каких еще не было, так что семь священников смогут одновременно читать в ней проповеди, не слыша друг друга; однако в качестве платы он потребовал себе солнце и луну или же самого святого Олава[235]. Таким образом, здесь мы имеем почти точный аналог эддического сюжета, с той лишь разницей, что вместо Фрейи (в качестве несчастной души) здесь выступает будущий святой король Олав. Продолжение имеет несколько вариантов, в каждом из которых героям удается отказаться от заключенного договора, используя предусмотренное в нем условие, что если строительство не будет закончено до первого крика петуха или до восхода Солнца, или если до окончания работ будет узнано имя незнакомца, то тот в свете восходящего Солнца тут же превратится в камень. Далее история с необычайно быстрой постройкой храма

---

[233] Meyer. *Völuspa*. — S. 111.

[234] Из собрания Цеттерштрёма (Zetterström), впервые опубл. в журн. «Iduna», Heft III, Zweite Auflage. Stockholm, 1816. S. 60—61 (Якоб Гримм воспроизводит этот сюжет в своей «Deutsche Mythologie», в разделе «Великаны»).

[235] Олав Святой (995—1030, по-норвежски его имя произносится как Улав) — креститель Норвегии, король этой страны в 1015—1028 гг., последний из западнохристианских святых, признанный также в восточнохристианском мире, в православии. — *Примеч. ред.*

Св. Олава, которому до срока не хватило лишь крыши со шпилями, полностью совпадает с той, которая случилась с асами в Эдде; огорченный тем, что заключил столь неудачный договор, Олав бродил по долам и весям, и вдруг с одного холма донесся плач ребенка, и было слышно, как его успокаивает мамаша-великанша: "Тшш! Тшш! Твой отец, Ветер-и-Буря, завтра вернется домой, вместе с Солнцем и Луной, а может быть, и Олава приведет с собой". Обрадованный Олав повернул к своей церкви, где великаны уже ставили шпили на крышу, и воскликнул: "Vind och veder! du har satt spiran sneder!" ("Ветер-и-Буря! У тебя шпиль покосился!"). В тот же миг строитель, которого назвали его истинным именем, зашатался, как лунатик, упал с крыши и разбился на тысячу кусков, которые оказались не чем иным, как отличными кремнями».

Та же легенда достаточно широко распространена в Скандинавии, Финляндии и Курляндии, в различных версиях, собранных воедино Авцелиусом[236], и в ее нидарёсском варианте рассказывается о великане по имени Скалле, построившем прекрасную церковь в указанном краю, а в Шонене рассказывают о великане Финне, возведшем церковь в Лунде, после чего Св. Лаврентий обратил его в камень[237]. В иных местностях великана зовут Блестером (Bläster) или Глеттом (Glätt), а церковь в датском Эквадте построил некто по имени Зи (Zi)[238]; однако повсюду, в Швеции, Норвегии, Финляндии, Дании и Шлезвиге, сюжет остается тем же самым, доказывая, что восходит он ко все той же достаточно распространенной сказке о тайной силе имени. В курляндской версии сказки, опубликованной Ватсоном (Watson) [239], говорится, что великан-строитель, привыкший обкладывать свои поля каменными кладками, объезжает их на своей белой кобыле (вспомните Свадильфари из «Эдды»), отчего всякие выкладки крупных камней, разбросанных вокруг Либавы, считались плодом его творчества или, по крайней мере, результатом труда его лошади, подвозившей камни.

Исходя из германо-скандинавских имен, которые носит Строитель во всех этих сказаниях, т.е. Блезер (Bläser, *трубач*); Винд (Vind, *ветер*); Ведр (Vedr, *буря*), нельзя не предположить, что он является персонификацией зимы и что в основе тут — мифология времен года, причем предположение это вполне обоснованно,

---

[236] Немецкий перевод Унгевиттера: Afzelius A.A. *Volkssagen und Volkslieder aus Schwedens älterer und neuerer Zeit* / Aus dem Schwedischen übersetzt von F.H. Ungewitter. Mit einem Vorwort von L. Tieck. — Leipzig, 1842. Theil III. S. 180—191. Арвид-Август Авцелиус (1785—1871), известный шведский писатель-романтик, собиратель народных песен и легенд. — *Примеч. ред.*

[237] Finnur Magnusen. *Priscae Veterum Borealium Mythologiae Lexicon.* — Havniae [Kopenhagen], 1828. P. 72.

[238] Müllenhoff Karl. *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig Holstein und Lauenburg.* — Kiel, 1845. S. 299—300.

[239] *Jahresverhandlungen der kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst.* — Bd. II. — Mitau, 1822. — S. 311 ff.

о чем свидетельствует Уланд. Обоснованно оно уже потому, что, как мы помним, великан зимы был побежден Тором и не получил своей платы; это и есть то самое веселое весеннее празднество, распространенное во всей Северной Европе, как в германских, так и в славянских землях, которое олицетворяет борьбу между летом и зимой (древненордические Sumar и Vetr), всегда завершающуюся победой первого. Весь год как бы распадается на две части; ибо лето начинается уже весной, а игра в войну между зимой и летом происходит в то время, когда природа обновляется. Зиму представляют при этом, как и до сих пор принято в аллегорических изображениях времен года, в виде древнего седого старика.

Однако здесь есть два обстоятельства, о которых большей частью не думают или оставляют без внимания. Первое: в Эдде строитель назван кузнецом (smidhr), и второе: его имя Ветр (Vetr) в северных странах означает не только зиму, но и год. Ведь на Севере летоисчисление вели не по летам, а по зимам, и то, что именно эта древняя и объяснимая лишь условиями Севера привычка легла в основу представления о временах года у всех арийских племен, доказывается множеством фактов. Так, в авестийском языке hima (zima) обозначала и зиму, и год, и Гораций время от времени ведет счет времени, подобно северным народам, по зимам, и латинские выражения bimus, trimus, quadrimus (двух-, трех- и четырехлетие) Ауфрехт выводит из bi-himus (продолжительностью в две зимы) и т.д., чему Миклошич нашел аналогии и в славянских языках[240]. В древнеславянском языке zima, как и в авестийском, означает *зиму*, так что, наверное, именно поэтому Строителя иногда зовут Зи. Принятый во многих славянских и германских краях обычай изгонять зиму, соблюдавшийся до недавнего времени и знаменовавший окончание борьбы между Сумаром и Ветром, сопровождался представлением, в котором лето было одето в плющ, зима же в солому, а также песнями, которые пели мальчики с белыми ошкуренными палочками в руках:

«So treiben wir den Winter aus
Durch unsre Stadt zum Thor hinaus».
Или: «Stab aus, Stab aus,
Stecht dem Winter die Augen aus»[241],
«Уйди, зима, домой,
из города долой».

---

[240] Curtius Georg. *Grundzüge der griechischen Etymologie.* — Leipzig, 1879. — S. 201—202. Франц (Фран) Миклошич, на работы которого часто ссылается Георг Курциус, — словенский и австрийский лингвист (1813—1891), автор известного «Лексикона старославянско-греческо-латинского» (*Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*), изданного в Вене в 1862—1865 гг. — *Примеч. ред.*

[241] J. Grimm. *Deutsche Mythologie.* — Göttingen, 1844. — S. 726. Русский перевод Е.Н. Колесова.

Или: «Палкой коли зиму-заразу,
чтобы осталась она без глазу».

И празднество это сходно с изгнанием или умерщвлением Мастера-Зимы в эддическом мифе. Если сравнить этот сюжет с римским, то первое, на что следует обратить внимание, это то, что строителя в «Эдде» называют кузнецом; ведь в Древнем Риме-то отмечали Мартовские иды, т.е. первое весеннее полнолуние, и это была церемония, одним из главных героев которой выступал человек, одетый в звериные шкуры (как и в похожих церемониях германцев, о которых речь пойдет ниже); его вели по городу, подгоняя длинными белыми палками, пока не выгоняли вон за ворота, прозывая Мамурием Ветурием. Вот тут-то и появляется вновь древний кузнец Мамурий, поднявший, по преданию, упавший с неба божественный щит и выковавший сам еще дюжину таких щитов (anciliae), чтобы уберечь этот небесный дар; многие исследователи считают эту легенду символом мартовского подведения итогов двенадцати месяцев ушедшего года. Эта церемония безо всяких оговорок совпадает с нордической легендой, которую и Преллер[242], и другие исследователи римских древностей признают аутентичной, да и я в «Tuiskoland'e» (с. 341 и 412) отмечал, что древнеримский кузнец Мамурий весьма схож с нашим кузнецом Мимиром. Тем более, что Мимира у нас часто называют «стариком», как называли и Мамурия в Риме: Veturius, старец. Это последнее имя еще у Варрона и других древнеримских грамматиков толкуется как «воспоминание о прошлом» (vetus memoria), т.е. об ушедшем годе, а имя нашего Мимира содержит в себе корень глагола «вспоминать». Далее, насколько мне известно, никто еще не обращал внимания на то, что имя нашего Мастера-Зимы, Vetr, по смыслу и корню своему родственно греческому etos, vetos, лат. vetus, санскр. vatsa, — по крайней мере, Курциус в вышеуказанном труде не говорит об этом ни слова. На Севере встречается также старинная форма этого имени, Vet-Mimir, которую Гримм интерпретирует как «небо, дарующее влагу», однако если считать Vet сокращением от имени Vetr, то оно все равно означало бы «зимнего Мимира», который в таком случае вполне соответствует римскому Мамурию Ветурию.

Отсюда явствует, что эддический миф о Мастере, Строителе или Кузнеце, лежащий в основе древнейших поэм о Трое, в Италии тоже принадлежал к одному из древнейших, хотя природные условия, в силу которых Мамурия пришлось изгонять, тогда уже всеми были забыты. В «Прорицании вёльвы», где сюжет войны ванов тесно связан с мифом о Строителе и полностью заимствован, как полагает Мейер, у Гонория, ничего не говорится о том, как Мимир погиб, однако в других источниках об этом сведения есть, так что нам не приходится сомневаться, что и здесь в основе лежит древнейший, хорошо структурированный арийский миф, обвиняющий старого Мимира-Мамурия еще во многих грехах сверх того, в общем-то

[242] Preller Ludwig. *Römische Mythologie.* — Bd. I.— Berlin, 1881. — S. 335, 356—360.

не столь уж страшного преступления, что он взялся быть уходящим годом, так что наказывать его было за что. Когда этот миф толком перестали понимать и у нас, на роль изгоняемых зимы и ушедшего года была поставлена смерть, вследствие чего праздник весны стали называть «изгнанием смерти», что вполне объяснимо, так как зима и естественная смерть на Севере всегда были понятиями родственными, и обычай изгонять царствующего зимой демона смерти тоже вполне объясняет вышеизложенную легенду.

Поскольку на Севере богиню смерти обычно считали женщиной, то понятно, почему во многих местностях, особенно в славянских странах, в праздник весны делали куклу-женщину из соломы или дерева, которую сжигали или топили в воде, причем предварительное распиливание старухи составляло едва ли не самую важную часть праздничного торжества[243]. Этот обычай тоже восходит ко временам очень давним; ибо благодаря Павсанию (XI. 3) и другим древним писателям мы знаем, что на Кифероне каждые семь лет отмечались Дедалии, во время которых сжигали деревянные фигурки старух в честь весеннего бракосочетания Зевса и Геры. Если вспомнить, что символом такого ежегодного бракосочетания служила кукушка, которая и у нас ведь считается вестницей весны, то связь этого обычая с мифом об освобождении Фрейи Тором и с изгнанием кузнеца Дедала, который, как считается, и вырезал те фигурки, станет очевидной. А у некоторых славянских племен можно отметить в этой связи и миф о Мимире-Мамурии, так как богиню смерти у них называли Мамурендой и, как сообщает Ян Коллар[244], пели: «Wyneseme, wyneseme Mamuriendu» («Вынесем, вынесем Мамуренду»).

Однако у нас еще нет ответа на вопрос, почему же этого всемирного Кузнеца и небесного Строителя, — ибо именно так отрекомендовал себя Мимир, — в этом мифе изгоняют, почему ему выкалывают глаза или даже убивают его? Чтобы выяснить это, обратимся к другой части мифа: к освобождению Фрейи, которую вместе с Солнцем и Луной обещали мастеру в уплату за работу, о чем в «Саге о Строителе» говорится лишь вскользь. Этот сюжет продолжает жить не только в триумфальном возвращении майской невесты, но и в поклонении освобожденному пасхальному солнцу, и если Э.Х. Мейер вслед за многочисленными прочими приверженцами метеорологической теории в сотый раз уверяет нас[245], что великан-строитель (smidhr), «взявшийся построить асам *облачный замок* за одну зиму, до первого летнего дня, за что ему были обещаны Фрейя-Одсмаер (Летнее облако), Солнце и Луна, — это великан-зима», то нам остается лишь посмеяться над подобным поистине великаньим неумением интерпретировать мифы. Разве кто-либо видел

---

[243] Подробнее об этих обычаях см. в: Grimm J. *Deutsche Mythologie.* — Göttingen, 1844. — S. 730—734.

[244] Ян Коллар (1793—1852) — словацкий поэт и философ, один из идеологов панславизма. — *Примеч. ред.*

[245] Meyer E.H. *Germanische Mythologie.* — Berlin, 1891. — S. 153.

облачный замок, который возводили бы целую зиму, а в первый же летний день он растаял! Зима — безоблачное время года, зимой все небо имеет ровную окраску, а округлые облачные горы громоздятся на небе лишь летом, и те *облачные замки*, которые г-н Мейер связывает со строительством Вавилонской башни, окончившимся, как известно, смешением языков, т.е. *грозовые замки*, из которых солнечный герой освобождает плененное Солнце, строятся летом и летом же разрушаются. Здесь нужен совершенно иной подход к интерпретации, чтобы преодолеть наконец эту старую, вновь и вновь повторяемую бессмыслицу.

Древней основой этого сказания скорее следует считать миф о пленении Фрейи демоном зимы и об освобождении ее Донаром или Тором, возвращающимся весной. На это указывает, в частности, одна литовская народная сага, в которой приводится объяснение, почему молот почитают как символ бога Тора или его балто-славянского аналога (Перкунаса, Перуна). «Было время, когда Солнца не видели много месяцев, потому что один могущественный король запер его в темнице у себя в башне. Наконец Солнцу помогли знаки Зодиака; они взломали ворота башни железным молотом и вернули освобожденное Солнце людям. Вот почему, говорят литовцы, люди поклоняются молоту, вернувшему им свет»[246]. Судя по всему, молот здесь замещает бога-освободителя, знаком которого был; знаки Зодиака мы можем не принимать во внимание как некое сравнительно новое добавление к этой повести, и у нас остается лишь солнечный бог Тор, возвращающийся в виде юноши, а в некоторых версиях даже Мальчика-с-пальчик, который убивает старого, ставшего зимним старцем великана-года и освобождает Солнечную Деву, находившуюся у того в плену. И здесь неоценимое значение имеет для нас тот уже упоминавшийся и еще не раз потребующийся нам факт, что еще Вальтер фон дер Фогельвейде и другие поэты его времени в своих песнях сравнивали зимний плен природы с ловушкой (dru), из чего следует вывод, что Солнечная Дева в древнеязыческом представлении содержалась в замке-ловушке (*друянском* или *троянском замке*), и представление это было не только легко объяснимо, но и вполне соответствовало природе. Так что речь здесь идет не об *облачном замке*, который и держится-то в лучшем случае несколько дней, а о зимнем пленении, длящемся многие недели и месяцы; однако то, что, как говорят, и слепой может узнать при помощи своей палки, для немецких мифологов на их ученых кафедрах остается тайной по сей день.

---

[246] W.J.A. von Tettau und J.D.H. Temme. *Die Volkssagen Ostpreußens, Litthauens und Westpreußens.* — Berlin, 1837. — S. 28—29.

Глава 12. РУССКИЙ ГЕРОЙ-ДРАКОНОБОРЕЦ И ОСВОБОДИТЕЛЬ ДЕВЫ

Тот, кто пытается истолковать и прояснить древний миф, нередко находит для этого счастливую возможность, в том случае, если он обращается за помощью не к высокообразованным народам, давшим содержанию мифов множество собственных выражений — тонких и филологически хитроумных, однако полностью скрывающих исконную грубость и непосредственность древней мифологии, — но к тем соседним народам, которым удалось сохранить и передать изначальную простоту и самобытность. Уже братья Гримм, а затем Маннхардт и, в новейшее время, Лайстнер попробовали, с переменным успехом, показать, что греческие и римские мифы в более простой форме можно обнаружить в Северной Европе. Автор этих строк предпринял небезуспешную, — вопреки всем возражениям «стражей Сиона»[247], — попытку представить эти простейшие формы как подлинные истоки, как эмбриональные формы мифов классической Античности. И я полагаю, что такой подход применим далеко не только к тому, что было мной перечислено выше. Я стремлюсь показать, что многие мифы, например, об Уране или Полифеме, в славянских, или литовских источниках сохранились гораздо более отчетливо, нежели в германской традиции, — прежде всего, потому, что эти народы дольше пребывали в детски невинном состоянии, из которого под воздействием культуры Духа (Geisteskultur), разрушающей мифы, они вышли намного позднее.

Один из примеров на эту тему нам предстоит теперь рассмотреть более подробно. Речь идет о распространенном на бесконечно далеком Севере мифе о том, как добрый

---

[247] «Истинные стражи Сиона» («Der Treue Zions-Wächter») — название еврейского ортодоксального еженедельника, издававшегося в Гамбурге в середине XIX в. Немного позже почти так же назвали свой журнал («Zionswachter») немецкие адвентисты седьмого дня. Краузе явно имеет здесь в виду своих оппонентов, ортодоксов исторической науки, поскольку в конфессиональных дискуссиях он не участвовал. — *Примеч. ред.*

молодец освобождает похищенную старцем и заключенную в башню красавицу, причем освобождает ее благодаря своему волшебному коню и его чудесной способности перепрыгивать через любые стены. Древнейшие формы этого сказания сохранились не в придворных вымыслах «Песни о Нибелунгах», но в древней народной книге про доблестного Зигфрида, в нордических песнях о Сигурде, а также в славянских, в том числе и русских песнях и сказаниях. Древнерусские былины о богатырях связаны прежде всего с киевским двором Владимира Святого (980—1015), который, по образцу Круглого Стола короля Артура в кельтских преданиях, стал местом встречи всевозможных героев, сражавшихся, помимо великанов и драконов, также и с врагами русского князя. В особенности — с непримиримыми противниками, волжскими булгарами. Воспевающие эти героические деяния былины суть слагавшиеся и перелагавшиеся путешествующими певцами предания, имеющие в своей основе необычайную древность. В Новое время былины стали объектом ожесточенной критики, доходившей даже до того, что, например, Стасов (в 1868 г.) отказывался вовсе признавать их подлинность[248]. К счастью, нашлись и такие славянские ученые, к примеру, Орест Мюллер (1870 г.), которые победоносно с такой безумной критикой сражались. Сказочные герои-драконоборцы предстали в этой перспективе как двойники германского Зигфрида и нордического Сигурда, что само по себе не должно удивлять, поскольку норманны участвовали в основании Русского государства. Однако сама легенда приняла на Руси настолько самобытный вид, что возникает естественный вопрос: так где же эти сюжеты на самом деле возникли — в германских странах или на Руси? Попытку изложить основополагающий сюжет драконоборчества, продиктованную горячей любовью к подлинным героям Древней Руси, мы встречаем в работе Йозефа Венцига «Славянские народные песни». В сильно сокращенном виде эта реконструкция Венцига[249] выглядит следующим образом:

Начинается сказ про серого коня, про пегого коня,
Про мудрого и вещего буланого коня.
Во славу богатырского сына,
Статного победителя и мужественного героя,

---

[248] Владимир Васильевич Стасов (1824—1906), музыкальный и художественный критик, идеолог передвижников и «Могучей кучки», приветствовавший современное ему русское искусство, в своих полемичных публикациях этнографического характера (в частности, в статье «Происхождение русских былин», 1868) категорически отрицает самостоятельную ценность русского эпического наследия, считая былины поздним искаженным пересказом восточных сюжетов и необоснованно преувеличивая роль заимствованных мотивов (которые, разумеется, есть в любом национальном эпосе). Краузе, таким образом, в этом споре солидаризируется с наиболее патриотичными из российских оппонентов Стасова — Ф.И. Буслаевым, Всеволодом и Орестом Миллерами, А.Ф. Гильфердингом. — *Примеч. ред.*

[249] Joseph Wenzig. *Slawische Volkslieder.* — Halle, 1830. — S. 123.

Благого юноши, русского князя,
Всяческих властей одолевшего
И Бабу-Ягу гневно наземь отшвырнувшего,
И чудовище Кощея
задушившего в стальных своих объятиях.
И змеюку горную
раздавившего своей ногою,
и девицу прекрасную,
скрытую за трижды девятью стенами
в тридесятом царстве,
из-под власти змея освободившего,
из замков мощных освободившего
и привезшего на Русь Святую, Белую.
И выходил молодец тот во чисто поле,
и молился он, взывая:
«Конь мой, конь, где же ты,
гды ты, мой конь премудрый?»
И вот, на зов его, на посвист зычный,
Явился вдруг, откуда ни возьмись,
Тот конь, наполовину серый, наполовину пегий.
И как скачет конь тот — громыхает земля;
И везде, где конь тот проскачет — там леса дымятся.
Изо рта коня того
языки пламени валят,
а из черных ноздрей его —
искры яркие сыплют.
Дым идет из ушей его: как из трубы дымит.
И садился юноша на коня того,
и отправился в полет чрез леса и моря,
мощно коня пришпоривая
в крутые бока его.
И вздымался тогда конь тот волшебный
Выше темного леса,
До самых облаков подымался он,
а холмы и горы проплывали под ногами его.
А поля и леса дубовые
Покрыл он гривой своей, пролетая дальше.
Над землей, над морями, сквозь долы и веси...

В этой песни, столь естественной для степей славянских, чудо-конь скачет над лесами и морями. Его лик подобен львиному, а задача его — помогать во

всем герою, который одолевает Бабу-Ягу, убивает Дракона, перелетает на коне через трижды девять морей и, освобождая деву из лап Кощея, везет ее в Белую Русь (ins weiße Rußland), т.е. на Русь Белого Царя (des weißen Zaren). Девять стен, скрывающих девицу, напоминают нам о девяти кольцах Змея и о двенадцати стенах, которые Валит (Walit) воздвиг, сооружая свой севернорусский лабиринт, основав, таким образом, один из *вавилонов*, которыми Русь так богата. И теперь нам становится все яснее, что эти *вавилоны* суть образы той самой Вавилонской башни, на которой легендарный Строитель встречал Солнечную Деву. В собрании сказаний о «Круглом Столе князя Владимира», которое анонимно издал ливонский дворянин Карл Хайнрих фон Буссе (von Busse)[250], мы находим более подробные сведения, хотя сама персона героя древних сказаний распадается там на две отдельные личности, одна из них зовется Рогдай — он получает волшебного коня, убив змеевича, другая же зовется Чурило — он с помощью коня освобождает из башни красну девицу. Следуя за Рогдаем, мы попадаем в Киевский дворец, перед которым простирается заповедный княжеский луг. Вступать на этот луг можно лишь с позволения царя. Здесь-то и ставит свои шатры чужестранец. Царь посылает к нему двух своих воинов — спросить, что ему тут нужно. Посмотрели они и увидели, что привязанный пред шатром боевой конь стал копытами землю рыть и человеческим голосом прокричал в шатер такие слова:

«Герой Тугарин, сын Змеев! Просыпайся же, вставай:
Тут послы пришли, из города к тебе посланные!»
И тогда зашевелился шатер
И вышел оттуда богатырь.
Голова его была подобна котлу,
А глаза были подобны ковшам...

Он сказал послам, что пришел, дабы похищенную деву булгарскую, с Владимиром трон делящую, назад домой отвезти, а также, что надо ему крови княжеской. В доказательство своей силы бросил он камнем в небо, и назад тот камень лишь через полчаса вернулся. Такой же эпизод есть и в немецкой сказке (Сборник братьев Гримм, № 20), про храброго портняжку, который этому подвигу подражает, но, не имея сил запустить в небо камень, выпускает туда птицу, которая подобно серому камню взмывает в небо, но назад не возвращается. Прослышав про такой ответ, княжна просит выдать её, ибо сие чудовище не может быть побеждено никем из рождённых на свет. Она сетует:

---

[250] *Fürst Wladimir und dessen Tafelrunde. Altrussische Heldenlieder.* — Leipzig, 1819. Поскольку более свежие издания с тем же названием повторяют книгу Буссе, в дальнейшем я буду цитировать лишь ее. — *Примеч. Эрнста Краузе.*

Ах, ведом мне Тугарин, Змиев сын,
Средь буйных всех мужей булгарских
Слывёт он буйнейшим и злейшим,
Кто никогда не будет в сече сражён,
Неодолима его сила,
Волшебная скверная сила,
Всё-то ему легко сходило,
Не под силу он ни одному человеку.
Но появится витязь младой
Узревший свет мира из материнского лона
И всё равно нерождённым оставшийся, —
Лишь такому под силу Тугарин!

Всё это грозило бессмысленным кровопролитием, если против Тугарина посылать богатырей, и Владимир, чтобы не отдать жену, не скрестив меч с врагом, и не поругать своей чести, сам готовится к борьбе. Тогда на коне во дворец является юный герой с луком, копьём и клинком, он себя величает Рогдаем и просит у царя позволения сразиться за него. Но Владимир мрачно возражает ему, что в данном случае не может принять его услуги, ибо Змеевич неуязвим против любого оружия и лишь нерождённый сможет одолеть его. И тут загорелись глаза у юного героя:

«О святый княже, наша надёжа! —
Взывает Рогдай, — дозволь мне сразитися;
Ибо я и есть тот, кто не рожденным
Свет Мира узрел;
Ведай же, мать моя скончалась,
Лишь я успел покинуть её чрево,
Один мудрец восточный
Меня избавил от могилы ранней,
И жизнь от смерти отделил».

Рогдай побеждает Тугарина, убивает его и становится владельцем его чудо-коня[251]. Мне неизвестно, указывал ли кто-нибудь на то, что русское сказание о Рогдае, во всех бросающихся в глаза чертах, подобно германскому сказанию о Зигфриде. Змиеву сыну Тугарину, с его огромной головой и чудесным конем, соответствует германский Хейме (Heime) или Хеймир (Heimir), охранявший коней Брюнхильд, от которого Сигурд (Sigurd) получил своего чудо-коня Грани (Grani). Хеймир, который, собственно, звался Студас (Studas), и, согласно «Саге о Тидре-

[251] Busse. *Op. cit.* S. 12—22.

ке» (гл. 18), принял своё имя по подобию имени злостного дракона либо змия, так же имел огромную голову, как и Змеевич Тугарин.

Согласно многочисленным спискам «Песни о розовом саде», он имел четыре локтя (руки), что впоследствии перешло в «Сагу о Тидреке»; короче говоря, он слыл чудовищем, «сильнейшим из мужей» и, вероятно, был омоложенным подобием древнего зимнего великана Хюмира в сказании о героях. Мы можем легко проследить, что Хеймир, подобный дракону, изначально стерёг Брюнхильд вместе с чудо-конём, и что сначала он должен быть убит, чтобы заполучить коня Грани, благодаря которому Сигурд смог перескочить стены тюрьмы, где была заточена Брюнхильд. Также и Тугарин претендует на деву и коня, находящихся под его защитой, только в русском сказании он требует вернуть свое.

Второй близкой точкой соприкосновения является характеристика героя как «нерождённого» у Рогдая и Зигфрида. Появившиеся на свет в результате кесарева сечения у умирающей матери дети выступали в качестве будущих героев и победителей драконов. Таким же образом был рождён Аполлон-Асклепий — победитель дракона Пифона. В саге о Вёльсунгах (гл. 2), Вёльсунг — предок Сигурда, также был «нерождённым», но в Эдде, как и в «Песни о роговом Зигфриде»[252], он сам уже является таковым. Персонажи менялись, и в англосаксонском поэтическом произведении о Беовульфе, одном из древнейших свидетельств сказаний о Зигфриде, сражение с драконом на скале уже приписывается Сигмунду, отцу Сигурда.

Однако в полном соответствии со сказанием о Рогдае вещает умирающий дракон в «Речи Фафнира» (в Эдде), после того как ему стало известно, что его победил Сигурд, сын Сигмунда; дракон знал, что лишь «нерождённому» под силу убить его:

> «О ясноокий юнец! Отважным слыл твой отец;
> Что “нерождённому” он разум завещал...»

В заключение следует отметить, что имя Рогдай, предположительно, как раз и означает «роговой». Расманн (Rassmann) считает «роговую оболочку» Зигфрида, о которой сообщают древняя «Песнь о битве с драконом при Вормсе», «Песнь о Нибелунгах» и «Песнь о розовом саде», но о которой, однако, ничего не известно из скандинавских сказаний, просто молодецкой статью[253] (об этом сказано лишь в Эдде и в «Саге о Вёльсунгах», гл. 7): Сигмунд был настолько крепок, что без вреда для себя мог выпить яд, а его сыновья Сигурд и Синфьётли имели такую жёсткую кожу, что ни один яд, поступавший извне, не мог нанести им вреда. В обычном

---

[252] «Роговой Зигфрид» — средневековый немецкий роман на сюжет, близкий сказаниям о Нибелунгах. — *Примеч. ред.*

[253] Rassmann A. *Die deutsche Heldensage und ihre Heimat.* — Bd. I. — Hannover, 1863. — S. 131.

толковании текста Зигфрид получает роговую кожу лишь после того, как омылся кровью дракона, так же как считалось, что в крови дракона закаливают мечи и иное оружие.

Однако в следующей главе (18) автор «Саги о Вёльсунгах» забывает, что сыновья Зигмунда были невосприимчивы к внешнему воздействию яда, ибо там Сигурд вопрошает Регина, что ему следует делать, если бы он подстерегал дракона Фафнира в яме и по нему стекала бы его кровь, после того как он всадил ему снизу в сердце металл.

Далее говорится, что явился старый человек с длинной бородой (его предок Один, который до этого уже помогал ему в выборе коня) и посоветовал ему сделать две ямы: одну, в которой он будет сидеть, а вторую — для стекающей крови. Следует отметить, что это должно являться отрывком очень древнего сказания, ибо в «Космографии» Этика Истрийского[254] (его сочинение Вуттке (Wuttke) относит к третьему столетию, в то время, как Л. Рот (L. Roth) и Кунстманн (Kunstmann) предпочитают усматривать в нём фальсификацию, относя его лишь к седьмому либо к восьмому столетиям) повествуется о змее, источающем яд в стране Рифаргика (Rifargica, Скандинавия), жители которой, остерегаясь его ядовитых изрыганий, могли противостоять ему лишь из глубоких ям, вспарывая его чрево снизу четырёхгранным, изогнутым, металлическим серпом.

Воплотившееся в былинах, в исполняемых нараспев эпических повествованиях, русское сказание о рыцарях Круглого Стола выдвигает второго двойника Зигфрида — Чурилу или Чурила, на поиски которого отправились послы князя Владимира, ибо люди сказывали, будто он один владеет силой одолеть змея, стоявшего станом пред стольным градом Киевом (как и Тугарин в «Песни о Рогдае»). Чурило Пленкович, т.е. сын Пленко, шорника, когда посланцы явились к нему, как раз был занят мятием шести кож быков, которые он разорвал, будучи сконфужен сделанным предложением. А.Н. Веселовский считает, что имя Пленкович или Планкович восходит своими корнями к «сыну Франкуса» (Francus), одного из франкских торговцев, а Чурило — это народная форма имени Кирилла[255]. Я же более склоняюсь к тому, что Чурило следует выводить из южнославянского имени Джуро (Георгий, Djuro — Georg) и что в песнях о Чуриле, в которых герой выступает, как ни странно, ещё и в образе щеголя и хвастуна, следует искать привязку в их происхождении от сказания о Зигфриде и народных легенд о Георгии. Святой Георгий в Средневековье являлся покровителем и защитником шорников и мастеров кожевенного дела, а легенда называет его сыном киликийского валяльщика. Только одно разрывание кожи, что в данном случае уже служит доказательством его сверхчеловеческой силы,

---

[254] Издана Генрихом Вуттке (Heinrich Wuttke): *Cosmographia Aethici Istrici.* — Leipzig, 1853. — S. 25.

[255] *Archiv für slavische Philologie.* — Bd. III. — S. 573.

коренится в особом мотиве индогерманского[256] мифа, и снова, в прочих русских сказаниях, победитель дракона именуется Никитой Кожемякой, что соответствует немецкому «Зигфрид кожеразрыватель».

Русские мифы обнаруживают повышенную склонность к созданию новых образов, и в других былинах победитель дракона Тугарина зовётся уже Алексеем или Алёшей — сыном священника, попа (Поповичем). Здесь чудовище является к Круглому Столу князя Владимира уже в человеческом обличье и пытается, не без успеха, очаровать княгиню Апраксеевну. Алёша Попович высмеивает его и принимает его вызов, после чего змиев сын ускользает на бумажных крыльях. В один из следующих дней он является к месту схватки, прилетев на этих же крыльях. «Алёша воззвал к Богу с просьбой ниспослать обильный дождь. Господь внял его молитве... дождь намочил бумажные крылья Тугарина и тот неуклюже пал на землю. Алёша подступил к нему и молвил:

"Уж ты гой еси, трусливая погань!
Бился ты со мной о велик заклад —
Битися-ратися с тобою един на един!
А за тобою ноне силы-сметы нет!"
Как оглянется Тугарин назад себя, —
В те поры Алеша подскочил,
И сзади сему исполину голову срубил»[257].

Данное повествование, с одной стороны, обнаруживает аналогию с рассматриваемым ниже южнославянским сказанием о демоне Трояне, чьи крылья расплавляются в солнечном свете, с другой стороны, с греческим сказанием об Апатуриях, в котором черноволосый (Меланос) убивает светловолосого (Ксантоса), аналогичным по сюжету. Помогает в этом посланный Дионисом или Афродитой мираж. Эти празднования Апатурий (довольно необычный апофеоз славы афинян: победа «чёрных» над «блондинами» путём обмана!), по Страбону, также отмечались в городе Пантикапее, что на Азовском море, что легко объясняет проникновение этого сюжета в русские сказания о героях. Однако, возможно, здесь кроется ещё более древний миф, согласно которому «тёмный», хитрый осенне-зимний бог (Дионис) смог победить светлого и более сильного, но чрезмерно доверчивого бога лета, только благодаря коварству и хитрости.

Но вернёмся к Чуриле, наследнику тугаринова чудо-коня. Получив согласие своего отца, Чурило отправляется ко двору князя Владимира вместе с его посланцем и убивает змея вырванным из земли дубом. Будучи за это принят в дружину[258], он желает снискать

---

256 Т.е. индоевропейского, в современной научной терминологии. — *Примеч. ред.*

257 B. Stern. *Fürst Wladimirs Tafelrunde.* — Berlin, 1892. — S. 153.

258 У Краузе буквально: «посвящён в рыцари Круглого Стола». — *Примеч. пер.*

славу на чужбине и вынужден сначала подобрать себе коня, который бы выдержал его сверхчеловеческую силу и вес. Обыкновенные кони не могли его выдержать, — тот же мотив, что и в немецких героических сказаниях. Итак, следует выбор нового коня:

Как плашмя он свою руку
Коню на спину положит,
Так сейчас же опускается да на колени конь,
И не в силах он более встати;
Как же нести богатыря ему сильного да удалого!
И впадал в печаль Чурило-богатырь
Пленкович-Мстиславович,
По конюшне-то взад-вперёд расхаживал,
Думу-думушку сумную, богатырскую
Все подумывал, как коня бы исправного
По себе бы сыскати ему?
Тут Рогдай ему навстречу является,
Ясным обликом своим чаруя,
Вопросити его по-дружески
О печали его возжелавши.
И Чурило, от сердца и искренне,
Всю причину ему тут поведал он.
«Ой да, славный, младый ты мой воюшко, —
Рогдай молвил тогда, храбрый воин, —
То не в диво есть мне поистине,
Что из сечи той с поганью страшною —
С тем змием огромным, владеющим силой великою,
Сам обрёл ты силу могучую.
Но совет тебе дати хочу я по-дружески;
Когда я одолел Тугарина,
Конь лихой, боевой его мне добычею сделался;
Никогда сам на него не садился я;
Каков конь, такого же он и наездника требует,
Так прими ж сего коня ты в подарок от меня».
Когда змиев сын Тугарин от меча Рогдая пал,
Победителю достался благородный конь его.
Всю тяжёлую работу исполнял всегда согласно,
Отвозил мешки с помола,
Камень тяжкий с каменоломни,
И с ослом делил он стойло;
Не желал нести кого-то, диким слыв
И неприступным.

Как в далёком да чистом поле
Повстречал он там Ягу-Бабу.
Ведьма та летела на ступе,
Палкой ее направляя —
Лихо правила ступой,
Заметая след метёлкой.

Сия Баба-Яга — старая ведьма, довольно широко распространённая в славянском поэтическом фольклоре, выступает своего рода матерью усопших; она летает в ступе, как и немецкие ведьмы, летающие в решете и несомые смерчем. Баба-Яга зачастую враждебна людям, однако порой помогает маленьким смельчакам, как старуха в обители скандинавского Хюмира, — бабушка диавола в славянских и немецких сказках, противостоящая Мужичку с ноготок; Геката против Тесея. В песне, приведённой выше, по Венцигу (Wenzig), герой повергает Бабу-Ягу наземь и принуждает её послужить себе. Хотя в песне о Чуриле обхождение с ней довольно жёсткое, что расходится с обычаем вежливого обращения героев русского эпоса со старухами. Затем Чурило требует у неё показать ему волшебное богатырское средство, которое может послужить для освобождения прекрасной девы, томящейся в заточении у старого колдуна. Данный пассаж искажается г-ном Буссе (Busse) в записанных по памяти песнях, пестрящих баснословными отрывками, ибо как можно предположить, изначально его внимание привлекала не старуха, а прекрасная Милолика, которую томил злой Кащей, держа в плену в своей крепостной башне. Баба-Яга указывает ему на сестру, являющуюся лишь её отражением, и она, после столь жёсткого обращения, готова дать ему ещё лучший совет, когда, выслушав его нетерпеливые слова, даёт своё согласие:

«Коль завтра решишь в путь отселе,
Тебе клубочек в помощь дам я,
Его пусти перед собою,
В пути катиться будет сам он,
Тебе дорогу указуя,
Пока не узришь ясными очами
Кащея мрачные чертоги».

Ещё она говорит, что ему предстоит преодолеть стены, но он обрывает её на полуслове, когда она желает поведать, как ему здравым и невредимым из замка воротиться. Кащей (или Кощей), указанный старухой, выступает, согласно Кайсарову (в его «Славянской мифологии»[261]) злодеем, который временами похищает дев с их

[261] Андрей Сергеевич Кайсаров (1782—1813) — один из первых русских ученых-славистов, автор книги «Славянская и российская мифология», которая была написана и издана

До Чурила не желал он, чтоб узду ему накинуть,
Многи лета ржёт он рьяно, роет зло копытом
Землю, уши дыборем тороща,
На себя седло накинуть лишь по воле он согласен.
Как Чурило, в испытанье, руку вновь коню
наложит, — резво тот скакать пустился;
Юный витязь не замешкав, бодро вспрыгнувши
В седельце, воротил коня обратно,
Нрав его так познавал он;
И был конь столь прытким, скорым,
Что вовеки не сыскати.

Общее повествование о выборе коня, подобное сказаниям о Зигфриде или фарерской «Песни о Сьюрде», где конь выдерживает вес героя и становится ему послушным, в России зачастую порождаает варианты, когда конь приходит на помощь по зову являющегося истинного героя; позднее с его помощью освобожденная дева преодолевает девять либо двенадцать стен, дверей или замков в горе или под землёй, где он помогает ей одолеть препятствия. Так повествуется в сказках о царевиче Астрахе, которые в основном соответствуют поэтическим сказаниям о Чурило и «О Булате храбром удальце» в сборнике Антона Дитриха (Anton Dietrich)[259], а также многим из сказок цикла об Иване, в собрании Афанасьева. Это несомненный мотив русских сказаний, повторяющийся в шведских, датских и норвежских песнях о Бейарблаке, Хильдебранде и его сестре и прочих[260]. Но в России конь считается более почитаемым и могущественным, ибо он не только может говорить, перепрыгивать всяческие препятствия, но также даёт герою важные советы и помещает его в своё ухо. В нашем поэтическом изложении он выступает взаимосвязью между Рогдаем и Чурилой: Чурило, победитель змия, берёт себе коня, которого Рогдай получил как добычу от драконова сына, как и Зигфрид отвоёвывает своего коня у человека-дракона Хеймира, т.е. Рогдай и Чурило — суть одно лицо. Теперь сопроводим героя в его лихой поездке верхом, полной приключений, и узнаем, как он повстречал Бабу-Ягу:

Едет верхом Чурило,
Путь-дорожку держа прямоезжую,
Долго ль, коротко ль — незнамо,

---

[259] *Russische Volksmärchen in den Urschriften gesammelt und ins Deutsche übersetzt von Anton Dietrich* / Mit einem Vorwort von J. Grimm. — Leipzig, 1831. — S. 17, 133.

[260] Grundtvigs S. *Dänische Volksmärchen.* — Leipzig, 1879, Nr. 63 und 62; Geijer E.G., Afzelius A.A. *Svenska folk-visor från forntiden.* — Stockholm, 1814—1816 (Geijer E.G., Afzelius A.A. *Schwedische Volkslieder der Vorzeit.* — Leipzig, 1857. Nr. 59); Landstadt M.B. *Norske Volkewiser.* — Christiania, 1853. Nr. 6 und 7; а также фольклорные записи в Исландии и т.д.

брачного ложа и заточает в своём замке. Он представляется бесплотным скелетом, подобным олицетворению смерти, и правильной следует считать этимологию его имени от слова «кость», тем не менее прочие истолкования его имени, как, например, «бессмертный», неподвластный смерти, всегда сопровождали его образ, что позволяет персонифицировать его в образе зимы; как мы уже могли усмотреть выше, и в германо-славянских весенних обрядах изгнание зимы и смерти равнозначны. Причём, почти не отличающаяся от Бабы-Яги старая Мурена зачастую занимает в славянских сказаниях его место. В данной связи её можно было бы рассмотреть в качестве его домочадицы и впоследствии пояснить, почему она оказывает содействие в освобождении девы. Поэма же продолжается так:

Лишь вставала-то Зимцерла[262]
В алом облике багряном,
Как Чурило уж в седельце,
Коня спешно погоняя
Плетью, золотом червлёной,
За клубком стремясь волшебным,
Тридевять земель минуя,
В тридесятое государство-царство.
Чрез болота глубокия,
Чрез тёмны леса непроходимыя
Ехал всё тот витязь славный,
Пока тот клубок, катяся,
Вдруг однажды остановился.
Как взглянул вперед Чурило, —
Пред собой зрит стены высокия,
Вкруг палат они простерлись сияющих.
Там, в окне, со взором омраченным,
Восседает прекрасная царевна.

Хотя направляющий клубок в родственной русской сказке «О Золотой горе» был просто заменён на катящийся шарик[263], он тем не менее кажется довольно архаичным и, вероятно, должен указывать на то, что под цитаделью Кащея подразумевался лабиринт. При этом основная трудность всегда в том, — если вспом-

---

на немецком языке в Геттингене в 1804 г., затем в русском переводе в Москве в 1807 и 1810 гг. Переиздана в книге: Мифы древних славян. Саратов: Надежда, 1993. С. 23 — 68.

[262] Богиня Зари, согласно некоторым сравнительно поздним источникам по славянской мифологии. Русские слависты записывали ее имя в форме Зимцерла, в немецких текстах — Simzerla. Краузе поясняет ее имя как «Аврора». — *Примеч. ред.*

[263] *Russische Volksmärchen...* S. 52

нить миф о Тесее, родственный нашему сюжету, как вы вскоре увидите, — чтобы снова выбраться из лабиринтных ходов зáмка колдуна, так как в сам зáмок героя заносит его конь, перенося через высокие стены. Обратный путь намного сложнее, потому что у коня не было возможности для разгона, чтобы перепрыгнуть стены или потому, что герой, будучи окружён заботой внутри зáмка, как Любим-Царевич в русской сказке, становится тяжелее[264], либо по каким-то иным причинам. Заплаканными глазами царевна взирает на героя из окна высокой башни, ему знак подавая. Но нигде не видно входа.

«Конь мой, конь! — так молвил витязь, —
Собери ж в едино силы
Смело прыгай через стену!» —
Вороной тот, бывши хитрым,
Под Тугариным езжавши,
Отвечал ему лукаво:
«О герой, мой витязь славный! Хоть я ране брал преграды,
Лес широкий и высокий на скаку перелетая,
Многоводных рек потоки моим потом покрывались,
Сей стены ж не одолеть мне».
Но легко он взвился в воздух,
Се, — они уж за стеною.

Преисполненная радости, дева встречает героя и его храброго коня. Теперь они могли бы легко сбежать, если бы Чурило терпеливо и до конца выслушал совет Бабы-Яги. Однако, и это вряд ли помогло бы, слишком горячим был герой. Тогда бы поэтические пассажи окончательно утратили аромат приключения, о котором, впрочем, по-разному повествуется в различных формах преданий. Поэма же, приводимая нами, в этом эпизоде наиболее выразительна, поэтому мы и воспроизводим этот сюжет полностью:

Ещё спит Кащей, почивает,
Нет помехи ей к побегу.
Если б только храбрый витязь
Чётко внял Яги совету!
Тот чудесный замок-крепость,
Где Кащей сидел, скрываясь,
Колдовством воздвигнут был он.

---

[264] *Russische Volksmärchen...* S. 6. Имеется в виду «Сказка о Любиме-Царевиче, прекрасной царевне, его супруге, и о быстром волке» («Das Märchen von Ljubim Czarewitsch, der schönen Czarewna, seiner Gemahlin und dem beflügelten Wolf»). — *Примеч. ред.*

Вдоль тех стен, высоких, мрачных,
Пролегла струна созвучна,
От людского взора скрыта,
Так уложена искусно,
Что малейшее касанье
Пробуждало втайне звуки,
Те ж взволнованно, внезапно
Отовсюду вдруг неслися.
На коне сидит Чурило,
За спиной княжна прекрасна;
Спит еще Кащей со храпом.
Но свисая вниз чрезмерно и длину
Имея в сажень, меч булатный
Богатырский, невзначай стены коснулся.
Как огонь траву сухую буйным пламенем объемлет,
Разносясь в степи широкой,
Так слились все звоны вместе,
И они все вперемешку
Шум несносный издавали, буйному огню буйну подобны.
Как из ложа поднимаясь, со свово Кащей-то стана
Выезжает, подхвативши булаву свою тяжёлу,
Булава та — из железа.
Поспешая, вскоре понял,
Что побегу было место.
За княжной да за героем, буйной ярости исполнен,
Спешно вслед заторопился.
Ноги — словно бы ходули,
А шаги прыжкам подобны,
Вскоре он нагнал Чурилу,
Сколь ни быстро тот помчался.
Лук свой натянул Чурило,
Покладал стрелу калёну,
Хочет на коне объехать,
В спину выстрелить Кащею.
Как вдруг конь его промолвил:
«Славный витязь, лишь напрасно
Ты стрелу свою утратишь,
В выстреле твоём нет пользы;
Ибо нет железа в мире, — чтоб Кащея одолело,
Защищённый от удара иль стрелы полёта меткой
Богатырским он оружьем,

Всем чт.е. пренебрегает;
Подпусти ж его поближе,
Уж приму его на славу!»
Лишь Кащей подъехал близко,
Умный конь удалый, бравый,
Что носил на себе долго сына Змиева — отродье,
Вдруг метнул копытом сильным,
Тем копытом он огромным,
Холм, стоявший недалече,
Зеленью кругом покрытый,
Он метнул в Кащея прямо,
Враз злодея погребая,
И курган тотчас воздвигся.
И семь дней лежал Кащей там,
Пока вырыться не смог он;
В песнях же иных вещают,
Что лишь призрак его был там, —
Он таинственно явился
В форме прежнего обличья[265].

Примерно та же история, связанная с побегом из замка, имеющего особые звучащие стены, в которых были некие сигнальные устройства (наподобие тех, что в настоящее время используются для предотвращения взлома), содержится в уже упоминавшейся сказке о Любиме-Царевиче. Некоторые подробности приводят нас и ко многим прочим сказкам, в особенности южнославянским, например к истории «О юноше и конях вилы»[266], где вызволяемая златовласая дева была заперта за девятью дверями, а на каждой двери висел колокольчик, начинающий звенеть, лишь только кто-либо пытался приблизиться к двери. Очень часто имеет место сюжет, где лишившийся своей добычи старик также имеет чудо-коня, который указывает ему путь убегающего похитителя, что позволяет ему легко нагнать последнего, и конь преследуемого вступает в переговоры с конём преследующего о возможности низвергнуть тирана, — сюжет, напоминающий сказание о Строителе из Эдды. Много аналогий также выявляется в южнославянском сюжете «Вила в Мюленбурге»[267] (Bila in Mühlenburg).

---

[265] Busse. Wladimirs Tafelrunde... S. 118—121.

[266] Friedrich S. Krauss. *Sagen und Märchen der Südslaven.* — Bd. I. — Leipzig, 1883. — S. 341. Вилы — полубожественные женские персонажи южнославянской мифологии, духи озер и гор, летающие на чудесных конях. — *Примеч. ред.*

[267] См.: Greg. Krek. *Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 657; Krauss. *Op. cit.* — S. 367.

Одна старая женщина дарит юноше чудо-коня, который относит его в Мюленбург — заколдованный город, жители которого не только, подобно Спящей Красавице, были погружены в сон, но и были превращены в камень. Лишь принцесса пребывает в слабом сне и просыпается, как только юноша вступает в город. Они венчаются в церкви и, лишь только златовласая невеста прикоснулась к колоколу, все жители города враз просыпаются. По истечении некоторого времени молодой король выпрашивает отпуск у своей жены, чтобы навестить старушку-мать, и получает согласие при условии, что он никому не расскажет, где он до сих пор был. Он, конечно, нарушает обещание, и теперь вынужден искать исчезнувшую за тридевять земель. Напрасно вопрошает он Солнце и Луну, где находится Мюленбург. Наконец, оказывается, что лишь южный ветер ведает о вопрошаемом и даёт герою катящееся яблоко, которое должно указать ему путь. Как и Одиссей, он своевременно появляется, чтобы освободить жену от назойливых женихов.

Эта сказка близка к сюжету о Брюнхильд, излагаемому в следующей главе. Сходство с русской сказкой здесь проявляется лишь в катящемся яблоке, помогающем старухе, и неопределенности наименования «Мюленбург». Однако это имя (Mühlenburg) напоминает об окружённом валами округлой формы за́мке, в который принёс его чудо-конь, чтобы затем внезапно исчезнуть. Намного ближе в данном случае русская сказка о «самоиграющей арфе»[268], которую царевич Астрах использовал против Кащея, похищая царевну из его заточения.

Астрах освободил чудо-коня из-под одиннадцати замко́в, и конь на радостях несёт его к Бабе-Яге, указывающей ему дальнейший путь и дающей наставления, как ему найти за́мок и перебраться через стену. Но, чтобы освободить царевну и завладеть самоиграющей арфой, есть только одно средство: царевна должна выведать у «Бессмертного» (так обозначается его имя) тайну его смерти. После продолжительного, вводящего в заблуждение бахвальства тот наконец сознаётся ей, что его жизнь находится в сохранном месте — в яйце, что находится в утке, которая надёжно его бережет: «На острове, посреди моря-океана, стоит там дуб зелёный, под корнями его скрыт ларец железный, в нем сидит заяц, в зайце сидит утка, а в ней хранится яйцо». Царевич разыскивает яйцо и разбивает его в тот момент, когда Кащей хотел убить царевну; в тот же час злодей и похититель девиц валится замертво на землю[269].

Это известная сказка о яйце жизни, которая повторяется во многих русских, сербских, а также в исландских сказках, собранных Конрадом Маурером и Йозефом Поэстионом[270]; яйцо бросают в голову великана, — подобно кубку, который

---

[268] Гусли-самогуды? — *Примеч. ред.*

[269] Dietrich... S. 15—29. См. также в сборнике: Vogl Johann Nepomuk. *Die ältesten Volksmärchen der Russen.* — Wien, 1841. — S. 1—20. Йоханн Непомук Фогль (1802—1866) — австрийский поэт и фольклорист. — *Примеч. ред.*

[270] Конрад Маурер (1823—1902) — немецкий историк, исследователь исландского фольклора (см.: Konrad Maurer. *Isländische Volkssagen der Gegenwart.* — Leipzig, 1860).

бросает Тор в голову ледяного великана в «Песни о Хюмире», в Эдде, так как эта голова (согласно совету благосклонно настроенной старухи, подобной Бабе-Яге, дающей наставления русскому герою) является единственным предметом, достаточно жёстким, чтобы раздробить бокал вдребезги. Этот отрывок из предания — очень древний, ибо уже в Ригведе бог Индра разбивает яйцо жизни чудовища, скрывающего Солнце, а у Афанасьева[271] царевна вопрошает своего змееподобного супруга, что может причинить ему смерть. Змей отвечал, что лишь богатырь Никита Кожемяка мог бы его одолеть и убить, что и произошло позже. Однако Никита, по сути, — Зигфрид, освобождающий деву из-под власти дракона, как повествуется в нашей песни о «Роговом Зигфриде», однозначно более древней, чем аналогичное повествование в Песнях о Нибелунгах и Сигурде, где заточение девы драконом забывается, а взаимосвязь между смертью дракона и освобождением девы разрывается. Стоит лишь вкратце указать, что дракон Песни о Зигфриде является человеком, превращённым в дракона, который в дни Пасхи вновь обретает свой истинный образ; просматривается взаимосвязь между празднованием Пасхи, пасхальным яйцом и яйцом жизни. Но и поэма о сватовстве к королю Гунтеру, вероятно, перекочевала в русский героический эпос. Песнь «О Смиренном Дунае Ивановиче» излагается в переводе Б. Штерна[272]:

«Дуновением, великим влечением проникся князь Владимир к одной из женщин — он возжелал жениться. Восседал он со своею дружиной за круглым дубовым столом, в высоком, украшенным золотом, праздном зале. Потешные речи изливались из уст в уста, огромный рог с вином весело ходил по кругу. Тогда вопрошал князь, не ведает ли кто жены, чтоб супругой ему стала. Прекрасной и мудрой быть должна она, лицом бела подобно снегу, румяна щеками, аки мак, словно соболь, очьми кареглаза, а очами — сокольим подобна. Все молчали, и младый пред старым таился. Тут Смиренный да Дунай Иванович наперёд выступал и молвил: "Князь Владимир! Светло Солнышко! У моего прежнего хозяина — да у князя литовского, есть две дочери распрекрасные. Одна слывёт воительницей храброй, что всегда одна — и так всегда сама верхом едет. Второй же словно суждено супругой твоей стать: нежна фигурой хрупкой, лицом сладка, что бело как снег, румяна щеками, своими карими очами подобна соболю, — очей же очертаньем подобна соколу она. Сидит она в верхних покоях княжеских под тридцатью замками стальными, силь-

---

Йозеф Поэстион (Josef Calasanz Poestion, 1853—1922) — австрийский скандинавист, издавший множество сборников сказок и песен народов Северной Европы. Краузе, вероятно, имеет в виду сборник: *Isländische Märchen.* — Wien, 1884 — *Примеч. ред.*

[271] Rigveda VIII. 40, 10; Afanasiev V. 20, обе цитаты по книге: Gubernatis A. *Tiere in der indogermanischen Mythologie.* — Leipzig, 1874. — S. 642. Граф Анджело де Губернатис (1840—1913) — итальянский филолог и выдающийся востоковед-санскритолог. — *Примеч. ред.*

[272] Stern B. *Vladimirs Tafelrunde*... S. 110 ff.

ные ветры её не тревожат и жаркое Солнце облика ясного её не опалит. Младшая из сестер она, имя же ей Апраксия. Её добыть тебе, мой княже, желаю, но только богатырь Добрыня повинен быть сопровожденьем мне"».

В русских былинах, впрочем, царит ещё большая путаница, нежели в прочих преданиях. Царевна сидит за тридцатью стальными замками, будучи то дочерью короля Литвы, то «Эммануэля», величаемого «правителем Золотой Орды»; да и герои постоянно меняют свои роли. И нет ничего странного в том, что на месте «смиренного (still) Дуная» (не что иное, как персонификация реки Дунай) оказывается победитель дракона Зигфрид-Чурило, т.е. данный сюжет совмещается с поездкой верхом на коне в замок с девятью стенами, чтобы спасти прекрасную Милолику. Для лучшего понимания следовало бы добавить, что завоёванная Апраксия, ставшая женой Владимира, подобна Брюнхильд, которая впоследствии обращает свою любовь к Чуриле. Она сама себя выдала за столом, когда, взирая на прекрасного Чурилу, порезала себе палец столовым ножом. Данный эпизод, вероятно, заимствован из еврейско-арабской легенды, которую приводит Хаммер (Rosenöl I. S. 66 ff.)[273].

Предание гласит, что, согласно замыслу жены Потифара, когда подавались апельсины и все женщины были заняты работой, очищая их ножами от кожуры, вошел Юсуф, чтобы поднести шербет[274]. Глаза всех женщин устремились на него, его красота очаровала и пленила всех в равной мере, они более не ведали, что творили и, вместо кожуры, резали свои руки, так что на каждую тарелку пролилась кровь. «Ваши кровоточащие пальцы, о добродетельные жёны, — молвила жена Потифара, — являются моим оправданием». Схоже говорит и Апраксия, обращаясь к своим служанкам: «Не дивитесь вы моим кровоточащим пальцам, ибо минуло меня спокойствие и утратила я постоянство своё, путаются все помыслы мои, лишь завижу я Чурилу прекрасного». И она тотчас же просит своего супруга назначить Чурилу её камердинером. Тот, конечно же, приходит в ярость и, когда просьба повторяется, вынужден отстранить храброго богатыря от своего Круглого стола[275].

На основании вышеизложенного мы в состоянии установить закономерность, которая может послужить нам путеводной нитью в необозримом лабиринте сказаний о Зигфриде. Собственно говоря, это двустороннее взаимное сопоставление дракона и прочного, неприступного за́мка в данной группе сказаний. Если имеется прочный

---

[273] Имеется в виду первый том из двухтомного собрания арабских, персидских и тюркских преданий, которое издал австрийский востоковед Йозеф фон Хаммер-Пургшталль: Joseph von Hammer-Purgstall. *Rosenöl. Erstes und zweytes Fläschchen, oder Sagen und Kunden des Morgenlandes aus arabischen, persischen und türkischen Quellen gesammelt.* — Stuttgart, 1813. Ниже приводится эпизод из мусульманского варианта легенды о библейском Иосифе (Юсуфе) Прекрасном и жене Потифара. — *Примеч. ред.*

[274] Напиток. — *Примеч. пер.*

[275] См.: Wesselowsky A. *Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos* (Archiv für slavische Philologie. Bd. III. S. 549—593).

зáмок, в котором демон, колдун или тиран упрятывает деву, то он сам может проявляться, в рамках этого сюжета, в человеческом обличье, и тогда персонаж-дракон отсутствует. Если же он, вопреки сему, выступает в качестве дракона либо чудовища, то удовлетворяется тем, чтобы стать стражем, а заколдованный зáмок становится ненужным. В соответствии с этим рассказ об освобождении девы может принимать разные формы: то борьбы с драконом, то проникновения в заколдованный зáмок с лабиринтами, — при этом без изменения мифологического содержания. Назидательную взаимосвязь обеих форм мы получаем в нордической «Саге о Рагнаре Лодброке», которая, как показал Либрехт[276], находит весьма близкую параллель в персидском героическом эпосе. На Севере она содержится во многих локальных песнях и сагах, а также в рассказах Саксона Грамматика и прочих источниках, схожих по времени фиксации с персидским повествованием в «Шахнаме», и представляет форму, присущую «Сказанию о Зигфриде» и связанную с исторической личностью — с Рагнаром, сыном короля данов Сигурда Хринга (Sigurd Hring), умершим около 800 г. Вкратце повествование гласит вот о чем.

Ярл Херрауд, правивший среди западных готов в Вестготланде, имел прекрасную дочь — Тору (Thora), величаемую Бургхиршин[277], «ибо красой своей превосходила она прочих девушек, словно олень прочих зверей», что, пожалуй, правильно, ибо она является двойником Брюнхильд, обитающей на Оленьей горе, на Хиршберге (Hirschberg, Hindarfiall) и в Оленьем зáмке (Hirschburg). Неподалёку от своего зáмка он воздвиг ей огражденную девичью горницу (чтобы никто не мог похитить её) и каждое утро слал ей подарок, который в один из дней превратился в малого, прекрасного змея, которого он сам (согласно «Саге о Боси и Херрауде») привёз на Родину в яйце стервятника из Бьярмии (Пермский край в России) после разграбления одного из финских храмов. Тора так усладилась блестящим червём, что изготовила ему в шкатулке ложе из золота, куда затем его и положила. А червь тем временем довольно быстро рос, а вместе с ним прибавлялось и золото так, что шкатулка да и сама горница вскоре стали чрезмерно малы для него, и он возлегал снаружи, обвив весь терем своим телом, так, что голова и хвост воссоединились. Отныне никто не мог более попасть в дом, ибо червь был злобным и коварным, и никто более не отваживался приблизиться к нему, кроме человека, ежедневно приносившего ему в пищу вола. Тому же, кто чудовище одолеет, ярл обещал свою дочь и всё золото дракона, а впридачу — все «сияние ложа змиева», как сказано в «Сказании о Сигурде». Когда же пятнадцатилетний Рагнар прослышал об этом, он изготовил косматую накидку и косматые штаны, которые он вымочил в смоле и обкатал в песке (у Саксона Грамматика — вымочил в воде и заморозил), чтобы воссоздать подобие роговой кожи Зигфрида и Рогдая. Затем он убил змия, оставив

---

[276] Liebrecht, Felix. *Zur Volkskunde*. — Heilbronn, 1879. — S. 65—73.

[277] Burghirschin можно перевести как «оленица из зáмка» (или «города, крепости»). — *Примеч. ред.*

в его теле древко с наконечником копья, и женился на Бургхиршин и стал почитаться как победитель дракона. Из-за своих косматых штанов он и получил прозвище Lodbrok[278]. А его имя Рагнар кажется весьма сходным с литовским ragas — «рог», или «мороз».

«Сага о Рагнаре», близкая к сказанию о юном Лэмбтоне, выглядит как поверхностное продолжение нордической «Саги о Вёльсунгах». Рагнар является не кем иным, как вторым Сигурдом, и даже берёт дочь Сигурда и Брюнхильд второй женой. Тем более странным кажется появление аналогичного сказания в Персии, где, впрочем, сюжеты, которые, несомненно, указывают на «Сагу о Рагнаре», — тем не менее, не содержат элементов изначальности и самобытности. Согласно «Шахнаме», дочь находит змея в яблоке и заботится о нём, так как он приумножает ей пряжу, делает богатыми её и её родителей; в заключение он обвивает собой зáмок высотою до небес, в котором семейство хранит свои сокровища, делая его неприступным. Тщетно осаждаемый завистниками зáмок называется Керман — «место змея», или «крепость змея» (персидское kerma, литовское kirmis — «змей»). Наконец, правителю Ардширу с двумя молодцами удаётся прокрасться в поклажу купцов, после чего они хитростью одолевают их и змея, вслед за чем становятся владельцами замка и его сокровищ[279]. Поскольку здесь полностью исчезает основной персонаж нордической саги — охраняемая драконом дева, то нордическое заимствование в отношении данной формы кажется наиболее вероятным, в то время как сказание о Траэтаоне Атвйане в Персии имеет древнее местное происхождение, равно как аналогичные сюжеты в Германии и Индии.

Образ башни, обвитой змеёй, соответствует зáмку с девятью стенами в «Сказании о Чуриле» и стене града Вавилона, обвитой змеем в «Сказании о Вавилонском царстве». Повсюду, где встречается лабиринт в том или ином поэтическом произведении, он появляется как место заточения, чей вход открыт любому, однако выход найти довольно сложно, и это близко соответствует русским песням и сказкам о захваченной и вызволяемой царевне. Мотив сложного выхода из такого лабиринта, в специально придуманной для этих сказаний форме, порой напоминает о древних формах крепости, как, например, в Микенах: туда можно было попасть лишь с одного из внешних валов, хорошо зная переходные аркады (галереи со сводом). При этом могли применяться прочие предохранительные устройства, например издающая звук тонкая струна, напоминающая о дверях египетского лабиринта, издающих удар грома, согласно Плинию[280]. Данный сюжет сказания прослеживается в России на столетия назад, ибо австрийский посланник Сигизмунд Герберштейн пишет о крепких зáмках или станах в устье Оби, находившихся под покровительством легендарной

---

[278] Буквальный перевод его прозвища: loðbrók, «кожаные штаны (брюки)». — *Примеч. ред.*

[279] Joseph von Görres. *Das Heldenbuch von Iran.* — Berlin, 1820. — Bd. II. — S. 406—411.

[280] Plinius. *Historia Naturalis.* XXXVI. 13. 19.

«Золотой Старухи» (Златой Бабы), с беспрестанно изливающейся музыкой труб[281]. Были ли в то время в устье Оби *троянские* либо *вавилонские за́мки*, — нам неизвестно. Однако на Юге России ранее были широко распространены погребальные холмы (курганы), вершины которых венчал воплощенный в камне облик Бабы-Яги («каменная баба»), а Рассман (Rassmann) выводил название кургана Вавилония близ Люббеке (Lübbecke) из немецкого Babe (т.е. *бабушка*) [282]. Именование лабиринта «вавилоном» (нем. Babylon) при таком осмыслении должно бы толковаться как «место обитания старика или старухи (ибо слово «баба» означает по-русски старика или старуху).

Мне же более очевидной представляется ранее озвученная версия происхождения наименования «вавилон», — для лабиринтообразных за́мков, окружённых валами, и за́мков, возведённых в форме концентрических колец. Однако, если это и так, то во всяком случае странно, что и вестфальская Вавилония также выступает в качестве подземного заколдованного за́мка, с вызволяемыми из него девами[283]. Русские «вавилоны» воочию воспроизводят схему подобных за́мков с их валами и крепостными стенами. Что же касается рассказа о звучащих стенах, то в России он может носить абсолютно локальный характер и происходить из феномена «поющих песков», которые встречаются во многих местах, например на Синайском полуострове, где соответственно возникают народные сказания о подземных монастырях и за́мках, из которых доносятся таинственные звоны.

---

[281] *Rerum Moscoviticarum Commentarii.* — Basel, 1559. — P. 86. Барон Сигизмунд (Зигмунд, Жига) фон Герберштейн (Siegmund von Herberstein, 1486—1566) — австрийский дипломат, уроженец Словении, автор «Записок о Московии» (русское академическое издание: М.: МГУ, 1988), исключительно важного источника по истории средневековой России, в частности, некоторых регионов Российского Севера. — *Примеч. ред.*

[282] Raßmann A. *Die Deutsche Heldensage und ihre Heimat.* — Bd. I. — Hannover, 1863. — S. 156.

[283] Adalbert Kuhn und Wilhelm Schwarz. *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen.* — Leipzig, 1848. — S. 313—315.

Глава 13. ЗИГФРИД И БРЮНХИЛЬД (СПЯЩАЯ КРАСАВИЦА)

Хотя неприступный замок русского сказания, в котором пленённая дева ожидает своего освободителя, преимущественно отсутствует в немецком сказании о Зигфриде и нордическом сказании о Сигурде, тем не менее не стоит сомневаться во внутренней взаимосвязи немецких и русских сказаний о победителе дракона. Отсутствие замка в германском поэтическом эпосе также наблюдается не везде. В «Саге о Тидреке Бернском» (иначе именуемой «Вилкина-сага»)[284] Брюнхильд живёт в за́мке Зеегард (Seegard), т.е. во граде, омываемом водами, в водяном за́мке, а подобные водяные за́мки довольно часто встречаются в немецких и славянских сказках, например в той, которую Тагич и Р. Кёлер (Köhler) обработали[285] под названием «Золотой погребок», где крылатый конь переносит через воду рыцаря, устремляющегося к деве, заточённой в за́мке, которую он должен освободить. В саге о Тидреке Зигфрид также взламывает железную дверь в за́мке Брюнхильд и убивает стража, ставшего на его пути при входе. Однако особенно примечательна одна из глав «Саги о Вёльсунгах»[286], так как она не только совпадает со многими русскими преданиями и сказками, но и содержит ядро, из которого позднее развилась сказка о Спящей Красавице. Там же повествуется, что после того, как Сигурд пробудил Брюнхильд от продолжительного сна, он во время визита к её приёмному отцу Хеймиру вновь нашёл её в одном из верхних покоев в башне и снискал её любовь.

«В одной из келий Брюнхильд восседала, себя девицами прислуги окружив; в искусстве боле прочих женщин одержима, златом кайму свою вставляя — воспела,

---

[284] См.: Raßmann A. *Die Deutsche Heldensage und ihre Heimat.* — Bd. I. — Hannover, 1863. — S. 157.

[285] *Archiv für slavische Philologie.* — Bd. V. — S. 20.

[286] Raßmann A. *Die Deutsche Heldensage und ihre Heimat.* — Bd. I. — Hannover, 1863. — S. 169.

вышивая, славный подвиг тот, что Сигурд совершил: погибель змея, обретенье клада и смерть Регина. О том же говорится так: однажды Сигурд, в роскошном окруженье, взяв ястребов и псов своих, верхом поехал к лесу, по возвращеньи же домой, один из ястребов его взлетел к высокой башне, усевшись у окна, что там средь прочих было. А Сигурд, вслед за ним поднявшись, жену узрел там он невиданной красы и догадался, что это Брюнхильд. Тогда прекрасным всё ему там показалось — её краса и то, что она златом вышивала. Он посетил её, и клятвою они себя скрепили новой, и от сего искусства обоюдного, рожденье дочери от них двоих свершилось; ей суждено судьбою было Рагнара Лодброка женой второю стать, взрастил же ее Хеймир — Брюнхильд опекун».

Уже П.Е. Мюллер (P.E. Müller) отмечал, что данная глава — скорее всего поздняя вставка, ибо весь ее тон, образ кречета и прочее указывают на французское (норманнское) рыцарское сказание. Но Рассманн (Raßmann) одновременно обращал внимание на то[287], что и «Плач Оддрун» в Эдде, который Брюнхильд вышивает, когда Сигурд проникает в замок, должен нести на себе то же влияние. Теперь, разумеется, следовало бы ознакомиться с одним из французских сказаний, в котором есть тот же мотив, когда рыцарь, подобно Троилу, находит спящую девушку в зáмке и непроизвольно пробуждает её. Однако это более похоже на произведение франкского либо нормандского цикла сказания о Брюнхильд, нежели на древнейшую форму, которую, безусловно, следует усматривать в сюжете, поныне бытующем в России, согласно которому дева насильно удерживалась в башне, ожидая своего освободителя, — она при этом не впадала в сон, либо она уже до этого была погружена в глубокий сон. Её так называемый опекун, или страж, Хеймир, как уже отмечалось ранее, вероятно, происходит от одного из зимних богов, преднамеренно удерживая её в заточении, подобно Одину, который должен был посредством снотворного тёрна погрузить её в сон.

Определённую аналогию в данной связи представляет и написанная в 1496 г. саксонским канцлером фон Хаммерштайном (von Hammerstein) «Histori vom Hirs mit dem guldin Ghurn (Gehörn) und der Fürstin von Pronnen» («История об олене с золотыми рогами и княгине фон Проннен. — *Примеч. пер.*), где под вуалью старой сказки излагается любовный роман курфюрста Фридриха Мудрого с прекрасной графиней Амалией фон Шварцбург[288]. Олень с золотыми рогами приводит охотящегося героя к отвесной скале, из расселин которой воды быстрым потоком устремлялись к долине. По узкой тропинке, двигаясь вверх и преодолевая сеть ущелий, он наконец достигает цветочного луга — настолько блаженного, что своим блаженством он превосходил земной рай. Здесь, на одном из восхитительных источников, выложенном мраморным камнем, он и находит прекрасную женщину с развевающимися

---

[287] Raßmann A. *Die Deutsche Heldensage und ihre Heimat.* — Bd. I. — Hannover, 1863. — S. 172—175.

[288] Ibid. — S. 158.

золотистыми волосами, в отчаянии заламывающую свои белоснежные руки, роняя слезинки, блестящие словно жемчужины, ибо ей предстояло быть связанной узами брака с ужасным беззубым стариком. Она прониклась доверием к охотнику в том, что он спасёт её, если только отправится в Крестовый поход и удачно завершит его. Богиня, полная красоты, которую он вслед за тем вновь находит на источнике и привозит домой, сильно напоминающая слёзообильную богиню Идунн из Эдды, уже почти сбросила свою языческую природу и может быть избавлена посредством христианских деяний.

Но об олене, выступающем здесь, как и в «Вольфсдитрихе» (Wolfsdietrich), а также во многих прочих немецких сказаниях, и даже в Одиссее в качестве гонца богини преисподней, приводящего к её зáмку[289], говорится достаточно ясно. В «Саге о Вёльсунгах» Брюнхильд спит в палате, покрытой гербом зáмка, что на Hindarfiall (Оленьей горе. — *Примеч. пер.*) возвышалась, обнесённая кругом полыхающего огня. Беззубый старец саксонского мифа в точности соответствует русскому похитителю дев — Кащею. Повествование действительно облеклось во многие формы. И если на Севере Брюнхильд пребывает во сне среди полыхающего пламени и пробуждается Сигурдом от непробудного сна, который лишь один был наделён способностью преодолеть огненный круг на своём коне Грани, происходящем из рода коней богов, то в древней «Песни о роговом Зигфриде» похищенная драконом у достославного короля Вормса (Гибальда. — *Примеч. пер.*)[290] дочь Кримхильд[291], содержится на Драконовой горе[292], к которой ведёт длинный пещерный подземный ход, охраняемый драконом, которого и предстоит убить Зигфриду, чтобы её освободить. Данная форма сказания, хотя она и происходит из более позднего изложения, достаточно близко освещает причину по многим пунктам, однако ей недостаёт как чудо-зáмка, так и Чудо-коня, на долю которого выпадает главная роль в подъёме на гору, где возвышается зáмок, либо в преодолении стен. В одной из датских песен об «Убийстве Сиварда» прибавляется несколько иная, новая форма, безусловно, появляющаяся и во многих немецких и русских сказках: здесь дева помещается на вершину Стеклянной горы, достигнуть которой под силу лишь чудо-коню Зигфрида. В переводе этой песни у братьев Гримм, достаточно сильно отличающейся от «Песни о Нибелунгах», где Сиварда вместе с Брюнхильд убивает её супруг Риэлус (Rielus), фигурирующий вместо Гюнтера, сюжет овладения девой Сивардом называется «Королевский сын Дании»:

---

289 *Tuiskoland.* — S. 566.

290 В данном случае автор не упоминает имени короля Вормса, что на Рейне. Приводится по: Песнь о Нибелунгах. Сказание о роговом Зигфриде. М.: Эксмо, 2004. С. 334. — *Примеч. пер.*

291 В указанном русском переводе её имя звучит как Флоригунда. В переводе текста оставлено имя, указанное автором (Кримхильд). — *Примеч. пер.*

292 Дословно у автора: Drachenstein, «Драконов камень». — *Примеч. пер.*

У Сиварда был жеребёнок, которого лишь он смог укротить;
Гордый, он завладел Брюниэлью на Горе стеклянной; и то был светлый день.
Верхом вскочили оба — рыцарь и его спутник; хоть были лучшими они,
Никто из них поодиночке не смог на гору бы взобраться,
Чтоб девою прекрасной завладеть: высокой и отвесной та гора была.
Отец её их понапрасну ждать заставил;
И не было такого на земле, кому б её он в жёны выдать возжелал.
Тогда всему двору последовал приказ, весьма, пожалуй, жёсткий:
Рискнёт ли кто-либо из воинов двора того сооруженье чудное осилить.
Один другому следовал отказ, а Сивард напрямую молвил:
Испробую я жеребёнка своего, — смогу ли Брюниэлью завладеть.
Так он отправился верхом, был долгим путь по той тропе, что пролегла далече:
С отвагою узрел ту гору из стекла Сивард, откуда дева ему славно улыбалась,
С величьем гордым он увозит Брюнильд, не в тягу ему были приключенья;
Её он передал почтенному Риелусу, как принято у истинных друзей[293].

Вслед за тем происходит столкновение королев на морском побережье и складываются предпосылки убийства Сиварда, который благодаря королю и его самоубийству обретает себе Брюнильд (Brynild). Освобождение девы на Стеклянной горе благодаря чудо-коню также имеет место в сказке братьев Гримм «Ворон» (№. 93) и вновь повторяется, с некоторыми вариациями, в русской сказке «О Золотой горе»[294], где Иван-царевич благодаря волшебному клубочку приводится к горе, настолько высокой и крутой, что невозможно было на неё взобраться. Долго бродил Иван вокруг сей горы, пока наконец не нашёл в ней трещину, через которую он за железной дверью узрел железные лапы и когти, предназначенные для крепления к рукам и ступням ног; благодаря ним он достигает вершины горы и освобождает царевну, охраняемую драконом. В сказке из Ганау (Hanau)[295] о Стеклянной горе[296] юноша собирает все косточки курочки и делает из них себе лестницу, чтобы взобраться на гору. Однако вверху недостаёт перекладины, и он вынужден отрезать себе мизинец, чтобы достичь вершины и освободить царевну. Здесь явно усматривается стилизованная поэтическая фантазия, зиждящаяся на зерне сказания.

Эти сюжеты наводят на мысль о том, что царевна содержалась в плену в преисподней, которая у многих нордических народов, в особенности у кельтов

---

293 Grimm W. *Altdänische Heldenlieder, Märchen und Balladen.* — Heidelberg, 1811. — S. 31, 496.

294 Dietrich A. *Russische Volksmärchen.* — Leipzig, 1831. — S. 52.

295 Город в Германии, в земле Гессен. — *Примеч. ред.*

296 Gebrüder Grimm. *Hausmärchen.* — Bd. III. Erläuterungen zum Märchen von den sieben Raben (Nr. 25).

Англии, у древних литовцев, а также у скандинавов символизировалась Стеклянной горой, Стеклянным островом либо Стеклянным замком [Gläsiswall (букв. «Стеклянный вал». — *Примеч. пер.*) в Эдде]. Маттиас Стрыйковски (Matthias Stryikowsky) сообщает в своей написанной на польском языке и напечатанной в 1582 г. в Кёнигсберге, а в 1766 г. и в Варшаве «Хронике»[297] (с. 148) о жямайтийских литовцах, что они практиковали сжигание вместе со своими умершими когтей рыси и медведя: благодаря их остроте это должно было им облегчить восхождение на неимоверно крутую гору в преисподней. Эта стеклянно-хрустальная гора величалась у них Анафиэлас (Anafielas); считалось, что на ней обитает судья умерших — Криве Кривейто[298]. В «Истории бриттов» Ненния (гл. 13), которая согласно исследованиям графа де ла Бродери (De la Broderies) была написана уже в IX в., Остров Блаженных описывается как лежащий посреди морей небольшой остров, на котором возвышалась высокая Стеклянная башня. На её зубчатых бойницах люди из рода Миле[299], приблизившиеся на тридцати парусных судах, узрели создания, напоминающие людей (quasi homines); не получив ответа на свою приветственную речь, отчалили и плыли, пока не повстречали на подходах к Стеклянной башне гибнущее судно, команда спасшихся с которого вела своё происхождение от поздних жителей Ирландии[300].

По-видимому, в данном сказании перемешиваются различные представления. Тут присутствует образ небосвода как хрустальной горы, на вершине которой простирается страна душ; для восхождения на нее умершим клались в могилу когти животных либо когти из металла, и они должны были, преодолев огонь, достичь остекленевших крепостных валов, встречающихся в кельтских преданиях столь же часто, сколь и в славянских (особенно в Богемии и Лужице). Один из таких стеклянных зáмков можно представить по публикации сказания о Вольфдитрихе (Wolfdietrich), в сюжете о зáмке великана Беллигана (Belligan):

Воистину стеклом были покрыты
И замок тот и склепы на могилах,
Нельзя было попасть через ворота
В тот замок, иначе как влетевши сверху,
Словно птица.

---

[297] Мацей Стрыйковски(й) (1547—1593) — польский историк, поэт, дипломат, католический священник. Широкую известность приобрел его труд «Хроника Польская, Литовская, Жмудская и всей Руси». — *Примеч. ред.*

[298] Grimm J. *Über das Verbrennen der Leichen* // Schriften der Berliner Akademie. Philosophisch-historische Klasse, 1849. — S. 250. (Якоб Гримм «О кремации покойников».)

[299] «Люди Миле», согласно легендарным источникам по истории кельтов, составили одну из «волн» заселения Британских островов. — *Примеч. ред.*

[300] Arbois de Jubainville. *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique.* — Paris, 1884. — P. 120—121.

Рассман считает[301], что язычница Гнита, благодаря которой Зигфрид побеждает дракона, называемая в фарерской «Песни о Сигурде» язычницей Глитрой (Glitra, Glitzer), должна означать не более нежели Стеклянную гору преисподней, и, как и прочие германисты, следует мнению, которое Я. Гримм выразил в процитированном выше отрывке из его работы «О кремации покойников», о том, что колеблющееся пламя, Стеклянная гора и колючая изгородь, окутавшие Спящую Красавицу сном, восходят к представлениям об ином мире, в который вступают через пылающий костёр для сожжения, в который был вплетён священный тёрн, и обложен тот костёр был щитами. Ясно, что сказка о Спящей Красавице сродни мифу о Брюнхильд, и от него же и произошла. Зигфрид скачет сквозь полыхающее пламя, чтобы пробудить Брюнхильд от непробудного сна — заклятья, наложенного Одином. Герой сказки проникает сквозь густой кустарник дёрна, за которым красавица вместе со двором оставалась сокрытой, пребывая во сне в течение ста лет, пока герой не пробудил её своим поцелуем.

Действительно, колючая изгородь открывается сама собой, так же, как унимается полыхающее пламя в эддической «Песни о Фйольсвидре» (Fiölswidr), лишь только появляется долгожданный освободитель. И мы уже можем даже усмотреть предварительный этап создания сказки: в Песни Эдды это сюжет о Сигрдриве, которую Один укалывает колючкой тёрна, обладающей снотворным действием, являющейся не чем иным, как колючкой дикого куста розы, мшистые наросты которой слыли в народном поверье как снотворнодействующие и назывались сонными яблоками. Тем самым, пожалуй, соответствует схеме того же мифа и колючая раздвоенная ветка на магическом жезле Гермеса, наводящем сон, подобная волшебной палочке (Rute Nörvis), с помощью которой в Песни Эдды народ облекается сном, с использованием вороньих чар Одина. Веретено, чей укол погрузил Спящую Красавицу в сон, близко соответствует колючему тёрну Одина, обладающему снотворным воздействием, — как и сонное яблоко, которое старая ведьма преподносит Снегурочке, чтобы поместить её в хрустальный гроб, соответствует розе яблочной или бедегуару[302].

Однако сон Брюнхильд и Спящей Красавицы следует рассматривать как новое добавление, которое было призвано изобразить Брюнхильд в виде персонификации естественной жизни природы, зимой погружающейся в сон, а весной пробуждающейся от поцелуя луча Солнца. В одной из словенско-хорватских сказок этот сюжет, кроме того, ещё и соответствует нашей Спящей Красавице. Так, одна принцесса, достигнув совершеннолетнего возраста и став прекрасной девушкой, пожелавшей выйти замуж, одним прикосновением волшебной палочки злой феи (вилы), которая с самого дня её рождения предрекла ей самые плохие пророчества, со всеми домочадцами была превращена в камень. По истечении долгого времени юный им-

---

[301] *Deutsche Heldensage*... S. 152.

[302] Бедегуар — мохнатый нарост на ветвях шиповника. — *Примеч. ред.*

ператор, отправившись на охоту, неожиданно попадает в этот заколдованный дом, влюбляется в прекрасную девушку и возвращает её к жизни своим поцелуем, отчего и все её домочадцы также вернулись к жизни[303]. Упоминавшаяся выше сербская сказка «Вила в Мюленбурге» излагает тот же сюжет в форме, приближающейся к русскому сказанию о Чуриле.

Поскольку образ зимнего оцепенения в данной славянской сказке об окаменении выявляется столь наглядно, он служит лишь усилительной формой немецкой сказки о засыпающей красавице, а в сказке о Мюленбурге окаменению подвергаются всего лишь другие обитатели, ибо принцесса просыпается уже при приближении освободителя и сама устремляется ему навстречу. Каким образом в данном случае эта сказка привязывается к сказанию о Чуриле, подлежит специальному исследованию, как и в случае, когда сказка о Спящей красавице ведёт своё происхождение из поэтического эпоса о Сигурде.

Переход же составляет разобранный Уландом (Uhland) эпизод из чрезвычайно многоречивого старофранцузского рыцарского романа «Король Персефорест» (Perceforest), который уже в 1528—1532 гг. появился в печати в виде трёхтомного фолианта. Этот роман, бесспорно, был сочинён после 1349 г., однако, по мнению Уортона (Warton)[304], является лишь прозаической обработкой сочинённого в 1220 г. в стихотворной форме «Персефореста», от которого, впрочем, не осталось и следа[305]. В этом старинном издании содержится следующее повествование, сходство которого со сказанием Эдды о снотворной колючке Одина несомненна.

Когда дочь правителя Зеландии (в старофранцузском языке его имя звучит как Зелланд, его сына — Зелландин) родила дочь Зелландину, объявились три богини, покровительствующие при родах (Луцина, Фемида и Венера). Луцина — богиня родов, придала новорождённой здоровые члены тела и цветущий рост; Фемида — богиня судьбы и правосудия, которой на званом пиру забыли положить нож, предрекла ребёнку, что с первой нитью льна, выходящей из прялки, ей в палец должна попасть заноза, от чего она тотчас уснёт и не пробудится дотоле, пока не извлекут занозу, а помощь в том обещала третья норна (здесь это богиня любви).

Когда княжья дочь расцвела, достигнув своей полной красы, она однажды сидела вместе с двумя молодыми нянями и приняла из рук одной из них льняную пряжу, чтобы начать прясть, но не успела закончить и одной нити, как ей в палец попала заноза, отчего она погрузилась в сон, от которого не могла пробудиться. Не могла

---

303 Ср. Greg. Krek. *Op. cit.* — S. 650.

304 Томас Уортон (или Вартон, 1728—1790) — английский поэт предромантической эпохи, исследователь средневековой европейской литературы. — *Примеч. ред.*

305 John Dunlop. *Geschichte der Prosadichtungen oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen.* — Berlin, 1851. — S. 102—103. Имеется в виду немецкий перевод фольклористом Феликсом Либрехтом книги шотландского историка Джона Данлопа (ок. 1785—1842) *History of Fiction* (1814). — *Примеч. ред.*

она ни есть, ни пить, не потеряв при том ни красоты своей, ни цвета тела. Отец же поместил её в замок близнецов (castel jumel), в один средь двух вблизи лежащих замков, в башне которого ей было уготовано богатое ложе. И в башне той было лишь одно окно, что выходило на восток. Все прочие проходы извне, кроме одного подземного, отец велел замуровать, ибо он лелеял надежду, что боги явятся, чтобы спящую благородную деву своею силой исцелить. А так как к богу Солнца он особое питал доверие, то и окно устроил он выходящее к востоку. Рыцарь же Троил (Troilus), отдавший своё сердце сей красавице ещё до того, как она уснула, вдруг получает весть о её судьбе, будучи за морем. И он спешит обратно, удачно справившись с различными приключениями. И вот он — перед замком, но подъёмный мост его поднят. Является большая птица (Зефир — посланец Венеры) и к самому окну его несёт. Свою любимую руками оживить пытается Троил, но безуспешно, и он покидает её, надев ей на палец кольцо, которое ему она однажды подарила. А по истечении восьми месяцев она наделяет жизнью прекрасного мальчика-младенца, который вместо того, чтобы сосать её грудь, схватил ртом её мизинец и начал сосать его — до тех пор, пока не высосал занозу, после чего начал кашлять. Мать просыпается, ибо в окно влетела птица чудесного облика, выше груди своей женщине подобная; взяв дитя на руки, шумя крыльями, она вылетает из окна со словами: «Не беспокойтеь о сем ребёнке!» Ее отец же устроил восьмидневное празднество.

Так излагается этот довольно странный эпизод у Уланда[306]. Не может вызывать сомнения и тот факт, что он происходит от одного из германских (франкских либо норманнских?) источников, так как имя правителя — Зеланд (Zelland) достаточно чётко это выражает. Брюнхильд действительно была принцессой Зееланда (Зеегарда), и вся история представлена в ранее изложенной главе «Саги о Вёльсунгах», где Зигфрид поднимается к окну башни, хотя и не застаёт здесь Брюнхильд спящей, а их союз вместо сына порождает дочь. Соколу Зигфрида, манившего его ввысь, соответствует птица Зефир в «Короле Персефоресте». Повествование же «Саги о Вёльсунгах», хотя и кажется восходящим к франкским либо норманнским источникам, но бесспорно, не к роману, о котором здесь речь. Оба эти источника, несомненно, основываются на более древнем сказании, в большей степени наводящем на размышление о том, что именно Троил (который в XII в. внезапно появился в норманнской поэзии как типичный представитель троянского эпического цикла) должен быть тем, кто освобождает деву из крепости Трои. Образ этого Троила, впоследствии играющий большую роль в немецкой, итальянской и английской поэзии, обнаруживает весьма мало сходства с Троилом Гомера, младшим сыном Приама, убитым Ахиллом, наоборот, он более сходен с отцом бога Луга из кельтского ска-

---

[306] Uhland Ludwig. *Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*. — Bd. VIII. — Stuttgart, 1873. — S. 451 (In dem Aufsatze über «Die Toten von Lustnau»). Людвиг Уланд (1787—1862) — великий немецкий поэт-романтик, исследователь средневековой литературы и народной поэзии, один из основоположников германистики. — *Примеч. ред.*

зания, через окно башни попадающим к заточенной там прекрасной дочери Балара, на чем и основан развертывающийся позднее сюжет рождения у нее сына Луга. Более чем через сто лет после опубликования «Короля Персефореста» в собрании сказок «Пентамероне», которое подготовил итальянский поэт Джамбатиста Базиле («Pentamerone», 1637), сказка о Спящей Красавице вновь появляется под названием «Солнце, Луна и Талия», теперь уже свободная от научного и мифологического оформления.

Повествование почти идентично тому, о чём говорится в «Короле Персефоресте». Отец, которому было видение, пророчащее, что лентовидное или плоское волокно несёт большую опасность для дочери, запрещает когда-либо вносить в замок нечто подобное. Однако повзрослевшая дочь призвала к себе старую прядильщицу, и при первой же попытке прикоснуться к волокну́ укалывает себя под ноготь, отчего падает бездыханной. Безутешный отец усаживает её в драгоценное кресло и навсегда покидает за́мок. У одного короля, охотившегося поблизости, с руки взлетает сокол и опускается на окно за́мка. Тщётно постучавшись в ворота, он по лестнице винодела взбирается к окну, обнаруживает там спящую деву и влюбляется в неё. Затем она рождает близнецов: девочку и мальчика, которых две феи положили к груди спящей матери. Однако она продолжает спать и далее, пока однажды дети не начали сосать ей палец, где таилась предреченная плоская пряжа, которую они и вытащили. Мать тотчас пробудилась, и вдруг вновь является король, весьма обрадованный, что видит любимую бодрствующей, найдя её с двумя прекрасными детьми, которых он окрестил Sole и Luna (Солнце и Луна). Но его супруга, побуждаемая слишком частым его отсутствием, выследила его, узнала причину его тайных отлучек и порешила извести Талию и её детей, однако вынуждена была сама броситься в огонь, что развела для Талии.

В этой сказке вновь всплывает образ сокола, которого Сигурд направляет к окну башни Брюнхильд. Конец же её напоминает о Брюнхильд, которая после того, как убивает Сигурда, сама сжигает себя на костре. Тот же недостающий немецкой сказке финал имеет сказка Перро (Perrault) «Спящая Красавица в лесу» (1697), есть там и дети-близнецы с похожими именами (Аврора и Жур), только вместо плоской нити, как в немецкой сказке, выступает веретено, являющееся одним из лучших изображений усыпляющей колючки, которой Один в нордическом мифе погружает Брюнхильд в сон. Возвращение к исходным мифам становится тем яснее, что со всеми производными от них формами (в «Сказании о Сигурде», в «Короле Персефоресте», в «Ланцелоте») в итальянских, французских и немецких сказках не проявляется непосредственной взаимосвязи, а лишь следует указание на древнюю, общую, материнскую схему, развивавшуюся по-разному. В именах детей постоянно мерцает солнечный культ, — как и в мотиве обращенного на восток окна в рассказе о Персефоресте, сквозь которое должен был войти солнечный бог, чтобы, как это обычно объясняется, пробудить поцелуем ото сна деву, весеннюю землю. Это восточное окно мы вновь встречаем в Ютербоге, в культе славянской богини зари, подобной богине Остаре.

Всё же эта сказка, как мы в этом ещё убедимся, кажется, изначально указывает на совершенно иную персонификацию, даже если в ней и прослеживается естественное и привлекательное омоложение сказания в образе девы, заточенной в крепостной башне. Это мы можем распознать уже по тому, что в неимоверно многочисленных формах сказаний, связывающих борьбу с драконом и заточение пленённой девы, зачастую вообще повествуется не о сне последней. Точно так же нам следует отклонить сравнение Гримма, которое он делает между колючей изгородью и полыхающим пламенем с горящим костром, ибо это ведет к иному толкованию «Сказания о Брюнхильд», — как символа возрождения, воскресения. Если в песни Эдды о посмертной поездке Брюнхильд в Хель об Одине говорится:

> В Роще героев меня окружил он щитами,
> Белыми и красными; меня ж пояса всю стянули;
> И лишь тому позволил мой он сон нарушить,
> Кто в жизни никогда не устрашится ничего.
> Вокруг моей палаты, что на Запад смотрит,
> Дал древа возгореться губителю он ввысь:
> Лишь тот герой преодолеть его был в силах,
> Кто бы принёс мне золото из логова Фафнира.

Ограда из щитов и кольцо из огня, по существу, должны означать не что иное, как девятиричную стену русского сказания, аналог колючей изгороди, водяного либо змеиного кольца, окружающего зáмок, хрустальной горы либо хрустальной стены, т.е. почти непреодолимого препятствия, воздвигнуть которое было лишь в интересах того, кто желал удерживать в заточении похищенную деву. Песни, встречающиеся, с незначительными вариациями[307], в Дании, Швеции, Норвегии, в Исландии и на Фарерских островах, описывают, как Хильдебранд (Hildebrand) выдал в жёны одному графу-язычнику свою сестру Хильдеборг (Hildeborg), который переправил её на уединённый остров и держал там в оковах в одной из башен, где широкое море выступает разделяющим препятствием. В норвежском варианте песни он заковывает её в девять оков, напоминающих девять стен русского зáмка. Она просит появляющегося в окне зáмка ворона передать весть её брату. Тот седлает своего вороного чудо-коня, который переносит его через огромные потоки волн, и освобождает пленённую деву, когда язычник Таркилл отказался отпереть засовы. В переводе Розой Варренс (R. Warrens) норвежской песни, во многих отношениях напоминающей «Сказание о Гудрун», говорится:

---

[307] В собранных Ландштадтом (Landstadt) норвежских народных песнях (№ 57 и 58); в собранных Эвеном Грундтвигом (Even Grundtvig) и Йоном Сигурдссоном (Jon Sigurdssohn) исландских песнях (№ 7); в датском собрании Гейера (Geijer) и Афцелиуса (Afzelius), № 59; в датском — Грундтвига (Grundtvig), № 62.

Чтобы ворот засовы преодолеть
И девять оков, Хильдеборг державших,
Копытом их ударил вороной,
Зубами сильными перекусил[308].

В подобной исландской «Песни о Хильдебранде», которая сюжетно связана с германским сказанием о Зигфриде и русским сказанием о Чуриле лишь посредством чудо-коня, фигурирует несущийся рысью по волнам конёк брата, позванного вороном. Однако брат забывает, что скачет-то конь по волнам и взывает, полный восторга: «Ещё ни разу, Вороной, в тебе подобного не видел!» и сразу погружается на дно морское. Конь же в одиночку продолжает свой путь, убивает Таркиялла и его дружину, освобождает деву и доставляет её домой. После благодарного поцелуя он предстаёт перед ней как королевский сын, сбросивший колдовские чары, и спасённая дева теперь может выйти замуж за своего освободителя.

Здесь добавляется другое древнее сказание, которое в древнейшей архаической «Песни о Бейарблаке» (Beiarblack), известной в шведском, датском и норвежском языках, дополняемое норвежской «Песнью о Лавранде Малом» (Klein=Lavrand), становится относительно понятным. Кроме того, Блак (Black) был сыном правителя, превратившим его мачеху в коня, на котором должен был ездить её собственный сын. Норвежская форма песни приоткрывает ее глубокую таинственность:

Три женщины под камнем восседали,
В сандалиях из золота обуты —
Из человеческих костей создали жеребёнка:
Вот что творят потаенные речи[309].

Он возносит своего болезненного сводного брата Никулса на пять тысяч локтей над землёй к небесным вратам, уносит и к вратам ада, желая, однако, возвратиться не для того, чтобы стоять в стойле и есть сено, а чтобы девы остались с ним. И когда король Сигурд отправляется на битву, Блак тотчас, подобно русскому Чудо-коню, срывает девять замков со своего хлева и уничтожает в битве больше врагов, нежели вся дружина вместе взятая. Противник же Сигурда, престарелый человек (Один?), советует прежде всего убить Чудо-коня Сигурда, а когда колдовская стрела, попав в сердце Блака, разрывается в нём, Сигурд сетует, что лучше бы ему не побеждать и лучше б он потерял двенадцать тысяч воинов. В образе летающего волка, словно конь переносящего Любима-Царевича в звенящий замок и помогающего освободить принцессу, усматривается подобное сказание, ибо здесь говорится, что Чудо-конь

---

[308] R. Warrens. *Norwegische, Isländische, Faröische Volkslieder der Vorzeit.* — Hamburg, 1866. — S. 59. Роза Варренс (1821—1878) — шведская поэтесса и переводчица. — *Примеч. ред.*

[309] R. Warrens... — S. 37, 44, 378.

отбивал копытами больше преследователей (среди которых находился и призрак всадника на белом коне, Дикий охотник с большой головой[310]), нежели мог застрелить из лука сам рыцарь. Короче говоря, данный отрывок вновь свидетельствует, что сказание о Сигурде с его Чудо-конём тесно связано многими нитями со славянским и венгерским[311] сказаниями и что мы вынуждены в данном случае принять труднодоступный за́мок русских преданий эквивалентным полыхающему пламени, колючей изгороди и т.д. в германской поэзии.

Возможно, объяснение даст восточное сказание о Чудо-коне, так как герои персидского эпоса Хушанг[312] и Рустам владеют сходными Чудо-конями, что и Зигфрид, и Чурило, а в индийской «Рамаяне» встречается образ юноши, превращающегося в коня. Поскольку наш Зигфрид и прочие победители драконов близко соответствуют восточным победителям драконов — Индре в Ведах и Траэтаоне Атвйане у персов, то, как мы уже говорили, например при обсуждении сказаний о Яйце жизни и о Лодброке, обнаруживается и соответствие сопровождающих обстоятельств. Индра борется с драконом в двух ситуациях: во мраке при грозе и на закате Солнца (и Луны) он вспарывает живот демону Раху и извлекает уже проглоченное Солнце — сюжет, продолжающий жить в нашей сказке о Красной Шапочке[313], а огненные боги Ахи или Вала незаконно лишают людей в летний засушливый период живительной влаги облаков, другими словами, изгоняют дождевую корову, которую Индра доит своими молниями, — живой образ усиления интенсивности дождя с каждым ударом грома во время грозы. Из этого было выведено заключение, что сказания о борьбе с драконом принадлежат мифу о смене времён года, а так как христианская церковь перенесла сюжет борьбы с драконом и освобождения девы на образ святого Георгия, праздник которого отмечается 23 апреля, и его тесное родство с мифом о Зигфриде обнаруживается ещё и в освящении коня, то во всех отношениях следовало бы согласиться, что борьба с драконом должна означать собой миф о весне.

Однако внутренняя суть сего мифа познана далеко не полностью. Поскольку в Индии речь идёт главным образом о высвобождении небесных вод, которые удерживает дракон Ахи, то Карл фон Ноорден в одной из своих работ совершенно верно

---

[310] Бог Один-Вотан во главе своей свиты. — *Примеч. пер.*

[311] О мадьярском Чудо-коне, именуемом Татош, помогавшем освободить Солнечную Деву сначала от власти дракона, а затем и от старой ведьмы, см.: Arnold Jpolyi. *Tatos, das Zauberpferd des ungarischen Mythos* // Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, herausgegeben von J.W. Wolf. — Bd. II. Göttingen, 1855. — S. 262—288, а также: Otto Henne am Rhyn. *Die deutsche Volkssage*. — Wien, 1879. — S. 180—183.

[312] О самоподковывающемся Чудо-коне Хушанга см.: «Huscheng» // J. S. Ersch und J.S. Gruber. *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschafften und Künste*. — Section 2. Teil 12. — Leipzig, 1835; Auguste Loiseleur Delongchamps. *Essai sur les fables indiennes et sur leur introduction en Europe* — Paris, 1838 — P. 35.

[313] Ср. *Tuiskoland*. — S. 204—206.

отнёс немецкое сказание о победителе дракона к Богу Солнца, низвергающему зимнего дракона весной[314]. Но при переходе сказания, связанного с природными явлениями, в страну со столь отличающимся климатом, как Германия, естественно, имеют место большие изменения. Ибо невозможно непосредственно согласовать ведические мифы о временах года с германскими. Борьба в Ведах за облачную корову и грозовую воду просто непонятна для Германии и тем более для Скандинавии и Англии, которые лишь в редких случаях, в порядке исключения, испытывают летнюю засуху.

Это-то и нанесло невообразимый вред исследованиям германских мифов, когда Макс Мюллер, Кун, Шварц, Э.Х. Майер и другие ученые мужи по-новому применяли индийские пояснения в отношении германских мифов, вплоть до новейшего времени не уставая пустозвонить лишь о заоблачных коровах, заоблачных городах и т.д., против которых выступает Повелитель грозы, хотя речь здесь идёт лишь о специфически индийских небесных явлениях, которые к нашим метеорологическим условиям не имеют никакого отношения. Бессмыслица станет тем более явной, если учесть веские доводы французского писателя Сальверта (E. Salverte) в сочинении о борьбе с драконом, в его книге об оккультных науках[315]. Во Франции эта весенняя борьба с драконом неоднократно, вплоть до последних десятилетий воспроизводилась в праздничных церемониях — стоит лишь упомянуть хранящуюся в кафедральном соборе г. Метца гравюру на дереве, изображающую уличную сцену народного праздника с участием дракона Граули (Graoully), или драконов из Тараскона, Гренобля и Пуатье, а также из многих иных городов. Драконы ежегодно фигурируют в процессии, по окончании которой закалываются: диаметральная противоположность индийскому восприятию касательно весеннего разлива рек; его призваны утихомирить соответствующие святые, в чьи дни вплоть до настоящего времени отмечается праздник дракона!

Если именно из индийского дракона, символизирующего засуху, должен был, по мнению мифологов, произойти французский дракон, символизирующий наводнение (либо наоборот), или же, в словенских и хорватских сказаниях, дракон бури и града, которого оседлал чародей Grabancijas (Negromancias) [316], то подобного рода

---

[314] Karl von Noorden. *Symbolae ad Comparandam Mythologiam Vedicam cum Mythologia Germanica, Imprimis Pertinentes ad Pugnam Dei Aestivi cum Dracone etc.* — Bonn, 1855. Название этой работы немецкого историка Карла Фридриха Иоганна фон Ноордена (1833—1883) переводится с латинского так: «Символы для сопоставления ведической мифологии с мифологией германской, преимущественно относящиеся к борьбе Летнего Бога с драконом». — *Примеч. ред.*

[315] Anne-Joseph-Eusèbe Baconnière de Salverte. *Des Sciences occultes ou essai sur la magie, les prodiges, les miracles.* — Paris, 1829. — Vol. II. — P. 273—352.

[316] Grabancijas (Grabancijaš) — в хорватской народной мифологии переучившийся студент, который попал в «порочный круг» (vrzino kolo) на вершине горы Велебит, где танцуют

истолкования легко обнаруживают полную несостоятельность, поскольку берут своё начало в неправильных предпосылках. Немцы, которые в своём «Сказании о Зигфриде», в сказке о Спящей Красавице и в пасхальных гуляниях видели в сюжете с драконом изгнание зимы и освобождение природы от пут зимнего господства, могли воспринимать подобного рода недоразумения лишь в высших научных кругах, ослепших от закостенелого изучения темы. Однако и гораздо более чутким и деликатным исследователям мифологии не удалось разрешить загадку Спящей Красавицы, ибо из дальнейшего исследования будет абсолютно ясно, что Брюнхильд не представляет собой просыпающуюся от поцелуев солнечного божества, пробуждающуюся весной природу, которую в ней искало бесчисленное количество толкователей.

феи. Одетый в лохмотья, Grabancijas сопровождает фей и направляет тучи, несущие грозу и град. Считается, что название Grabancijas происходит от позднего латинского negromancia или итальянского negromanzia, *черная магия*. На русский язык слово Grabancijas наиболее точно можно перевести как *чародей*. — *Примеч. ред.*

Глава 14. ИДУНН И ТЬЯЦЦИ

Если мы и далее будем придерживаться выбранного направления наших исследований, нам необходимо остановиться на одном из нордических мифов, вероятно, содержащем ту аллегорию, которую мы только что отрицали в сказании о Брюнхильд. Идунн, одаривающая асов вечной молодостью, спускавшаяся в преисподнюю и вновь возвратившаяся оттуда богиня, согласно совпадающему толкованию большинства германистов, относилась к зелени растений, похищаемой зимой у деревьев и полей и уносимой в преисподнюю, после чего весной она вновь поднимается и расцветает.

Данное толкование, соответствующее расширенной параллели мифа о Персефоне, в котором речь идёт преимущественно лишь о посевном зерне и цветах, было главным образом позаимствовано у Людвига Уланда в свете его исследований сказаний[317], чьи воззрения излагаются намного яснее, нежели новая концепция Э.Х. Майера, который, подобно преданному оруженосцу, изыскивающему всё святое лишь в школе индийских Вед, желает перенести эту схему на Идунн, похищаемую зимой и возвращающуюся летом в виде дождевого облака (!)[318]. Приношение летнего дождя в Скандинавию мы находим еще более излишним, нежели когда совы приносят его в Афины. И если уж в нордическом имени Идунн (Idhunn) не должно заключаться ничего, кроме понятия возвращения и обновления (id), то предпочтительнее всё же усматривать в ней возвращение летней зелени, нежели летнего дождя. В Эдде поздняя мифическая песнь, названная «Воронино колдовство Одина» наиболее обстоятельно рассматривает судьбу богини и исчезновение Идунн, здесь непосредственно связано с предчувствием «Сумерек богов», как и в «Прорицании Вёльвы» о выдаче Фрейи Строителю. Её также называют Нанной — супругой Бальдра, истолковывая подобным же образом как символ почки и расцветания. Симрок (Simrock) переводит место нисхождения Идунн следующим образом:

---

[317] L. Uhland. *Der Mythus von Thor nach nordischen Quellen.* — Stuttgart; Augsburg, 1836. — S. 114—132.

[318] Elard Hugo Meyer. *Germanische Mythologie.* — Berlin, 1891. — S. 151, 272.

В долину всеведущая богиня
Вниз от Иггдрасиль-ясеня низошла —
Идунн по имени, из рода альфов,
Самая младшая среди потомства Ивальта.
То нисхождение во мрак ей нелегко даётся,
Под лиственного дерева стволом.
Не по душе ей у Нёрвиса дщери
После палат своих радостных.

Итак, она пребывает в преисподней, под корнями Мирового Древа, в обители Хель, одетая в шкуру волка, а боги в страхе шлют посланцев, не получая на то ответа. «Младшая Эдда» предоставляет подробные сведения, из которых можно усмотреть, что речь вновь идёт о насильственном похищении. Три аса: Один, Локи и Хёнир, в одном из походов пытались сварить быка, но безуспешно. Причиной же тому нашли они орла, сидящего на дубе посреди огня, что (взмахами своих холодных крыльев?) препятствовал варке мяса. Он потребовал своей доли трапезы, но после того как он беззастенчиво накинулся на тушу, Локи, взяв длинный шест, изо всех сил ударил им орла. Орёл взлетает, но руки Локи, удерживающие шест, несмотря на все усилия, освобождаются лишь тогда, когда он, поклявшись, пообещал выманить Идунн с её омолаживающими яблоками из Асгарда. Это удаётся ему посредством лжи, будто она в лесу найдёт еще более прекрасные яблоки. Там же её поджидал великан-йотун Тьяцци в облике орла, который, схватив Идунн, переносит её к себе домой. С исчезновением Идунн асы пребывают в унынии, ибо без омолаживающих яблок они быстро состариваются и седеют. Тогда они держат совет, на котором становится ясным, что в последний раз её видели выходящей из Асгарда вместе с Локи. Под угрозой смерти Локи сознаётся в своём проступке и обещает вернуть Идунн домой, если Фрейя одолжит ему её соколиное оперение. Вырядившись в него, Локи летит на север, к Йотунхейму, где застает Идунн в одиночестве, ибо Тьяцци отправился в море, после чего и доставляет её обратно домой, превратив в орех (по другому толкованию, в ласточку). Преследовавший его в облике орла Тьяцци, опалив крылья об огромный огонь, разведённый асами вокруг крепости, падает замертво.

Ход и смысл повествования вполне соответствуют мифу о Строителе. Ибо похищающий Идунн орёл-йотун является персонификацией северного ветра, который римляне называли Аквилоном (Aquilo, почти как aquila, *орёл*), греки Бореем, а нордические сказания знают многих великанов ветра, например Эгдир — «Арфист» и Агди — Трюма сын. Представление северного ветра в образе орла, в его могучем парении, кажется довольно общим представлением, и если Vind och Vedr («Ветер и Буря») желает похитить Фрейю, то похищение Идунн великаном Тьяцци является лишь дополнением к сему. Точно так же в обоих сказаниях измена и угрозы Локи, а также обман им великана с целью выкрасть и возвратить богиню, вновь повторя-

ются, а в «Песни о Харбарде», в Эдде, Тор похваляется убить этого великана, как и кузнеца-зодчего. Миф об Идунн является, таким образом, параллелью к «Саге о Фрейе», объясняя с мифологической точки зрения исчезновение и появление летней зелени. Разгадкой тому служит повествование песни скальдов «Хаустлёнг»[319], где названо место пребывания Идунн — Бруннакр, т.е. богатая источниками летняя речная долина, и представлено великолепное изображение зимнего засыпания природы, вступающей в Храфнагальдр по исчезновении Идун:

Там, на востоке, в Стране ледяных потоков,
Жезл вздымается инеистого великана,
Которым он пред полночью в сон повергает народы,
Что в Митгарде обитают.
Измотав силы, руки измучив,
Пошатывается белый бог меча.
Стихает поток леденящего воздуха,
И засыпают чувства всех людей.

Это описание не краткого ночного сна, а зимнего засыпания, одолевшего в сказке о Спящей Красавице весь королевский двор, которое чуть было не одолело неутомимого бога-стража неба Хеймдалля. Другой пассаж этого поэтичного описания природы состоит в том, что супруг Идунн — бог пения Браги следует за ней в преисподнюю, ибо зимой всякое пение исчезает из нордической природы и появляется вновь лишь с приходом весны. Остаётся неясным, каким образом Э.Х. Майер желает воздать должное всем этим мотивам посредством своего остроумного толкования, что Идунн якобы является летним облаком. Так беспочвенные идеи, взращенные под настольной лампой, не могут воплотиться в народном сознании. О возрасте мифа об Идунн трудно сказать что-либо определённое. Песнь о чарах воронов Одина, относимая Йессеном и Вигфуссоном[320] лишь к XVII—XVIII столетиям, безусловно, могла ещё испытывать на себе влияние поэтического произведения о Спящей Красавице. «Младшая Эдда» и скальдическая поэма «Хаустлёнг» восходят своими истоками на многие столетия назад, а имя Идунн упоминается уже скальдом Тьодольфом фон Гвином (Thjodolf von Hvin) около 850—900 гг. Сказание же об Идунн может быть намного старше, ибо оно выявляет поразительное сходство с мифами об Афине Итонии, нисходящей в преисподнюю, и о похищении Елены[321]. Наоборот, предложенное норвежским филологом Софусом Бугге (Sophus Bugge)

---

[319] Древнеисландская скальдическая поэма (Haustlöng, «Осенней порой») начала X в. — *Примеч. ред.*

[320] Эдвин Йессен (Edwin Jessen) и Гудбранд Вигфуссон (Guðbrandur Vigfússon) — известные скандинависты XIX в. — *Примеч. ред.*

[321] *Tuiskoland.* — S. 417.

происхождение сказания об Идунн из греческого мифа зависает в воздухе, его сравнение яблок Идунн с яблоками Гесперид носит поверхностный характер. Следует учесть, что сказание об Идунн имеет значительное распространение в нордическом народном творчестве. Сюда же относится и ранее упомянутое сказание «О Деве из Броннена», а Уланд обращал внимание на бытовавшую в различных формах шотландскую легенду о Хинде Этине (Hind Etin)[322].

Дева Маргрет торопилась в лес, чтобы собрать орехов, но не успела она и протянуть руки, как внезапно выпрыгнул Хинд Этин (т.е. великан Йотун, англосаксонский Eoten), чтобы воспрепятствовать ей. Она же возразила ему, что эти леса подарены ей отцом, чтобы играть здесь и дышать свежим воздухом, и что это её собственность и владения. Во второй раз ей тоже не удалось собрать орехов, на этот раз он схватил её за золотистые кудри и привязал к дереву, угрожая ей смертью, если она не последует за ним. Он вырвал из земли самое толстое дерево в лесу и посадил её в образовавшуюся глубокую яму, чтобы она могла прийти в себя и поразмыслить над его предложением. Много бессонных ночей провела она там, лежа на холодной земле, голову на камень положив, и, наконец, решила следовать за ним, служа ему как паж. Наконец, он извлекает её из глубокого заточения, и она рожает ему семь сыновей, среди которых лишь самый старший вопрошает об охоте, а также — почему щёки матери так редко бывают сухими. Отец отвечал ему: это из-за того, что прежде она была дочерью графа, а ныне — жена язычника Хинд Этина. Сын добивается возвращения к деду и примирения. В этом повествовании сходство Идунн с похищенной великаном и удерживаемой им в яме из-под выкорчеванного дерева вечно плачущей девой не прослеживается, и Уланд обращает внимание на то, что часто встречающиеся в нордических сагах выходы в орешник в связи с осенними празднествами (например, в «Саге о Хальве», где королевская дочь отправляется в сопровождении женщин в орешник), возможно, являются изначальной чертой.

Однако Уланд не учёл того, что та же самая тема в древненордической «Саге о Херрауде и Боси», где последний заманивает королевскую дочь Эдду в лес, в котором должны произрастать золотые орехи, и там похищает её, присутствует во многих датских народных песнях, но не совсем в такой форме. Прежде всего, сюда относятся песни о Морском человеке Росмере (ср. Rosmarus, das Walroß, морж, чья физиономия обнаруживает сходство с лицом старца)[323]. У владелицы замка Хиллерслилль (Hillerslill) была похищена дочь, и она тщётно ищет её по всему свету. На вновь построенном корабле три её сына отправляются в самые дальние дали и через восемь лет причаливают к высокой горе, в которой великан Росмер удержи-

---

[322] Впервые напечатано в кн.: George Kinloch. *Ancient Scottish Ballads.* — London, 1827. — P. 225.

[323] Wilhelm Grimm. *Altdänische Heldenlieder, Balladen und Märchen.* — Heidelberg, 1811. — S. 201, 204.

вает их сестру. Младший из братьев осмеливается взобраться на гору; там он был узнан сестрой и, подобно Тору при посещении им великана Хюмира, спрятался в одном из углов, прося сестру либо плакать, либо смеяться, чтобы возвратившийся великан не смог найти его. Но сей язычник, как и во всех сходных сказаниях[324], тотчас почувствовал присутствие христианина:

Из Зеландии воротившись домой, Росмер бранится:
«Чую, что у моей правой руки — христианин в палатах!»
«Над домом нашим пролетала птица, с костями христианина во клюве:
Сюда их обронила; я же, столь быстро, сколь могла, наружу выбросила их».

Так отвечает она нескладному великану, готовя ему ванну, поглаживая и лаская его; она созналась, когда он принял хорошее расположение духа, что пришел её брат, взяв обещание не делать тому худа, не пожирать его. Великан клянётся высшей клятвой, по-дружески усаживает себе на колено маленького человека, а величественная Шванелилль (Schwanelill) вынуждена просить его быть осторожным, ибо его пальцы не предназначены для ласки. По истечении пяти лет жена просит супруга отправить парня домой с большим сундуком, нагруженным золотом, так как он стосковался и жаждет вновь узреть Солнце и Луну. Неотёсанный великан опять соглашается на всё и выносит гостя и сундук на свет, даже не подозревая, что супруга вместо золота сама забралась в этот сундук:

Взяв юношу на спину, а в рот сундук,
Он долгий путь проделал по дну глубокого моря.
«Вот вынес я тебя на сушу, чтоб Солнце и Луну ты мог опять узреть:
Но Бога именем Всевышнего прошу я —
не молвить ничего о деве Шванелилль».
Вновь прыгнул в море Росмер, вздымая к облакам потоки вод;
Когда ж вернулся он к горе, он не узрел там величественной Шванелилль.
Когда ж вернулся он к горе, его любимая была уж далеко;
И он неистово скакал вокруг горы, и стал невзрачным чёрным кремнем.

Здесь замечаются три момента сходства с похищенной из Дании Гудрун, которую находит брат в далёкой Нормандии, с Идунн, которую великан похитил под землю, и в заключение с Зодчим из «Саги о Фрейе», который возвращает новобрачной Солнце и Луну, а затем превращается в камень. Во второй датской песне о великане Росмере содержание, действие и окончание те же самые, только плененная дева зовётся Элиной (Еленой) [325], а её освободитель — Роландом.

---

[324] Ср. *Tuiskoland.* — S. 559.

[325] Буквально ее имя в этой песне — Ellenlill. — *Примеч. ред.*

На пути в Ирландию[326] корабли идут ко дну, и лишь тогда юный Роланд находит путь к подводному за́мку, в котором томилась в заточении его сестра:

То был юный Роланд, искавший в море дно.
И вот обрёл он узкую зелёную тропу к палатам, где живет Элина.
И подошел к горé Роланд, и видит — искры разлетаются:
«Пусть будет так, как Бог того желает, но верно, здесь остаться суждено мне».

Действие разворачивается, как и в предыдущей песне: сначала Росмер не верит в запах кости христианина, которую в клюве нёс ворон, и угрожает Элине, после чего, однако, смиряется, а два года спустя выносит гостя и супругу вновь к солнцу и луне. Достигнув своего верхнего мира, юный Роланд отваживается ещё и насмехаться над великаном, который поклялся обеспечить ему полную безопасность, — как и Одиссей в сказании о Полифеме (или же Мальчик-с-пальчик, Däumling):

«Тебе я, Росмер, благодарен, что дал ступить мне на песок:
Да будет ведомо тебе: Элина ребёнка носит уж во чреве».
У Росмера струятся слёзы по щекам, будто роса с ольховых листьев:
«Разве не дал присяги верной я тебе, что я тебя не проглочу?»

И в этом варианте сюжета, обнаружив, что Элина похищена, великан превращается в кремневый булыжник. Впрочем, данная песня, вероятно, была известна и в древней Англии, ибо в «Короле Лире» Шекспира (акт III, сцена 4) притворяющийся сумасшедшим Эдгар выражает свои мысли причудливой смесью всевозможных коротких стихотворных строк из древнеанглийских народных песен, в том числе таких:

Юный Роланд к сумрачной башне пришел…
Всегда его словами были: «Фи», «фа» и «фум»;
Кровь бритта чую где-то здесь[327].

Схожие ситуации повторяются в ряде других народных сказок, главным образом в английской — «О Джеке победителе великанов» — и в одной из шотландских, поведанной Джемисоном (Jamieson). Особенно поразительно сходство немецкой

---

326 По некоторым спискам — в Исландию. — *Примеч. ред.*

327 Имеется в виду бриттская манера произношения слов, которые в других европейских языках звучат иначе. Борис Пастернак переводит эту реплику Эдгара немного по-другому, но, несомненно, также имеет в виду отсылку к песне о великане Росмере:

Наехал на черную башню Роланд,
А великан как ахнет:
«Британской кровью пахнет». — *Примеч. ред.*

сказки, вновь рассказанной Музеусом (Musäus): «История трёх сестёр», и соответствующей, идентичной по сюжету итальянской сказки из сборника «Пентамерон», самое раннее издание которого датируется 1637 г., вероятно, не является изначальным, так как его составитель Джамбаттиста Базиле (Giambattista Basile) к указанному году уже умер[328].

В данной сказке, именуемой «Три короля — повелители зверей»[329], три принца из Шёнау (Schönau) сватаются к трём принцессам из Грюнхюгеля (Grünhügel), которые, однако, не захотели представить их своим родителям, так как принцы были превращены злой феей в животных: один в сокола, второй в оленя, а третий в дельфина. Чтобы принудить принцесс, сокол созывает всех птиц, чтобы они сорвали все листья и цветки с деревьев королевства Грюнхюгель; олень взывает к четвероногим, чтобы они объели и вытоптали все зелёные луга, а дельфин к морским чудовищам, чтобы возбудить море и уничтожить все суда и барки. Родители оставляют наедине своих дочерей с их неистовыми поклонниками. Сокол уносит свою возлюбленную в горную башню, столь высоко вознесенную над облаками, что там никогда не бывает дождей, олень — в прекрасный дворец в чаще леса, а дельфин — в великолепный дворец на острове. (Здесь мы немного отвлечемся от темы, чтобы указать на созвучие с мифом об Идунн. Зимний орёл Тьяцци похищает Идунн, и зима снисходит на её до того утопающую в зелени родину. Сокол похищает принцессу из Грюнхюгеля после того, как он вместе со своими братьями и друзьями уничтожает любой признак зелени на деревьях и полях и высвобождает зимние бури, обрушившиеся на страну, а также море.) У покинутой королевской четы рождается четвёртый ребёнок, Титтоне по прозвищу Чианкола (Ciancola) (*маленький рассказчик*). Он постоянно видит мать плачущей, а позднее узнаёт и причину этого, и по достижении своего пятнадцатилетия отправляется на поиски сестёр, для чего в помощь мать даёт ему кольцо, подобное обручальным кольцам сестёр. Сначала он попадает в горный замок своего деверя сокола, где узнаётся сестрой по кольцу, которое он носил. Из страха перед мужем она была вынуждена спрятать его от него. Затем, как и в датских песнях, гость дружески принимается и при расставании получает в подарок от сокола перо, благодаря которому в случае необходимости может воззвать к его помощи.

То же самое происходит и при посещении им деверей оленя и дельфина, которые с той же целью дарят ему клочок шерсти и чешуйку, ибо в сказке дельфин

---

[328] Джамбаттиста Базиле (Giambattista Basile, 1566 или 1575—1632) — итальянский поэт и собиратель сказок, впервые записавший некоторые сюжеты, приобретшие мировую известность в более поздней редакции братьев Гримм и Шарля Перро. Сборник «Pentamerone» впервые опубликован в двух томах, в 1634 и 1636 гг., после смерти составителя. Иоганн Карл Август Музеус (1735—1787) — немецкий филолог и писатель-сказочник. — *Примеч. ред.*

[329] В немецком переводе фольклориста Феликса Либрехта: *Der Pentamerone.* — Bd. II. — Breslau, 1846. — S. 29. Лучше было бы назвать сказку: «Die drei Tierbrüder», «Три звериных брата».

является рыбой. Титтоне садится на коня и следует дальше, попадая в тёмный лес, где «вечно пребывают страх и темнота», и видит вдруг на небольшом острове лесного озера высокую башню, а в одном из её окон — прекрасную деву в лапах спящего дракона. Она едва слышно взывает к нему, говоря, что он мог бы вызволить её и что она — дочь короля Хелльталя (Hellthal), похищенная драконом. Пока он раздумывал, как ему перебраться через озеро, подняться на башню и одолеть дракона, ему и подвернулись три его талисмана. С призывом о помощи он мечет их наземь, и тотчас же являются три короля-повелителя животных, которые при помощи стай птиц и зверей, а также косяков рыб освобождают принцессу, убивают дракона и разрушают башню. В результате они и сами освобождаются, принимая вновь человеческий облик и вступая в брак уже в новом, человеческом, обличье. Титтоне, конечно же, женится на вырванной из лап дракона принцессе, и если из башни дракона она сияла, подобно луне, «то вблизи она была подобно солнцу, — так сияла ее красота».

«Сказка о деверях, повелевающих зверьми», как обозначают этот сюжет, имеет широкое распространение. Этот сюжет встречается в греческих сказках Хана (Hahn) (№ 25), в мадьярских Майлата (Mailath) (II. 133), в аварских текстах Шиснера (Schiesner) (№ IV)[330] и особенно в сербской сказке о Бас Целике, или «Стальном паше» (*Stahlpascha),* излагаемой Вуком Караджичем и Фридрихом Крауссом (Krauß) (Южнославянские сказки I. С. 143)[331]. В других южнославянских сказках, «Вила Мандалена из Бендеша» («Bendes-Vila Mandalena» (Краусс I. 397) и «Золотая яблоня и девять пав»[332], место трёх деверей, повелевающих зверьми, занимают три благодарных животных (орёл, муравей и лиса либо рыба, волк и лиса), с которыми он бережно обходился или спасал их во время своего странствия, что даёт нам намёк на происхождение мотива «трёх деверей в зверином обличье». У первобытных и нецивилизованных народов, например у индейцев Северной Америки, каждый юноша, достигнув совершеннолетия, выбирает своим «ангелом-хранителем» некое животное (тотем). Он заключает с ним союз, заключающийся в том, чтобы тотем не наносил вреда соплеменникам его рода, защищал их. Это братание с животными встречается уже в описании потопа в Махабхарате, где рыба просит защиты у героя Ману и затем спасает его во время великого потопа. В народных верованиях сербов,

---

[330] Имеются в виду издания: Johann Georg von Hahn. *Griechische and albanesische Märchen.* — Bd. I—II. Leipzig, 1864; Johann Mailáth von Székhely. *Geschichte der Magyaren.* — Wien, 1828—1830 (5 Bde.); работу А. Шиснера, который занимался в середине XIX в. исследованиями фольклора народов Российской империи, отождествить не удалось. — *Примеч. ред.*

[331] Ссылка на книгу: F. Krauß. *Sagen und Märchen der Südslaven.* — Bd. I. — Leipzig, 1883. — *Примеч. ред.*

[332] Volksmärchen der Serben, gesammelt von Wuk Stephan Karadschitsch und übersetzt von dessen Tochter Wilchelmine. — Berlin, 1854. — S. 23; Krauss. — Bd. I. — S. 352.

у которых ещё и сегодня в церкви происходит праздничное братание между людьми, занимающими различное социальное и жизненное положение, свежо воспоминание о братании с животными и растениями. Так, в одной из сербских народных песен[333], переведённой В. Герхардом (W. Gerhard), парень, гонящийся за убегающей от него девушкой, братается с кустом малины, который удерживает убегающую за платье, чтобы парень смог её поймать:

Платья шёлкового край
Убегающей девицы
Куст малины зацепил.
Парень тотчас побратался
Божьим именем с кустом:
Удержи мне ту девицу,
Пока я не добегу!

Чтобы во время опасности призвать на помощь благодарных животных, и в немецкой сказке о Зигфриде (ср. № 60 братьев Гримм и примечания) они дают избранному собрату клочок шерсти, перо и чешую, которые он должен потереть либо сжечь, чтобы призвать их запахом. Так королева муравьёв, с шествием которой бережно обошёлся герой в «Виле Мандалене из Бендеша» преподносит ему с той же целью вырванное крыло. Новые рассказчики, более не понимающие смысла братания с животными, вывели из сего «звериных деверей», чем излишне усложнили сказку и её смысл. В четырёх вышеупомянутых южнославянских сказках, так же, как и в сюжете «Королевич и Вила» (Krauß I. S. 333), сказка начинается с того, что герой освобождает из заточения демона, томящегося в замке его тестя; этот демон у Караджича выступает как дракон, либо ещё называется «Стальным пашой» (*Stahlpascha);* он появляется как «огненный король» в сказке о «Королевиче и Виле», а в одном из вариантов[334], сообщённых Вожиновичем, — как «красный ветер», и повсюду в знак благодарности похищает супругу своего освободителя. Во многих сербских вариантах этого повествования, чтобы заполучить яйцо жизни похитителя принцессы, выступающего здесь властителем над жизнью и смертью, известным способом призывается помощь «звериных деверей», и он утраивает жизнь своему первоначальному освободителю, который его сейчас и убивает. Благодаря мотиву яйца жизни сербская сказка во многих обрамляющих эпизодах уподобляется русским и скандинавским формам, о которых мы говорили выше; они встречаются также на Ближнем и Среднем Востоке.

В немецкой сказке «Три сестры» у Музеуса, наиболее схожей с итальянской сказкой из «Пентамерона» и представляющей освобождение украденной и удерживаемой в заточении драконом принцессы из тёмной темницы аналогично странствиям Тесея

---

333 *Wila, Serbische Volkslieder und Heldenmärchen.* I. — Leipzig, 1826. — S. 44.

334 Archiv für slavische Philologie (II. S. 614 ff.), а также примечания Кёлера к этому сюжету.

и Ариадны по мрачным ходам лабиринта, имя освободителя — Райнальд (Ринальдо) вместо Роланда, как в приведённых выше датских и английских песнях и в шотландской сказке. Это позволяет заключить, что во всех них миф о Зигфриде и его походе в империю Карла Великого либо к норманнам вновь возвращается, обросший новыми эпизодами. Имена Роланд и Райнальд являются практически анаграммой, их носители во французском и итальянском героическом эпосе выступают побратимами и родственниками; Райнальд мстит за смерть Роланда, и Райнальд обладает таким же чудо-конём, как и Зигфрид. Так в сказке «Милый Роланд»[335], входящей в большую группу солярных сюжетов, что мы более ясно увидим из следующей главы, представляется побег одной юной влюблённой пары из людоедского дома, и если мы теперь поразмыслим над тем, что Райнальд и Регинальд (Регно) — одно и то же имя, которое непосредственно связано с Рагнаром, то, возможно, мы и найдём путеводную нить, благодаря чему станет понятно, что Регинальд, Райнальд и, наконец, Роланд выступают победителями дракона и освободителями девы на месте нашего Зигфрида. Как мы видели выше, сказание о Рагнаре достигло Персии, где в «Шахнаме» появляется гигантская птица Симург, выступающая на стороне персидских победителей дракона (Заля, Рустема, Феридуна и т.д.); она дарит им перья, которые следует лишь бросить в огонь, чтобы призвать её на помощь[336]. Итак, в данном случае мы вновь имеем пример поразительного сближения сказаний Запада и Востока и можем убедиться, насколько точны эпизоды, содержащиеся в детской сказке. Но тут появляется ещё и другая взаимосвязь, довольно необычная. Рыцарь Ринальд поэтических произведений о Роланде, видимо, восходит в своей генеалогии, как и Ринальдо Ринальдини из романа деверя Гёте, Вульпиуса[337], к Регно де Монтольбану (Regnault de Montaulban), чей разбойничий замок в горном городе Монтобане, невдалеке от места впадения реки Тарн в Гаронну, и поныне напоминает о себе: в этих местах сохранился топоним «Замок Рено» (Château de Renaud). Однако, согласно Регису[338], Монтольбан (Mont-aulban) — это в переводе «Гора боярышника», а в романе о четырех сыновьях Эмона герой по имени Rainaldus de Alba Spina из Турпина[339] соответствует Регно де Монтольбану. Если же

---

335 Gebr. Grimms. *Kinder- und Hausmärchen.* Nr. 56 (Братья Гримм «Домашние сказки и сказки для детей» № 56).

336 Ibid. — Erläuterungsband. — Berlin, 1822. — S. 410.

337 Кристиан Август Вульпиус (Vulpius, 1762—1827) — немецкий писатель, автор «разбойничьих» романов, один из которых носит название «Ринальдо Ринальдини». Старший брат супруги Гёте — Кристианы. — *Примеч. ред.*

338 Bojardo Matteo Maria. *Verliebter Roland* // Übersetzung und Glossar von Regis. — Berlin, 1840. — S. 429. Маттео Мария Боярдо (ок. 1440—1494) — итальянский поэт. Перевод и комментарии для этого издания выполнил немецкий поэт и переводчик Иоганн Готтлиб Регис (Johann Gottlob Regis, 1791—1854). — *Примеч. ред.*

339 «Reinalt von Montalban» — название средневерхненемецкого перевода французского по происхождению романа «Renaud de Montalban (Quatre fils Aimon)» о четырех детях Эмона, графа из Дордони, которые выступали против Карла Великого.

мы поразмышляем над тем, что «Сказание о Зигфриде» — победителе дракона и сказка о Спящей Красавице взаимосвязаны друг с другом, то это уже выглядит как важный аргумент в пользу того, что итальянский победитель драконов Ринальдо в Спящем замке — так сказать, «у себя дома», и что усмиренный им Чудо-конь Байярд, несущий четырёх детей Эмона, понимавший человеческий язык и взгляд, подобен Чудо-коню Гране Зигфрида, обладавшему огненным дыханием и прыгавшему на тридцать футов в длину. Гнедой конь Ринальда (именно таков смысл имени Байярд[340]) соответствует вороному коню (Блэку) нордических песен и пегому коню Сигурда, что, пожалуй, может навести на мысль о едином корне этих сказаний, коль скоро конь из русских сказок, берущий всевозможные непреодолимые препятствия, также именуется гнедым и пегим. И когда Сигурд в нордической песне о Блэке говорит, сожалея, о том, что его мёртвый Чудо-конь не может быть благословлён жрецами, тут можно бы привести трогательную параллель из романа о сыновьях Эмона, когда Карл Великий топит коня Ринальда и конь бросает последний взгляд на хозяина, чья счастливая звезда закатывается вместе с конём. Но самый удивительный пассаж в сказании о победителе дракона Райнальде заключается в том, что освобождённая принцесса выходит из своей башни заточения, сияя лучами, подобно Солнцу. Это подводит нас к теме следующей главы: какой образ естественной природы скрывается за драконоборческим мифом.

---

[340] На различных западноевропейских языках Baiart, Bayard, Beyaert, Baiardo означает «гнедой». — *Примеч. ред.*

Глава 15. ОТАР И СИРИТ

Саксон Грамматик, «отец датского исторического описания», сохранил для нас в своей так называемой «Датской истории»[341], охватывающей период до 1185 г., следующие, в высшей степени важные для наших исследований, мифы. Сигвальд, сын короля Ингвина[342], имел дочь по имени Сирит, которая была столь непорочна, что никто из женихов её никогда не поймал на себе хотя бы один взгляд строгой красавицы, и отец недвусмысленно обещал обручить ее с тем, кому это удастся. Но пока женихи, особенно Отар, сын Эббона, безрезультатно пытались снискать ее милость, великан насильно увёл невесту. Он подкупил одну из её служанок, чтобы та выманила её из дома (или сам явился в образе старой женщины), и унёс её в неприступную горную местность, взяв под стражу. Лишь только Отар узнал о похищении, он стал повсюду искать её среди гор, пока наконец не нашёл её, не убил великана и не освободил деву. Великан околдовал её, либо так спутал её волосы, что без помощи ножниц нельзя было отыскать ни одного свободного места от волос. Теперь Отар действительно не мог встретить её взор, ибо лик её был укрыт волосами, словно плотным покрывалом. И он был вынужден бросить её на произвол судьбы. Скитаясь, она оказалась в горной долине, во власти отвратительной лесной старухи, где должна была пасти её коз. И вновь верный Отар находит её в глуши и просит обратить к нему её лучезарные глаза. Здесь, как и во многих местах его «Истории», мы видим, что Саксон следовал старинным песням, так как обращение Отара он представляет латинским стихом, окончание которого в переводе Эттмюллера (Ettmüller) выглядит следующим образом[343]:

---

[341] Gesta Danorum / Edit. Müller et Velchow. — Vol. I. — Havniae, 1839. — S. 330—334. Если быть более точным, в этом копенгагенском издании 1839 г. «Деяния данов» («Gesta Danorum») носят название: «Saxonis Grammatici Historia Danica» («Датская история Саксона Грамматика»). — *Примеч. ред.*

[342] Имя Ингвин (Ingwin, скандинавское Yngvi) связывают с древним теонимом Инг, обозначавшим бога Фрейра. — *Примеч. ред.*

[343] *Altnordischer Sagenschatz.* — Leipzig, 1870. — S. 251—253. Эрнст Мориц Людвиг Эттмюллер (1802—1877) — немецкий филолог, исследователь эпического наследия германских народов. — *Примеч. ред.*

О ты, что строгостью овеяна
И преданностью высочайшей!
Ты подними свой непреклонный взор
Хотя бы раз единый;
Чуть приподнявши очи светлые,
Свой лик, такой прекрасный,
Яви застенчиво и скромно!
Направь свой путь в чертог отцовский,
Отсюда — в свою страну родную;
Возрадуйся, что будешь там лелеять сердце
Своей смиренной матери,
Когда лишь раз поднимешь взор очей своих,
Моей внимая просьбе!
Из мрачных подземелий Турсов
Мне много раз случалось уходить,
Подумай же о тех заслугах,
Что станут воздаяньем за труды;
Быть может, взвесив все мои слова
И оценив мои старания,
Ты укротишь свою суровость?

Она действительно ценит его усилия, но не осмеливается взглянуть на него. И тогда он, раздосадованный, восходит на свой корабль и уплывает прочь. Сирит же, по-прежнему блуждая по крутым утёсам, случайно попадает во владения Эббона, отца Отара. Стыдясь своей бедной одежды, она представляется дочерью бедных родителей. Но мать Отара, присмотревшись к ней внимательно, не обманулась и догадалась, что измождённая и бедно одетая дева происходит из благородного рода, а посему указала ей в зале на место благородных особ. Когда же Отар вернулся домой, он тотчас узнал её, спросил, почему она до сих пор таит свой лик, а чтобы узнать её мысли, прибег к довольно грубому средству: объявил, что желает жениться на своей служанке и попросил Сирит посветить факелом в покое для новобрачных. Когда факел почти догорел и приближающийся огонь угрожал обжечь её руку, она, являя великую стойкость, не дрогнув, держала факел, не ощущая жара. А когда Отар воззвал к ней, чтобы она поберегла руку, она застенчиво обратила к нему свой кроткий взор. Он тут же прекратил разыгрывать фиктивную женитьбу и попросил Сирит занять место невесты. Позже, когда Сигвальд хотел повесить схваченного им Отара за якобы проявленное насилие над его дочерью, Сирит не только рассказала ему обо всех обстоятельствах её похищения и благосклонности королевской семьи к ней, но и убедила своего отца вступить в брак с сестрой Отара.

Это сказание явно берёт начало в нордической мифологии, как мы можем убедиться из многих мест в Эдде: под образами Отара (Othar) и Сирит скрываются Од

(Odhr) и Фрейя (Freyja), которая довольно часто именуется Сюр (Syr)[344]. И хотя в «Песни о Хюндле», в «Старшей Эдде», она лжёт великанше Хюндле, что её спутник Оттар (Ottar) — её супруг, т.е. тот Од (Odhr), по которому Фрейя проливала золотые слёзы, когда он уехал, нам в данном случае следует больше доверять злобной великанше, которая действительно ненавидела Оттара, так как он возвратил Фрейю из заточения у великана[345]:

Хюндла сказала:
Ты, хитрая Фрейя, меня испытуешь:
Взоры твои о помощи просят,
Ведь милый твой здесь, на дороге мертвых,
Юноша Отар — Иннстейна сын.
— — - — - — - — - — - — - — - —
Отару пиво ты поднеси,
Будет в нем яд растворен смертельный!

Фрейя сказала:
Не вызовет зла заклятье твое,
Хоть ты, исполинша, злом угрожаешь:
Пусть испивает напиток чудесный,
Прошу у богов я помощи Отару!

Не может быть никакого сомнения в том, что вышеназванные Отар, Од или Оттар — один и тот же персонаж, который в «Речах Многомудрого» (Fiölswinnsmal) Эдды приходит к горе, освещаемой полыхающим пламенем; на горе, за заколдованной решёткой и высокой стеной, восседает Менглада, «радующаяся ожерелью»[346], т.е. богиня Фрейя, ожидающая своего избавителя. Полыхающее пламя, опалённая стена, решётка, издающая громовой звук, страж и свирепые собаки, охраняющие вал, — уже известные нам образы. Следует учесть и ветвь Хеватейн (Hävatein), находящуюся за девятью тяжёлыми замками[347], видимо, требующуюся Свипдагу (др.-исл. Swipdagr) перед огненным кругом, чтобы разделить огненную преграду.

---

[344] Другой скандинавский аналог имени Сирит — это Сигрид (Sygrid, *Sigrid)*. Мужское имя Од (трактуется как вариант имени бога Одина) на древнескандинавском языке выглядит как Óðr; конечное «r» не читается. — *Примеч. ред.*

[345] «Песнь о Хюндле» здесь цитируется в русском академическом переводе А.И. Корсуна. — *Примеч. ред.*

[346] В древнеисландском оригинале — Менглёд, «Радующаяся ожерелью» (нем. «die Halsbandfrohe»). Нередко рассматривается как одно из имен богини Фрейи. — *Примеч. ред.*

[347] Так у Краузе. В древнеисландском тексте говорится о хранящемся за девятью замками чудесном мече по имени Лэватейн, о котором вопрошает стражника Свипдаг, пришедший к твердыне Менглёд. — *Примеч. ред.*

Однако конец сюжета такой же, как и в «Спящей Красавице», и в нордической песне о Сигурде. «Сага о Вёльсунгах» (гл. 27) сообщает об этом фрагментарно: колючки распускались сами, либо полыхающее пламя возгоралось само, лишь только приближался «правильный» герой:

Шумел огонь,
Земля дрожала,
И полыхало пламя,
Вздымаясь до небес.
Немногие князья-герои
Дерзали сквозь огонь тот ехать,
А уж тем паче перепрыгнуть.
Мечом пришпорил
Сигурд Гране, —
Огонь угас пред князем,
Всё пламя улеглось
Пред славы жаждущим,
И лишь сверкала сбруя
Коня, которым некогда
Владел Регин[348].

Правда, в данной песне Сигурд вторично, на сей раз в образе Гуннара, перескакивал на коне через пламя, чем и можно объяснить добровольное утихание пламени, так как вновь вернулся тот, кто уже преодолел огненный круг. Когда он в первый раз прибыл к огненной горе в стране франков, как повествуется во введении к песни «Речи Сигрдривы» «Старшей Эдды», на горе, в ограде из щитов, он нашёл спящего воина в полном снаряжении. Он снял с него шлем и увидел, что это женщина. «Сага о Вёльсунгах» содержит отступление, согласно которому Сигурд и Брюнхильд при их второй встрече (в башне) воссоединились. От этой связи появилась дочь — Аслауг, которую Хеймир, опекун Брюнхильд, берёт на попечительство. Сама же она должна следовать за Гуннаром, который (якобы) уже во второй раз преодолел огненное кольцо. Аслауг позже становится женой Рагнара, который нам уже известен как двойник Сигурда; ее образ связует между собой «Сагу о Вёльсунгах» и «Сагу о Рагнаре». Однако это самопроизвольное угасание огня и отверзание всех препятствий также встречается в песни «Речи Многомудрого» «Старшей Эдды» (т.е. сборника песен о богах), как только Свипдаг, «Опережающий дни», долгое время называвшийся Виндкальдом (der Windkalte, «Ветрохладный»), проявляет себя как долгожданный бог весны. Одна-

[348] Völsunga- und Ragnars-Saga, übersetzt durch F. von der Hagen und A. Edzardi. — Stuttgart, 1880. — S. 130.

ко умный страж поверил ему, что должен был выпустить деву на свободу, когда явится настоящий избранник, ибо:

Нет мужа такого,
Что может лежать
В объятиях Менглёд,
Один лишь Свипдаг;
Солнечноясная дева
В жены ему суждена[349].

Отар, Свипдаг, Зигфрид и юный Свендаль из датских песен, скачущий на своём коне через море и преодолевающий на нём стены замка, в котором его ожидает спящая невеста, — это лишь различные наименования одного и того же персонажа. Когда Свипдаг извинился за долгую задержку в пути, пронизанном холодным ветром, обвинив в том волю Урд[350], которая порой действует непостижимо, Менглада отвечает:

Менглёд сказала:
Добрый прием тебе! Мое желание сбылось,
И я привечаю тебя поцелуем;
Так вид прелестный радость дарует
любимый любимой.

Долго сидела на Лювьяберге[351],
Тебя ожидая денно и нощно;
Теперь ты пришел, кончена скорбь:
прибыл, любимый, в залы мои.

Я тосковала здесь по тебе так же,
Как грустил ты по мне;
Теперь я уверена, что мы будем вместе
до окончания нашего века[352].

В данной песни Эдды, весьма близкой к поэтическому произведению о Спящей Красавице, вновь возникает иллюзия того, будто в Свипдаге мы должны узнать

---

[349] «Речи Многомудрого» цитируются в современном русском переводе Тьяльдра Валиссона. — *Примеч. ред.*

[350] Урд — одна из Норн, богинь судьбы в эддической мифологии. — *Примеч. ред.*

[351] Этот образ истолковывается как «гора любви». — *Примеч. ред.*

[352] В немецком переводе последняя строфа излагается от лица Свипдага. — *Примеч. ред.*

солнечного бога, возвращающегося после продолжительного времени домой и пробуждающего природу поцелуем. Но в «Туисколанде» (с. 543) я уже указывал, что вместо солнечного бога, которого не было на Севере, нам следует рассматривать летнего бога. Ещё больше приходится блуждать в потёмках относительно захваченной в плен Брюнхильд-Фрейи, но её древние имена Сюр и Сирит не оставляют и тени сомнения в том, что напротив, переиначенный образ Спящей Красавицы и является Солнцем, которое Тор, летний бог, освобождает весной из-под стражи зимнего зодчего.

Солнечная Богиня — это удерживаемая в башне дева, охраняемая драконом, как это мы вскоре несомненно увидим на примере иных форм сказания об Отаре и Сирит. Уже Бергманн[353] переводил Сирит как *солнечный огонь*, и нам следует также сделать выводы из довольно обидного ее переименования (Syr = Sau: Сюр = *свинья*, возможно с отсылкой к символике её солнечного вепря?), делая акцент на том, что Сюр является тем же самым словом, что и древнее индо-германское имя Солнечной Богини Suaria, Surya[354], из чего выводятся греческое Seirios, готское Sauil, литовское Saule, английское Sulis, древне-нордическое[355] и римское Sol. Также Бергман сравнил имя Сирита (Syritha) с упомянутой Ктесием[356] скифской царицей Спаретрой (Sparethra) (от svar, *солнце*, и aithra, нордическое aitar, *огонь*), потому, согласно вышеизложенному, в имени Сирита мы получаем не что иное, как древнейшее имя солнечной богини, которую никогда нельзя увидеть воочию.

Теперь у нас словно пелена с глаз упала: ибо мы наконец выяснили, почему в вышеприведённых цитатах Менглада, а в итальянской сказке — дева, похищенная драконом, сияют, подобно солнцу, почему в южнославянских сказках о братании с животными освобождаемая дева всегда имеет золотые волосы, почему итальянская сказка о Спящей Красавице названа «Sole, Luna e Talia» (Солнце, Луна и Талия), а во французской редакции у Перро соответствующая героиня имеет ещё и двоих детей, которых зовут утренняя заря и день. Теперь понятно, почему в схоластическом романе Гонория Невеста Христова вступает в брак со своим Женихом в покоях Солнца, почему в Эдде Фрейя взыскуется зодчим наряду с Солнцем и Луной: да потому что составителю «Младшей Эдды» было известно, что зодчий желал и получил как Фрейю, так и Солнце, но уже не в том смысле, что изначально: Солнечная богиня и Фрейя были единым целым. Проследуем же и далее нашим путём, чтобы в производных вариантах «Саги о Сирите» установить её возраст и наконец обнаружить подтверждение правильности нашего толкования. Саксону Грамматику

---

[353] F.G. Bergmann. *Les Scythes, les ancêtres des peuples germaniques et slaves.* — Halle, 1860. — P. 24.

[354] В индуизме Сурья — Солнечный Бог, а не Богиня. — *Примеч. ред.*

[355] Или «древнесеверное, древнеисландское». — *Примеч. ред.*

[356] Ктесий Книдский — древнегреческий историк V—IV вв. до н. э. Долгое время жил в Персии и писал о ее истории и культуре (а также об Индии). — *Примеч. ред.*

она должна была показаться довольно необычной, ибо он вторично обращается к ней, в иной форме, стоящей ближе к «Саге о Рагнаре».

У короля гаутов[357] Сигварда была дочь Альфхильд, которая с детства слыла настолько застенчивой, что всегда покрывала лицо вуалью, чтобы её красота не вызывала вожделения мужчин. Отец держал её под строгим надзором и передал ей на воспитание ужа и змею, чтобы они впоследствии, когда вырастут, защитили непорочность дочери. И действительно, не так легко было попасть в комнату, которую «запирал» подобного рода «замóк». Также для устрашения король объявил, что всякий, кто попробует проникнуть в зáмок, немедленно потеряет голову, которая будет нанизана на копьё и выставлена напоказ. Альф, сын Сиггара, тем не менее решил добиться девы, закутавшись в окровавленную шкуру (вместо рогового панциря) и убив змеев. Но мать подстрекала деву в отношении отважного датского принца, упрекая её в том, что её застенчивость и холодность — всего лишь показные, что вынудило её вместе с её спутницами, переодевшись в мужское платье, бежать к морю. Альф последовал за ней и, проплыв какое-то время, настиг её во льдах Севера, а вскоре, как и Зигфрид, убедился, что под рыцарскими доспехами и тяжёлым шлемом скрывается женщина, которую, по словам его спутника Боркара, следует завоёвывать не мечом, а поцелуем[358].

Автору Саги о Рагнаре, лишь повторяющей только что изложенное, похоже, пришло в голову, что борьба с драконом за Тору воспроизводит первый акт «Саги о Сирит» и что вслед за пленением Сирит старой ведьмой, сделавшей её пастушкой своих коз, следует сочинить последующие сюжеты. Эта вторая часть повествования, судя по всему, рассказывается второй женой Рагнара, которая, чтобы теснее связать это сказание с «Сагой о Вёльсунгах», названа дочерью Сигурда и Брюнхильд. Согласно последней главе «Саги о Вёльсунгах», Хеймир в Хлимдале, как только получил весть о смерти Брюнхильд и Сигурда, взял своего приёмного ребёнка, Аслауг, которой тогда было три зимы от роду, и из страха, что её будут искать, чтобы погубить, спрятал её в огромный футляр из-под своей арфы и отправился в Норвегию, где в Спангарейде он остановился у одной крестьянской пары, Аке и Гримы, которые его убивают, так как жена крестьянина высмотрела драгоценные камни в футляре из-под арфы. Так как похищение девочки в футляре из-под арфы, попавшей во власть дракона, повторяется в «Саге о Херрауде и Боси», возникает предположение, что здесь мы имеем дело с древнейшим циклом сказаний. Тот же Хеймир, как мы видели выше, соответствует змию Тугарину из русского предания.

Теперь, когда нам стало больше известно о том, что дева, которой домогается или которую держит в заточении змий Тугарин, или Хеймир, означает Солнце, мы можем предложить вероятное объяснение первого имени. Оно живо напоминает о

---

[357] Гауты (Gauten) — германское племя, обитавшее в Южной Швеции. — *Примеч. ред.*

[358] «История данов» Саксона Грамматика излагается по: *Altnordischer Sagenschatz.* — Leipzig, 1870. — S. 254—256.

выражении tungls tjúgari[359] в Эдде, — о похитителе и пожирателе Солнца и Луны, и возможно, сей пожиратель (Tjúgari) находит параллель в часто упоминаемом в Ведах демоне по имени Тугра, который хотел бросить собственного сына (лунного бога?) в бездну, от чего того спасли Ашвины[360]. Однако следует помнить, что и в русской сказке человек в драконьем либо Змиевом обличье находится во власти самоиграющих гуслей. А в «Саге о Херрауде и Боси» тем, кто похищает сестру Годмунда в арфе, оказывается волшебник Смид (Smidh). И возникает предположение, что зодчий Смид (Smidhr) по причине того, что ему сначала пообещали, а затем отказали отдать Сюр-Фрейю, возможно, похищает её в самоиграющей арфе, после чего принц возвращает её вместе с королевской дочерью из колдовского зáмка. В «Саге о Вёльсунгах» Хеймир также заставляет звучать арфу, чтобы плач спрятанной девочки не услышал двойник принявшего облик орла зимнего великана, похитившего Идунн, Эгдира, что является символом приближающихся «сумерек богов»[361] в «Прорицании вёльвы»:

> Сидел на холме, на арфе играя,
> Пастух великанши, Эгдир[362] весёлый.

«Так всё-таки арфа бушующей бури?» — вопрошает Уланд (Germania III. S. 345). Ведь и ныне ещё делают самоиграющие ветряные, или эоловы, арфы. Возможно, сей «пастух великанши» был столь радостным оттого, что теперь, с приближением «сумерек богов», у него вновь появилась надежда заполучить Идунн-Фрейю, которую ранее у него отняли? Также примечательна связь образа великана с часто упоминаемой в этих сказаниях великаншей, которой доверяется особое попечение над похищенной девой. И хотелось бы задаться вопросом: не скрываются ли за фигурами крестьянина Аке и его жены, во власть которых, как только что упоминалось, попала прекрасная Аслауг, именно сей великан Эгдир и его чудовищная жена?

Аслауг притворяется, будто она ещё не может говорить, и, чтобы никто не догадался, какого благородного рода ребёнок появился в доме преступников, Грима срезает ей золотые волосы, одевает её в грубую одежду из заплат, на голову надевает ей большую шляпу. Теперь её зовут Кракой, и она должна пасти скот своих приёмных родителей. Поскольку она прикинулась немой и создала видимость, что

---

[359] Др.-исл. «похититель Луны». — *Примеч. ред.*

[360] В древнеиндийской мифологии Ашвины — божественные близнецы. — *Примеч. ред.*

[361] Нем. *Götterdämmerung* — распространенное немецкое истолкование известного древнесеверного мифологического образа «Рагнарёк», «Судьба (или рок) Богов». — *Примеч. ред.*

[362] В древнеисландском тексте «Прорицания вёльвы» его имя — Eggþér. — *Примеч. ред.*

никогда не выдаст, кто ее родители, ей было позволено вновь отрастить волосы, и она стала «прекраснейшей среди всех женщин, а её волосы были настолько длинными, что кольцами ниспадали на землю вокруг неё и были столь прекрасны, что казались подобными тончайшему шёлку». Солнечный ребёнок подрастает. А когда жена Рагнара, Тора, которую он некогда освободил из колец огромного змея, умерла, и он, чтобы забыть горе и скорбь, собрался в военный поход, он однажды послал своих людей в село выпечь хлеб. Это произошло вблизи дома Гримы, и Крака должна была помогать им раскатывать тесто, ибо сама хозяйка уже не могла пошевелить пальцами. Люди Рагнара спросили старуху, откуда у неё столь прекрасный ребёнок, когда сама она похожа на страшнейшее пугало. Она ответила, что, конечно же, сейчас уж не увидеть её в той красе, которой она блистала в юности. Моряки, которые должны были выпекать хлеб, не могли оторвать взора от прекрасной девочки, из-за чего хлеб сильно подгорел. Рагнар побранил их за это, и они объяснили, что им при выпечке помогала необыкновенно прекрасная девочка: они просто не могли отвести от неё взор, ибо она прекрасна, как сама Тора. Рагнар пригрозил им, если они говорят неправду. Он отсылает их вновь посмотреть на девочку и, если она действительно столь прекрасна, как Тора, пригласить её к нему, обнажённой либо одетой, одну или в сопровождении кого-либо. Она тотчас укутывается в свои золотые волосы, набрасывает рыбачью сеть, чтобы удержать их, и, сопровождаемая лишь своей собакой, отправляется к королю, которому говорит:

Приказ и поручение твое
Я не осмелилась нарушить,
Ведь ты, о Рагнар, мне сюда
Явиться повелел.
Взгляни: никто не следует за мной,
Не наго моё тело,
Мое сопровождение исправно, —
И все же я пришла совсем одна[363].

Странное желание Рагнара в отношении её прихода относилось, по всей видимости, к одному из забытых Саксоном, но содержащимся в родственной сказке («Девушка-дикарка» — Allerleirauh) эпизодов: он должен был проверить её проницательность и остроумие, так как он пообещал Торе, что женится лишь на той деве, которой подойдёт её сорочка и которая будет так же умна и прекрасна, как она сама, на что намекается в фарерской «Песни о Рагнаре». Рагнар велел принести украшенную сорочку Торы, но Крака (буквально — «Ворона») возразила, сказав, что сначала ему следовало бы совершить своё плавание. И если по возвращении

[363] Völsunga- und Ragnars-Saga, übersetzt durch F. von der Hagen und A. Edzardi. — Stuttgart, 1880. — S. 250.

он ещё будет испытывать те же чувства, пусть вновь пошлёт за ней. Касательно же предложенного облачения она сказала:

Не могу я взять сорочку,
Щедро серебром расшитую:
Подобает она Торе,
Мне же — грубая одежда.
Потому зовусь я Кракой,
В рубище чернее угля;
Пробираясь через валуны,
Коз пасу я на песке.

Рагнар вернулся, сыграл с ней свадьбу, но не исполнил её желание не прикасаться к ней в течение трёх дней, хотя она и предупрежала его, что это может иметь плохие последствия. И действительно, старший сын, которого она ему подарила, хотя и был красив, но, подобно сыну несдержанного Гефеста — Эрихтонию[364], вообще не имел ног. И, как последний изобрёл повозку, чтобы на ней ездить, так и Ивара — сына Рагнара — на щите несли к месту битвы, где он убил чудо-корову царя Гюстейна (Gystein) Сибилью, которая своим рёвом приводила врагов в замешательство, сопоставимую с чудо-коровой почти с таким же именем из индийской Рамаяны — Сабалой, чье мычание призывало целые армии[365]. Супруга родила Рагнару много детей. Среди них был и сын, благодаря которому она смогла доказать сомневающемуся Рагнару, что она является дочерью Сигурда — победителя дракона, ибо она сказала, что этот сын должен иметь змею в глазу, после чего он был омыт водой и назван Сигурдом Змееглазым.

«Сага о Сирит» была записана Саксоном примерно в конце XII столетия, «Сага о Рагнаре» и «Песнь о Рагнаре» — в XIII столетии, на основании более старых песен, и оба сказания ещё бытуют среди сотен сказок и песен, которые лишь в нашем столетии записаны фольклористами в Швеции, Дании, Германии, Болгарии, Сербии и других странах и должны рассматриваться как наиболее распространённые сказания из всех, какие только известны нам. Они содержат наиважнейшие ключи для понимания солярных сказаний, и мы должны остановиться на них более подробно. Наиболее интересна песня о «Королевской пастушке», опубликованная в 1695 г. в сборнике датских ратных песен (Kämpe-Viser). Она, похоже, содержит ещё более древние мотивы, нежели «Сага о Рагнаре», так как здесь Регнфред (Рагнар) действительно посылается, чтобы разыскать похищенную дочь Сигурда. Песня начинается так:

---

[364] У младенца Эрихтония, согласно некоторым античным легендам, нижняя половина тела была змеиная. — *Примеч. ред.*

[365] Ramayana I. 54—56; в публикации итальянского индолога Анджело де Губернатиса (1840—1913), цитированное выше издание. S. 56.

По всей стране и за её пределы несётся весть:
Король Сигурд утратил дочь, что у него тайком похищена была.
Сигурд, король, покрывший в горе голову свою,
Вступил в высокий зал, представ пред рыцарями, пред отважными мужами.
Был брошен жребий на столе, и долго он катился,
Пока не выпал королевичу Регнфреду: ему за девой ехать.
Всю зиму он её искал, пять лет её искал он:
Но девы не нашёл нигде за это время.
Вот скачет королевич на коне в лесу зелёном,
Перед рассветом — ему навстречу мальчик малый.
«О, выслушай, мой юный друг, что молвлю я:
Прекраснейшую из всех дев, что ве́домы тебе, мне показать ты должен».
«Так слушайте ж, о славный путник, не прелагая в гнев отвагу Вашу:
Прекраснейшая из всех дев, которых знаю я, коз Табора пасет.
Её одежда — козьи шкуры, колпак на ней из серой шерсти,
А волосы ее, что на груди лежат, сверкают, будто нити золотые».

Регнфред находит её, но вынужден применить силу, чтобы она признала, что она — Сванелильд, дочь Сигурда, а не Крагелильд, как её звал старик, бежавший вслед за ними: именно его коз она вынуждена была пасти[366]. Здесь ясно видно, что имена героев — почти без изменений: вместо Краки выступает Крагелильд, вместо Рагнара — Регнфред, который получает её себе в невесты благодаря трудным поискам, как и Отар — свою неприступную Сирит, когда та пасла коз. Лишь Аслауг превратилась в Шванхильд: таково имя дочери Сигурда и Брюнхильд. Во второй Песни, среди датских ратных песен, есть еще одна, где излагается то же сказание[367], а одна из весьма запутанных песен Фарерских островов описывает свадьбу Шванхильд, «сестры Сигурда», с «сияющим подобно солнцу» героем Исмалом, который перед тем убил змия[368]. Фридлеф также побеждает дракона, чтобы завоевать Фрогерд, причём он, подобно Альфу в первом упомянутом варианте «Саги о Сирит», надевает на себя окровавленную шкуру животного[369].

Среди немецких сказок, собранных братьями Гримм, наиболее близка к нашему сюжету сказка № 89, «Гусятница» (т.е. «Пастушка гусей», Die Gänsemagd), повествующая о гонимой принцессе, которая могла пожаловаться на свои несчастья лишь своему говорящему коню, пока она впоследствии не была узнана по её золотистым

---

366 W. Grimm. *Altdänische Heldenlieder.* — Heidelberg, 1811. — S. 35.

367 *Ibidem.* — S. 498.

368 August Raßmann. *Die Deutsche Heldensage und ihre Heimat.* — Bd. I. — Hannover, 1857. — S. 326—329.

369 *Altnordischer Sagenschatz.* — Leipzig, 1870. — S. 199.

волосам. Сюжет, когда Аслауг приходит к Рагнару, окутанная рыболовной сетью, повторяется в гессенской сказке об «Умной дочери крестьянина» (№ 94); наконец, сюда же относится и сказка «Liebste Roland» («Милый Роланд», № 56), а целый ряд сказок о Гризельде (Grieseldis) содержат тот же эпизод, который мы рассматривали выше: когда Отар намеревается взять в жёны другую женщину, чтобы испытать любовь Сирит, и когда Рагнар грозится отвергнуть Аслауг, так как она скрыла своё происхождение от Сигурда. Сюда относится и сказание о Берте, обручённой супруге Пипина, которая «вытесняется» её служанкой и теперь вынуждена сидеть на мельнице, прядя пряжу, занимаясь ткачеством. Позднее мы ещё вернёмся к этой группе сказок. Однако особенно удивительно воплощение сюжета «Саги о Сирит» в славянских песнях и сказках, среди которых — впервые введенная в научный оборот Г.С. Раковским[370] в 1859 году болгарская песня о женитьбе Солнечного принца на прекрасной Грозданке, в высшей степени важная для понимания данного круга мифов. Посему я привожу её лишь с незначительными сокращениями и изменениями, по немецкому переводу Грегора Крека[371], с примечанием, что в славянском оригинале вместо Солнечного принца — просто Слунче (солнце по-болгарски), а имя девушки звучит как Грозданка.

Славка родила себе дочурку,
Девочку весёлую, красивую и хрупкую;
Торжествуя, стала Славка думать,
Как же дитятко любимое назвать ей?
Нарекла она ее Грозданкой, «Грозной», —
Чтобы имя уважение внушало[372].

---

[370] Георги Стойков Раковский (1821—1867) — революционер, борец за независимость Болгарии, писатель, поэт, этнограф. В южнославянском фольклорном наследии он усматривал древнейшие истоки — пеласгийские, фракийские, иллирийские. — *Примеч. ред.*

[371] Грегор Крек (Gregor Krek, 1840—1905) — австрийский филолог-славист, словенец по национальности, профессор славянской филологии университета в Граце, член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук (исследовал, в частности, «Слово о полку Игореве»). Широкую известность ему принесло написанное на немецком языке «Введение в историю славянской литературы» (Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, Graz, 1874 и 1887). По второму изданию (1887 г.) этой фундаментальной работы Краузе и воспроизводит нижеследующую болгарскую песню: «Слънчова женитба съ хубава Грозданка» (S. 848—851). — *Примеч. ред.*

[372] Грегор Крек, исследуя ономастику этой песни, отмечает (указ. соч. С. 534), что южнославянское имя Грозда, Гроздана, Грозданка, Гроздиянка, «несомненно, происходит от древнеславянского grozdъ, *гроздь, виноградная кисть*», связывая символику этого образа с древним индоевропейским культом богинь земли. Однако в самом болгарском тексте песни, записанной Г.С. Раковским, эти две строчки читаются так: «Нарекла го е Грозданка, \ Да му грозно име то» («Нарекла его, — т.е. дитя, — Грозданкой, \ Дала ему это имя грозное»).

Стала она статной и прекрасной девой,
Только никогда, ни разу в жизни,
Не видала Солнечного бога.
Вот однажды милая Грозданка,
Выйдя в сад зеленый ранним утром,
Там узрела Солнечного принца!
И три дня, три ночи он трепещет,
Содрогается, сияя беспрестанно;
Он домой уже не в силах возвратиться.
Мать его тем временем всё варит,
Пить и есть готовит дорогому сыну,
Усладить его, когда домой вернется;
Ожидает Солнечного принца,
Где же задержался он, понять не может.
Наконец, вернулся принц в свою обитель,
К матери, столь долго его ждавшей;
Лишь вошел он, она сына вопрошает:
«Ах, сыночек матери своей, мой милый принц,
Где же ты так долго задержался?
Трапеза твоя совсем остыла
Из коровы яловой и девять караваев хлеба».
Матери принц Солнца отвечает:
«Если б знала ты, о, мать моя любимая,
Что за деву там, внизу, узнал я, —
На земле зеленой и прекрасной!
Коль не обрету возлюбленную деву,
Не желаю больше озарять я мир сей.
Так пойди ж, о мать моя, прошу я,
К Богу Самому пойди, не медля,
Вопроси Его о том же самом:
Мог бы обрести я эту деву?
Мог бы вознести ее к себе живою,
Чтобы обручиться с ней навечно?»
И пошла тотчас же мать, и вопросила:
«О, возлюбленный Господь, Владыка всех живущих,
Видишь: мой принц Солнца сетует, стенает,

Г. Крек пишет, что лингвистически такая этимология ненадежна, это скорее переосмысление по созвучию слов, присущее народным этимологиям; тем не менее, поскольку такое осмысление характерно для южнославянского фольклора, он принимает его и в немецком переводе именует героиню die Fürchterliche, «Грозная». — *Примеч. ред.*

Ибо на земле узрел он деву.
Может ли быть так, о Вышний Боже,
Чтобы мог он взять ее к себе живою?»
Милостиво ей Господь ответил:
«Да, о матерь Солнечного принца!
Может быть так — ибо всё возможно для Меня.
Ниспущу я колыбель златую,
Ниспущу во двор Грозданки юной,
В день святого славного Георгия;
Пусть сама она уляжется в ту колыбельку,
Укачает себя в ней мягко и удобно.
Тотчас колыбель мы эту ввысь поднимем,
Вместе с девою волшебно-дивной».
Как поведал Бог, так и сбылось всё.
В самый день святого славного Георгия
Ниспустилась с неба колыбель златая,
Низошла во двор Грозданки юной.
Стар и млад тотчас туда сбежались,
Чтобы весело ее там убаюкать.
Наконец, пришла сама Грозданка,
С матушкой, чтобы ее там укачала.
Стоило лишь ей уютно там усесться, —
Мгла туманная на землю опустилась,
Чтобы ввысь увлечь златую колыбельку.
Но лишь только стала подниматься колыбелька,
Ах, как зарыдала мать Грозданки!
Ах, как она плакала и в скорби восклицала:
«Милое дитя родимой матери, любимая Грозданка!
Как сама я девять лет тебя кормила,
Девять полных лет[373] и ты храни молчанье,
Ни единого словечка смертного не молви!..»[374]
И она и вправду замолчала, ни единого не обронив словечка
Целых девять лет ни деверю, и ни свекрови,

---

[373] В славянском оригинале песни речь идет о девяти месяцах («месеци»); тем не менее, Грегор Крек вносит здесь исправление на «девять лет» (neun Jahre), исходя из индоевропейских мифов о Богине Земли, девять лет питавшей свою дочь (указ. соч. С. 856). — *Примеч. ред.*

[374] Здесь Краузе опустил четыре строчки, фактически представляющие собой характерный песенный повтор того, о чем говорится далее: что следует хранить молчание с деверем, свекровью и женихом. — *Примеч. ред.*

Ни ее возлюбленному Солнечному принцу.
Тот от горя уж готов был сгинуть,
От безмолвия своей Грозданки милой.
Наконец, он присмотрел себе другую,
Ведь не мог он на немой жениться!
И Грозданку он на свадьбе просит стать подружкой.
А когда готовились они к той новой свадьбе,
И должна была она фатой покрыть невесту,
И свечу притом держать, светло горящую,
Вспыхнула в ее руках фата от той свечи.
Возмутилась тут невеста, забранилась:
«Эй, Грозданка! Что же ты, подружка?
Иль ослепла ты, совсем слепою стала,
Что фату мне пламенем кромсаешь?»
И тогда Грозданка, улыбаясь,
Тотчас так ответила невесте:
«Я фату твою не поджигала!
И я вовсе не нема, немой не рождена я,
Да и не слепа, не стала я совсем слепою, —
Просто матушка моя мне повелела:
Как она меня кормила девять лет,
Так и я бы целых девять лет молчала
И ни деверю, и ни свекрови,
Ни возлюбленному своему не молвила б словечка.
Но сегодня истекли те девять лет,
И впервые я могу заговорить».
А принц Солнца, только лишь узнал об этом,
Вместе с Солнечною Матерью почтенной,
Отослали новую невесту к ней домой,
А Грозданка в тот же самый день
Сочеталась браком с принцем Солнца.

В этом изложении миф о Сирит обязан своей сохранностью тому, что он оказался связан с христианскими представлениями и праздниками и сохранялся под их покровом. Для лучшего понимания сюжета в данном случае желательно пояснить некоторые его особенности в отношении образа святого Георгия. Греки Нового времени, как свидетельствует Теодор Бент (Theodore Bent) [375], в день святого Георгия празднуют необычный праздник — в честь невесты Солнца, которая якобы в сей день возносится на небо, и зажигают в ее честь на вершине

[375] La Nature, Revue des Sciences (Paris 11. Mai 1889) — P. 382.

горы праздничный костер. Однако основной забавой на этом празднике во всех славянских землях является качание на качелях. Георг Розен рассказывает о Болгарии: «В маленьких городках весной ежедневно можно увидеть толпы молодых женщин и девушек, которые верёвками тащат ворота, чтобы закрепить их между деревьями, сделав таким образом качели. Во время больших весенних праздников, Пасхи и дня святого Георгия, то место, где находятся качели, становится настоящим праздничным собранием, или *сбором*»[376]. В славянских странах бассейна Балтийского моря, у литовцев, пруссов, латышей и эстов[377] его называли праздником (Лиго); забавы на качелях продолжались с Пасхи до Иванова дня. По-видимому, это изначальный арийский обычай, ибо уже древние римляне связывали свое празднование весны на горе в древнем латинском городе Альба-Лонга (гора Mons Albanus) с всеобщим праздником качелей, а Швенк[378] соотносит, возможно, не без основания, «бога качелей» (Лиго) северных славян с малоизвестным божеством качания на качелях у древних греков (Дионис Люкнитес, *Dionysos Lyknites*). У южных славян день святого Георгия стал не только очень большим праздником, подобно Пасхе, но и главным днём качания на качелях. В опубликованных в 1860 году Стефаном И. Верковичем[379] болгаро-македонских народных песнях фигурирует женщина, которой угрожает «Фея пустоши»:

---

[376] Georg Rosen. *Bulgarische Volksdichtungen, ins Deutsche übertragen.* — Leipzig, 1879. — S. 45.

[377] Эсты, обитавшие в Средние века на территории Эстонии, многими учеными считаются народом, говорившим на одном из балтских языков (современный эстонский принадлежит к числу языков финно-угорских). Не исключено, что в культуре средневековых эстов сочетались элементы и финно-угорские, и балтские, и отчасти — германские и славянские. — *Примеч. ред.*

[378] Konrad Schwenk. *Mythologie der Slaven.* — Frankfurt a. Main, 1853. — S. 98—101.

[379] Стефан Ильич Веркович (1821—1893) — уроженец Боснии, патриот славянского Возрождения и собиратель южнославянского фольклора, в котором он искал подтверждение распространенным в то время (с эпохи романтизма) идеям о прямом происхождении индоевропейских народов (в том числе славян) из Центральной Азии или из Индии. В замкнутых горных анклавах проживания болгар-помаков (по вероисповеданию преимущественно мусульман) он записал настолько необычные и архаичные мифологические песни (отчасти им переосмысленные в духе указанных идей), что они вызвали острую полемику и неприятие со стороны многих славистов (хотя ряд западных и славянских лингвистов не сомневался в их безусловной подлинности и древности, не соглашаясь лишь с отдельными романтическими истолкованиями С. Верковича). Под названием «Веда Словена» эти песни (их еще называли «Родопскими песнями») были изданы двумя малотиражными томами (Белград, 1874; Санкт Петербург, 1881); в последние годы на русском языке неоднократно публиковалось их поэтическое переложение А.И. Асовым («Славянские Веды»). Сборник «Народне песме Македонски Бугара» вышел в Белграде в 1860 г. Краузе пользуется немецким переводом этих песен востоковедом и лингвистом Георгом Розеном (1820—1891). — *Примеч. ред.*

О чародейка, пустоши фея,
Отпусти меня до Пасхи,
Я приду на Святого Георгия,
В тени на качелях[380].

Так, совершенно естественно, родился сюжет вознесения на небо невесты Солнца качанием на качелях в день святого Георгия. Взаимосвязь со святым Георгием вовсе не случайна, ведь это не кто иной, нежели принятый христианской церковью в своё лоно победитель дракона, освобождающий Солнечную Деву из когтей её похитителя. Здесь миф явно предстает в новом обличье, поскольку на небо поднимается не Солнечная богиня, а невеста Солнечного бога. Однако у древних славян, как и у германцев, Солнце мыслилось как Дева[381], и её жениха и освободителя скорее следует усматривать в славянском аналоге германского бога-громовника Донара — в Перкунасе[382]. Это подтверждается и поведением матери нареченного практически во всех формах мифа о Сирит. Уже Ян Ласицкий в своем исследовании о богах самогитов (литовцев) из древней матери бога-громовника (Perkuna tete) — от нее, по-видимому, происходит и образ «бабушки диавола», — делает воспитательницу Солнца, которая вечером, по его возвращении в солнечную обитель, освежает его в ванне, смывая пыль долгого странствия, а на следующее утро, вновь омыв его, выпускает в новый путь уже сияющим[383]. В данном случае очевидна трансформация образов.

В записанном братьями Миладиновыми в Македонии и опубликованном в 1861 г. в Аграме собрании болгарских народных песен, в одной из песен христианского города Струга невесту Солнца зовут Яна. Ее тайком присмотрела матерь Солнца для своего сына, ибо Яна не вняла предостережению своей крёстной матери не вы-

---

[380] G. Rosen. *Bulgarische Volksdichtungen, ins Deutsche übertragen.* — Leipzig, 1879. — S. 45.

[381] G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 833.

[382] Точнее было бы говорить о боге Перуне, а не о литовском Пяркунасе. Однако многими религиоведами XIX в. древнее наследие близкородственных балтских и славянских народов воспринималось как единая традиция. — *Примеч. ред.*

[383] «Percuna tete mater est fulminis atque tonitrui, quae solem fessum ac pulverolentum balneo excipit, deinde lotum et nitidum postera die emittit» («Перкуна тете — это матерь молнии и громов, которая Солнце, усталое и запыленное, принимает в ванну, а потом, на следующий день, отпускает омытым и блистающим» (De diis Samogitarum, 47). Ян Ласицкий (Jan Łasicki, 1534 — после 1599) — польский историк и богослов. Исследовал, в частности, религиозные верования литовцев (самогиты — это жители Жямайтии, где сохранились исключительно древние, в ряде случаев праиндоевропейские традиции). Написанная на латинском языке небольшая, но очень важная работа Ласицкого «De Diis Samogitarum...» («О богах самогитов...») была впервые опубликована в Базеле в 1615 г. Краузе цитирует отрывок из нее по 2-му изданию книги Якоба Гримма (Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie.* — Göttingen, 1844. — S. 157). — *Примеч. ред.*

ходить днём без головного платка, а ночью — без свечи. Создаётся впечатление, что матерь Солнца следует рассматривать как «полуденную деву», поражающей в полдень солнечным ударом всех, кто выходит с непокрытой головой. В песне не рассказывается, как родившаяся на Пасху и крещённая в день святого Георгия Яна попала во дворец Солнца; далее же события развиваются схожим образом: Яна, связанная обетом, в течение трёх лет остаётся безмолвной.

Говорила Солнцу его матерь:
«Выслушай меня, о сын мой, светло Солнце!
Яна-то прекрасная немою стала!
Отказаться нужно нам от Яны,
Фею Утренней звезды тебе взять в жены,
Фею Утренней звезды, на речи скорую».
Солнце, сын её, послушал свою матерь,
Чтоб ему на Фее Утренней звезды жениться,
Чтобы именно ее взять в жёны.
Яна же прекрасная не удалилась,
Хоть немой и глупой, в доме остается,
Хоть немой и глупой, но пасет гусяток,
Водит их на пруд и уток кормит,
Фее ж Утренней звезды иное достается:
Ей досталось хлебы выпекать для дома.
Яна светит ей, лучину держит;
Белая лучина догорела,
Обожгла смолою пальцы Яне,
И оплавилось колечко золотое.
Фея Утренней звезды тогда сказала Яне:
«Ты куда ж глядишь, слепая соня?
Хоть немая ты, однако не слепая!
Почему же обожгла ты свои пальцы?»[384]

В этот миг истёк срок обета молчания, и Яна даёт ответ. Отныне, как и в «Саге о Сирит», Фея Утренней звезды изгоняется, а Яна возводится в ранг настоящей супруги Солнца. Похоже, этот сюжет испытал влияние славянско-литовского сказания, когда бог Луны, вместо того чтобы сохранять преданность Солнечной Деве (Saule)[385], уходит к деве Утренней звезды, за что и расчленяется Перкунасом

---

[384] G. Rosen. *Bulgarische Volksdichtungen, ins Deutsche übertragen.* — Leipzig, 1879. — S. 97—99.

[385] В литовской и латышской мифологии Saule — имя солнечного божества, которое является не богом, а богиней (сходные представления засвидетельствованы и у славян: русский

на четыре части («Tuiskoland». S. 424). Выпас невестой скота и держание горящей лучины во время выпечки хлеба напоминают «Сагу о Рагнаре». Крек[386] перечисляет еще несколько подобных песен, которые опубликовали О. Дозон (1875), Марин Дринов (1876) и Л. Гейтлер (1878)[387]. Обозначим их как: B, C и D, чтобы вкратце пояснить разницу между ними. Так, в варианте B невеста Солнца вновь называется Грозданкой, в варианте C — Марией, а в D — Адиленкой. Адиленка также предупреждается о том, что должна скрывать свой облик от матери Солнца, в то время как Мария передаётся Солнцу своей мачехой, чтобы вознестись с земли к Солнцу. Во всех трёх вариантах девушка не разговаривает в течение девяти лет, как и в уже рассмотренной нами песне, а в варианте C вторую невесту также зовут Утренней звездой (Dena Denika). Однако, если во всех прочих случаях вторая невеста вытесняется первой, как только та начинает говорить, то Мария и Адиленка по их просьбе превращаются в ласточек. Песню же, приведённую С. Верковичем в книге «Веда Словена» (1874, шестая песня в этом издании), повествующую о браке Солнечного бога с девушкой Вылканой (Wylkana)[388] и содержащую свыше тысячи

фольклорный образ «Солнышко-матушка» и т.п.). Одновременно слово Saule в балтских языках обозначает солнце как небесное светило (ср. нем. die Sonne — женского рода). Поэтому более адекватным будет употребление в переводе с указанных языков на русский не нейтрального «Солнце», а выражения «Солнечная Дева» (у Краузе — Sonnenfrau). — *Примеч. ред.*

386 G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 847—848.

387 Огюст Дозон (*Auguste Dozon,* 1822—1891) — французский историк и лингвист, переводчик с южнославянских языков и с албанского, один из тех авторитетных специалистов, которые высоко оценили собрание С. Верковича «Веда Словена» (см. прим. 351). Песня о женитьбе Солнца опубликована в кн.: *Български народни пъсни.* Chansons Populaires Bulgares Inédites. — Paris, 1875. — P. 17—20 (оригинал), 168—173 (перевод). Марин Стоянов Дринов (Марин Степанович Дринов, 1838—1906) — болгарский филолог-славист, работавший в основном в России, член-корреспондент Санкт-Петербургской академии наук, один из основателей независимого Болгарского государства. Лавослав (Леопольд) Гейтлер (1847—1885) — чешский лингвист, профессор славянской филологии, изучавший (в том числе в длительных экспедиционных поездках) языки балканского региона, в частности архаичные болгарские диалекты Македонии, в сопоставлении не только со славянскими, но и с балтскими языками. Суммируя свои богатые знания живых южнославянских наречий, Гейтлер также пришел к выводу о подлинности собрания «Веда Словена» и в указанной здесь Эрнстом Краузе книге (L. Geitler. *Poetické tradice Thráků i Bulharů.* — Praha, 1878. — S. 51—55) воспроизвел из этого собрания песню на сюжет женитьбы Солнца (где невесту зовут Адиленка). Следует подчеркнуть, что и в этой части своего исследования Краузе выступает единомышленником наиболее смелых в своих выводах славистов, чьи научные заслуги доныне еще не оценены в полной мере и отодвинуты на задний план гиперкритичными позитивистами, во многом определявшими настрой общемировой академической гуманитарной науки XX в. — *Примеч. ред.*

388 Немецкий перевод в кн.: G. Rosen. *Bulgarische Volksdichtungen, ins Deutsche übertragen.* — Leipzig, 1879. — S. 61—96.

стихов, Крек считает апокрифом. В этой песне, однако, имя девушки, выкраденной на звёздных качелях для короля Браила, желающего, чтобы она стала его женой, звучит как Вылкана, и это напоминает об имени Велханоса из критского сказания, выступающего там похитителем девы[389]. Здесь отсутствует мотив молчания, а супруга Солнца вновь спускается на звёздных качелях, чтобы, подобно античной Латоне, после долгих круговращений родить сына Солнца.

В одной из словенско-хорватских сказок, сообщённых Вальявцем[390] в 1867 г., мать Солнца советует своему сыну, который отсутствовал полтора дня, созерцая красавицу, сбросить на землю золотую верёвку, чтобы поднять её на небо. Но когда она возносится наверх и оказывается безмолвной, разочарованная мать Солнца отправляет Насту (т.е. немую) к тётушке Море[391] под предлогом того, чтобы она отнесла ей сито, в действительности же, чтобы та её разорвала. К счастью, Наста повстречала мышку, которая советует ей взять с собой к ведьме гребень и косу волос и, если та пустится в погоню, бросить их на землю. Вернувшись в дом Солнца, она заметила там другую девушку, поющую песни, и поняла, что ей тоже нужно запеть. Солнечный принц обрадовался, что Наста может говорить, но, поскольку она отклоняла его ласки, он в гневе бросил ей: «С этой минуты ты больше не Наста, а Ласта», — и она превратилась в ласточку («ластавица»). Эта хорватская сказка соответствует обозначенным выше вариантам C и D болгарских песен и подобной им песне, записанной близ города Сплит в Далмации и изданной Гр. Караманом в 1885 г.[392]

Побег с препонами повторяется во многих сходных сказках, например в «Милом Роланде» (сборник братьев Гримм, № 56), в итальянской сказке о голубе («Пентамероне» II. 7), в венгерской — о «стеклянном топоре» и т.д., и везде речь идёт об одном и том же исходном сказании. Поэтому становится ясным, почему ведьма накладывает чары вслед убегающей девушке, чтобы она позабыла своего похитителя. Точно так же происходит и в «Милом Роланде» (выше уже говорилось о принадлежности этого сюжета к данной группе), однако, намереваясь вступить в брак с другой, он вновь возвращается к первой невесте, лишь заслышав её голос. Проклятие старухи было бы хорошим объяснением для данного самобытного ряда сказаний, — пожалуй, лучшим, нежели даёт Крек,

---

389 Критское божество по имени Велхан (Велханос, Γελχάνος) известно нам недостаточно хорошо; его сопоставляют и с Зевсом, и с римским Вулканом, и с этрусским божеством по имени Велхан. — *Примеч. ред.*

390 Матия Вальявец-Крачманов (Matija Kračmanov Valjavec, 1831—1897) — словенский лингвист, собиратель словенского и хорватского фольклора, поэт, профессор Загребского университета. — *Примеч. ред.*

391 Видимо, известный персонаж славянской мифологии, связанный со смертью (варианты имени: Мара, Морена, Мурена). — *Примеч. ред.*

392 G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 852.

когда он сопоставляет девятилетнее молчание невесты Солнца с девятью днями, в течение которых Герда была вынуждена ожидать добивающегося её Фрейра[393]. Здесь в основе скорее лежит древнейший цикл сказаний, который сразу же узнаётся, если миф о Сирит сравнить со сказаниями о Медее и Ариадне, и он вновь обнаруживается в одном из рассказов Прокопия Кесарийского[394], где нордический принц Радигер сначала отвергает невесту из Англии, влюбившуюся в него, а затем женится на ней, а также в польском сказании о том, как Ритигир добивался Вандалы[395].

---

393 G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 858.

394 «Война с готами», IV. 20.

395 Польская легенда повествует о королеве Ванде, которая воевала с германцами. Согласно некоторым преданиям, Ванда бросилась в Вислу в благодарность богам за дарованную ими победу над германцами, и Висла получила второе название — Вандал. Другие предания повествуют о том, что Ванда сделала это, не желая принять домогательства германского князя Ритигира (Rytygier). — *Примеч. ред.*

Глава 16. ОТВЕРЖЕНИЕ И ИСПЫТАНИЕ НЕВЕСТЫ СОЛНЦА (ГРИЗЕЛЬДЫ)

В сказаниях о Медее и Ариадне мы сталкиваемся с образом царской дочери, встающей вопреки воле своего отца на защиту приближающегося из дали морей солнечного героя, чтобы тот одолел дракона либо какое-то чудовище, о котором, однако, в обоих случаях не говорится, что сам он был тираном либо стражем невесты Солнца. Светлый, исполненный сияния характер образа как Медеи, так и Ариадны никогда не вызывал сомнения; Ээя признавалась страной Солнца[396], а уже в самом имени Ариадна либо Аридела заключено понятие сияния или лучезарности. Гигин[397] и прочие древние мифографы также рассказывали, что будто бы Ариадна шла впереди Тесея после того, как он одолел Минотавра, освещая ему путь своей сверкающей короной и указывая выход из тёмных ходов лабиринта. Дальнейшее развитие этого сюжета, а также повествование о том, как Медея посредством расчленения мёртвого тела её брата смогла сдержать своего отца, указывает на принадлежность родственному циклу нордического сказания о Сирит. В одной из индийских сказок Сомадевы[398] есть эпизод, где людоед Ракшаса стережёт свою дочь от домогающегося её смертного. С помощью девушки, которая благосклонно настроена к жениху (подобно Медее по отношению к Ясону), он справляется с поставленными перед ним сложными задачами и убегает вместе с ней. Отец же

---

[396] Ээя — остров, где, согласно гомеровскому эпосу, побывал Одиссей. Географическая локализация острова вызывает обоснованные споры; в мифологическом же отношении — это остров, расположенный там, где восходит Солнце. — *Примеч. ред.*

[397] Гигин (Hyginus, ок. 64 г. до н.э. — 17 г. н.э.) — римский писатель-мифограф. — *Примеч. ред.*

[398] Сомадева — кашмирский поэт XI в., создатель знаменитого санскритского сказочного эпоса «Океан сказаний», исключительно богатого в содержательном и жанровом отношениях. — *Примеч. ред.*

её начинает преследование, однако останавливается под воздействием волшебных ухищрений дочери[399].

Более отчётливо о связи этих древнегреческих сказаний с мифом о Сирит говорит оставление, забвение невест Солнца солнечными героями. Ясон оставляет Медею, «благодаря которой он всё получил и которая пожертвовала для него всем», чтобы жениться на дочери царя Креона, Тесей без всяких оснований покидает на острове Наксос Ариадну, которой он был полностью обязан своим выходом из лабиринта. Точно так же поступает Зигфрид с Брюнхильд: он забывает её, более не вспоминая своей клятвы, женится на другой, да и, вообще, завоёвывает её для другого. Но Брюнхильд мстит, да и Медея тоже не страшится идти на крайние меры. Она убивает собственных детей и посылает новой невесте диадему, которая воспламеняется, как только та надевает её. Грозданка также возжигает фату новой невесты Солнца, короче говоря, взаимосвязь сказаний о Сирит и Медее налицо.

В вышеупомянутой довольно занимательной «Саге о Херрауде и Боси», имеющей много общего с поэтическими произведениями о Гюоне и Обероне[400], обнаруживается слияние воедино сказания об аргонавтах и сказания о Тесее. Как Ясон отправляется, чтобы найти свою смерть в поисках золотого руна в Колхиде, так и Херрауд отправляется в Бьярмию (Пермь), чтобы добыть из храма финского бога Юмалы расписанное золотом яйцо грифа, которое тот высиживает; замысел же сего сюжета точно такой же, как и в сказании о Ясоне, — герой должен найти свою смерть во время приключения. При этом все ужасы, известные из сказаний о Ясоне и Тесее, объединяются, чтобы уничтожить его. Наряду с грифом появляется ещё и ужасный бык, и, чтобы обмануть его, к нему, как и в сказании о Тесее и в индийских преданиях о Рибху, подсылается искусственная корова, одетая в шкуру настоящей коровы. Героям удаётся убить грифа и быка, заполучить золотое яйцо и одновременно освободить Хлейд, которая явно была жрицей грифов; они берут её с собой. Другие пытались принудить её выйти замуж за Сиггейра, но дружинники Херрауда похищают её в футляре из-под арфы (как и в случае с Аслауг). Херрауд, несмотря на все препятствия, вступает с ней в брак, после чего она рождает ему Тору, которую освобождает из объятий дракона Рагнар-Лодброк[401].

Вариант мифа, когда победитель дракона и освободитель Солнечной Девы не женится на ней, можно понять лишь с точки зрения исторического развития сюжета. Пока Солнечная Дева сохраняла в глазах древних ариев своё изначальное место в мифологической канве, она не должна была состоять в браке. Её освободитель, бог Солнца или грозы, избавляет её из рук демонического пленителя, держащего её в зим-

---

399 См.: Georg Gerland. *Altgriechische Märchen in der Odyssee.* — Magdeburg, 1869. — S. 37. Добавим к этому, что «Океан сказаний» Сомадевы издан в русском академическом переводе издательством «Наука», в трех томах, в 1960-е — 1970-е гг. — *Примеч. ред.*

400 Оберон, Гюон (Гуон) Бордосский (Huon de Bordeaux) — персонажи старофранцузского эпоса XIII в. — *Примеч. ред.*

401 *Altnordischer Sagenschatz.* — Leipzig, 1870. — S. 444—474.

них оковах, с намерением заполучить её для себя, — похищает её. Однако последний заполучает её не навсегда, равно как и её освободитель, ибо её судьба в том, чтобы попеременно принадлежать то зимнему, то летнему богу, — подобно Персефоне, либо кельтской богине, из-за которых зимний и летний боги ежегодно ведут борьбу 1 мая («Tuiskoland». S. 119). Бог весны, освобождающий богиню в конце зимы, осенью уступает ее зимнему дракону. Исходя из смысла сказания о Зигфриде, Хаген, убивающий героя, является зимним богом, а «Песнь о Беовульфе», наиболее раннее германское сказание о битве с драконом, позволяет своему герою убить весной зимнего дракона, обитающего в воде и вызывающего наводнения, чтобы осенью самому погибнуть в битве с драконом. Уже М. Хаупт и прочие узнали в сём Беовульфе персонаж, замещающий бога Тора, миф о котором перекочевал с континента вместе с англосаксами в Англию, пустив там прочные корни. Здесь уже речь не идёт об освобождённой деве, потому что Беовульф, за которым, вероятно, скрывается ютландский или готский Беава и который соответствует скандинавскому Боусу-Вали[402], в героическом сказании лишь в самом общем плане может замещать борющегося с зимними великанами Тора. В Англии он оставил довольно заметное «наследие» в народных сказаниях, превратившись там в рыцаря сэра Бевиса, по чьим стопам проследовал английский святой Георг: в этом варианте вновь возникает образ вырванной из лап дракона девы.

Лето и зима, борющиеся между собой за овладение миром и Солнцем, являются лишь временными правителями, сменяющими друг друга в борьбе за господство и вновь возрождающимися в положенное время силами. Борьба за главенство над миром и за обладание лучезарной девой беспрестанно возобновляется, всякий раз разрешаясь на время лишь 1 мая (как о том говорится в кельтском сказании). Очередной победитель не может окончательно завладеть девой, но должен передать её руку своему последователю: Зигфрид — королю Гунтеру, Тесей — Дионисию, Ясон — Эгею. Однако в известной мере, коль скоро и победитель дракона Аполлон, т.е. изначально борющийся Солнечный бог, сам попав на службу к Солнечной богине, берёт управление колесницей Солнца в свои руки, хотя в античных произведениях искусства это управление ещё довольно часто вверялось женским рукам («Tuiskoland». S. 407), то и наш миф должен по идее закончиться тем, что герой либо сам женится на деве, как то повествуется в славянских и новогреческих мифах, либо же должен добиваться её руки иначе, делая вид, будто изначально он преднамеренно добивался её для другого (здесь нелишне добавить — одного из кровных братьев). Последний исход ближе изначальному воззрению. Таким образом, мы можем увидеть, как Зигфрид добровольно уступает Брюнхильд королю Гунтеру; Карна — индийский Зигфрид — также добивается девы для правителя; Ахилл передаёт в руки Агамемнона Брисеиду, хотя в данном случае сам мотив значительно изменён и завуалирован. Но данное сказание претерпело ещё более значительные изменения по мере развития мотива братьев Диоскуров. Здесь

---

[402] Вали — сын бога Одина, именовавшийся также (по Саксону Грамматику) Боус (Bous). — *Примеч. ред.*

зима и лето выступают как два брата, борющиеся за деву, бессмысленно прилагающие все усилия, чтобы завоевать красавицу, которую затем сильнейший оставляет более слабому («Tuiskoland». S. 425, 481). Так, Тесей вместе с Пирифоем похищают Елену, которая является не кем иным, как Солнечной богиней, удерживаемой Тесеем; Херрауд и Боси вместе похищают Хлейд и т.д. При этом далее может статься так, что более слабый брат не справляется с девой героя и вынужден обратиться за помощью к более сильному, — сюжет, повторяющийся как в немецкой «Песни о Нибелунгах», так и в персидской «Шахнаме» («Tuiskoland». S. 495).

В конце концов выкристаллизовывается миролюбивый конец: речь уже идет лишь о временном пренебрежении по отношению к деве, объясняющемся болезнью забывчивости, вызванной колдовством (в «Сказании о Зигфриде»), либо насланным на освобождаемую деву проклятием (как в сказке о Роланде и родственных текстах), либо обетом (в южнославянских песнях), либо, наконец, своенравием, непреодолимой стыдливостью девы и ее робостью перед мужчинами (в сказаниях о Сирит и Альфхильд). В большинстве более ранних форм (в болгарских песнях и в сказании о Сирит) эти недоразумения разрешаются ещё при жизни персонажей, в то время как Брюнхильд и Зигфрид воссоединяются лишь на одре погребального костра. В иных случаях (у Саксона Грамматика уже в сказании о Сирит) имеет место отчуждение, переходящее в проверку, испытание: с этого начинается новелла о Гризельде. Златовласая дева, пасущая гусей, возлюбленная Роланда, изгоняется; Рагнар говорит, что он не желает делить трон с пастушкой.

Одна из русских сказок, записанных Афанасьевым (V. 29), идёт ещё дальше. Царь женился на прекрасной пастушке и взял с неё обещание, что она никогда не возропщет. При рождении первого сына он сказал ей, что ребёнок должен быть убит, чтобы никто не подумал, будто наследие трона перейдёт к сыну пастушки. При рождении второго ребёнка, на сей раз дочери, он говорит то же самое. Бедная женщина покорилась, ни разу не возроптав. Однако дети на самом деле растились вполне достойно. Затем царь подвергает супругу последнему, наиболее жестокому испытанию. Он отсылает её в пастушечьей одежде домой, якобы желая взять в жёны другую. Затем она получает распоряжение явиться и прислуживать за столом новой молодой невесте. Царь вопрошает её, прекрасна ли его новая невеста? Она устояла и пред этим последним испытанием, ответив с нечеловеческим усилием: «Коли она поистине прекрасна для тебя, — то для меня и подавно». Этого было уже достаточно: царь вновь призвал её на место жены и поведал, что мнимая новая невеста — её дочь, а её спутник — её сын[403].

Так Ариадна, Медея, Фрейя, Брюнхильд и Сирит предваряют образ Гризельды, воплощающий идеалы христианской покорности и славянского смирения, которые были непонятны Медее и Брюнхильд и в своем крайнем проявлении вызывают неприятное ощущение.

---

[403] A. Gubernatis. *Tiere in der indogermanischen Mythologie*. — Leipzig, 1874. — S. 165; Reinhold Köhler. *Die Griseldis-Novelle als Volksmärchen* // Archiv für Litteraturgeschichte. — Bd. I. — Leipzig, 1870. — S. 409.

Глава 17. «Король, который хочет дочь взять в жены»

В ходе нашего исследования мы пришли к выводу, что наиболее древний образ похищенной, помещённой в охраняемую цитадель, либо охраняемой драконом девы, — это Солнечная Богиня. В таком случае зададимся вопросом: кого же считать её похитителем и стражем? На первый взгляд это должна быть персонификация зимы, заставляющей Солнце в наших широтах большую часть дней проводить в преисподней; в еще более высоких широтах оно вынуждено оставаться запертым в гроте зимы на протяжении долгих месяцев. Естественно, данное представление нельзя назвать неправильным, но найти истинную взаимосвязь не так просто, как казалось бы. Один из довольно импозантных разделов моей книги «Туисколанд» посвящен доказательству того, что древние арии, в отличие от прочих «классических» народов, почитавших Солнце как мужское божество, а Луну как богиню, имели несколько иные представления («Tuiskoland». S. 405—418). Эти воззрения, странным образом недооцениваемые либо отрицаемые профессиональными мифологами, создают основу для понимания древнейших сказаний всех ариев, а сравнительная мифология никогда не придёт к приемлемым результатам, если не учтет эти аспекты и исчисления.

У древних германцев, славян и индийцев еще очевиден женский пол изначального солнечного божества (Сурья, Сюр, Сулис, Сауил, Сауле), а в литовских сказках и народных песнях и по сей день Месяц и Дева-Солнце продолжают жить как небесная пара, — так же, как они встречаются в Эдде в лице Мани и Соль[404]. Эти замечания — лишь скромная попытка духовного исследования наших древнегерман-

---

[404] В древнеисландском (древнесеверном, древненордическом) языке слово Máni (Луна, Месяц) — мужского рода, Sól (Солнце) — женского. В поэтическом лексиконе исландских скальдов Солнце именовалось Sunna — также слово женского рода. Отметим

ских первоисточников, хотя г-н Могк (Mogk)[405] и объясняет сие распространенное на полмира древнейшее воззрение как новое истолкование поэзии Эдды. И если Эрнест Зике[406] вновь сомневается в древности этих представлений, чтобы, следуя принятому стереотипу, превратить солнечных богинь (Фрейю, Идунн, Елену, Медею и т.д.) в богинь лунных, то он вынужден будет проигнорировать различные места в Ригведе, в которых Сурья выступает супругой бога Луны — Сомы или Чандры[407].

Я уже указывал на то свидетельство, которое предоставляют в пользу данного решения вопроса древнейшие германские изображения Распятия. В евангельском сообщении о солнечном затмении, произошедшем в момент смерти Христа, уже художники раннего Средневековья нашли повод всякий раз изображать в своих работах Солнце и Луну в качестве свидетелей Распятия. На древнейших изображениях Страстей Христовых в Германии, например в рельефах комплекса Экстернштайн близ Падерборна, либо на художественных изделиях из слоновой кости (пример, XI в., можно увидеть в собрании средневековой скульптуры Берлинского музея), Месяц предстает в виде молодого, либо старого мужчины с длинной бородой, а Солнце — в образе коронованной девы. Календарные рисунки Месяца, представляющие его с плутовским выражением лица, всё ещё продолжают эту традицию. Грегор Крек описывает аналогичные факты применительно к славянской культуре[408]. Я же привёл доводы, из которых следует, что греки и римляне изначально придерживались тех же воззрений, и Афину-Минерву следует рассматривать как их бывшую солнечную богиню.

В нордическом сказании Солнце и Луна являются детьми «пахтающего мир» Мундильфёри[409], т.е. строителя мира, создавшего Вселенную посредством сильнейшего завихрения и, в свете теории мира по Канту и Лапласу, придал всем небесным телам равномерное вращение, распределив его с востока на запад. Подобную же интерпретацию я предлагал и для Индии, а так как у первобытных и нецивилизованных народов пахтание и разжигание огня — действия одного порядка, то данное представление сближается с общераспространенным у нордических народов воззрением, что божественный кузнец, т.е. Бог огня, создал вселенную. Следовательно, Солнечная Богиня — это дочь сего бога-кузнеца, который на германском Севере назывался Мундильфёри, Мимир и Валанд, у римлян — Вулкан или Мамурий, у

и распространенные в русском фольклоре образы «Солнышко-матушка» и «Месяц Месяцович». — *Примеч. ред.*

[405] См. примеч. 5.

[406] Ernest Siecke. *Die Liebesgeschichte des Himmels.* — Strassburg, 1892.

[407] Ригведа отражает более древние представления, нежели современный индуизм, в котором Сурья — бог, а не богиня. — *Примеч. ред.*

[408] G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 833.

[409] Согласно «Старшей Эдде» («Речи Вафтруднира», 23), это мифический великан, отец Солнца и Луны. — *Примеч. ред.*

греков — Паллант[410] или Гефест, а у индийцев носит многие имена, такие, как: Праджапати, Тваштар, Савитри, Валас, Вивасват, Вишвакарман и т.д. Эти древние созидательные огненные и небесные боги, к которым присоединяются греческий Уран и индийский Варуна, были низвергнуты с трона более молодым поколением богов (т.е. при изменении религиозных представлений): им вменялись в вину отказ от божественного напитка, от ниспослания небесной влаги и насилие над Солнечной Девой.

Сие последнее деяние, единственно занимающее нас в данном случае, часто упоминается в религиозных текстах древних индийцев. Созидательный небесный бог Праджапати, Савитар либо Тваштар преследует свою дочь, встречающуюся под различными именами и образами (в виде оленихи и лошади), и порождает с ней род Ашвинов (Диоскуров); либо же он ещё до окончания своих деяний приговорён к смерти разгневанными нарушением нравственной стороны мирового порядка богами и убит Рудрой. Это то же самое сказание, что и о нападении великана Палланта, или Гефеста, на свою дочь Афину-Палладу[411], появляющуюся в тайных учениях Афин в качестве супруги Гефеста и матери Аполлона. Здесь в основе — естественный образ: отец Солнечной Девы, древний бог зноя, виновен в иссушающей жаре в разгар лета; в эти дни он и совершал насилие над Солнечной Девой, и как в Древней Греции, так и в Германии имелся миф, содержащий эпизод выстрела в Солнце. У греков героем тут выступает Геракл, а у нас дикий охотник (der Wilde Jäger)[412]. Благодаря этому выстрелу бог зноя, пытавшийся захватить Солнечную Деву, был обезврежен либо устранён, однако сила Солнца с тех пор надолго поубавилась.

В прочих индийских сказаниях, привязывающихся главным образом к явлению молнии, повествуется о пути дождевой коровы и о чудовище, принявшем облик дракона и окутавшем плотными облаками небесный свет (Солнце и Луну), — очевидно, не что иное, как сюжет об изгнанном кузнеце, хотя персонажи в большинстве случаев носят другие имена: Бали, Вритра (Окутывающий), Ахи, Вишвамитра и т.д. и представляются лишь детьми либо родственниками небесного кузнеца. Против этих демонов активно выступает бог грома, в Индии — Индра, либо его сын Арджуна; они мечут свои молнии в похитителей, скрывшихся в тёмных облаках, вновь освобождая Солнечную Деву, или Луну, также появляющуюся в образе сияющей коровы, из окутывающего её плена. Бесчисленные гимны Вед

---

[410] Имя одного из гигантов или титанов — антагонистов олимпийских божеств. — *Примеч. ред.*

[411] Согласно некоторым античным толкованиям, гигант Паллант был отцом Афины; он попытался ее изнасиловать, но был ею убит в битве олимпийских божеств с гигантами. — *Примеч. ред.*

[412] Adalbert Kuhn. *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch* // Zeitschrift für deutsche Philologie. — Bd. I. — Berlin, 1869. — S. 89—119.

прославляют Индру как победителя и ниспровергателя этих враждебных людям демонов, которые в Индии, исходя из природных условий, главным образом рассматривались как похитители дождевой коровы, в то время как на Севере, также вследствие природных условий, гораздо больше опасений вызывало зимнее похищение Солнечной Девы.

Данные нордические представления ариев по известным причинам были записаны значительно позже, нежели их южные аналоги, и нам следует осторожно раскрывать их смысл, сопоставляя многочисленные сказания, зачастую приобретшие обратное значение. В высшей степени интересна группа широко распространённых сказок наподобие «Девушки-дикарки» братьев Гримм (№ 65): здесь заложенный в основу сюжета природный миф сохранился лучше, чем, например, в «Медведице» из собрания «Пентамероне» либо в «Ослиной шкуре» Перро, и этот миф имеет многочисленные варианты, которые отмечает Райнхольд Кёлер[413].

«Жил-был, — гласит запись братьев Гримм, ведущая своё происхождение из Гессена и Вестфалии, — король, у которого была жена с золотыми волосами, и была она столь прекрасна, что нельзя было сыскать на земле прекраснее её. Так случилось, что она слегла в болезни, а когда почувствовала, что скоро умрёт, она позвала короля и промолвила: "Если после моей смерти ты вновь захочешь жениться, то не бери в жёны ту, которая не будет красивее меня, и у которой не будет таких же золотых волос, как у меня; обещай же мне это". После того, как он ей это пообещал, она закрыла глаза и умерла». А так как ни в своём, ни в других королевствах король не нашел девушки с такими же золотыми волосами, как у первой жены, кроме своей собственной дочери, то ему ничего не оставалось, как добиваться её расположения. Следует обратить внимание, как во всех этих сказках искусно мотивируется безнравственное желание короля привести в дом собственную дочь и как Перро представляет его величайшим королём, когда-либо жившим на земле:

Жил некогда один король,
Самый великий из всех, какие были на земле,
Любезный в мире, страшный на войне,
Сравнимый лишь с самим собою.

Солнечная Дева характеризуется так, как во многих сюжетах типа сказаний о Сирит: у нее были золотые волосы, каких не сыскать во всём мире. В серб-

[413] В своих примечаниях к «Сицилийским сказкам» Лауры Гонценбах (Laura Gonzenbach. *Sizilianische Märchen.* — Leipzig, 1870. Nr. 38) и к «Сербским сказкам» Вука Караджича (Wuk Stephanowitsch Karadschitsch. *Serbische Märchen* // Archiv für slavische Philologie. — Bd. 2. — Berlin, 1877. — S. 622 ff.).

ской сказке (у Караджича)[414], носящей название: «Король, хотевший жениться на своей дочери», и в некоторых других повествованиях вместо золотых волос чело Девы с рождения отмечено золотой звездой, что напоминает о поведанных Пиндаром, Каллимахом, Аполлодором и Гигином сказаниях, где Зевс Астерий преследует звёздную нимфу, Астерию, пока она не бросается в море и не превращается в остров Делос. Эта звёздная дева являлась не кем иным, как древнегреческой Солнечной Богиней Афиной Палладой, подстрекавшей Тесея к убийству Астерия на Крите, согласно же двум последним авторам, она убивает его сама[415], ибо он попытался посягнуть на её девственность. Праздник Малых Панафиней в Афинах, возможно, основан на воспоминании о победе звёздной девы над звёздным отцом. Однако в других сказках данной группы солнечная дочь не проявляет себя столь действенно. У Перро король должен взять второй женой ту, которая прекрасней и умней первой, а в саге о Рагнаре (см. выше) второй жене должна подойти сорочка первой; в «Медведице» из сборника «Пентамероне» она должна быть столь же прекрасной. В соответствующем рассказе (I. 4) Страпаролы[416] после 1550 ночей, проведённых за шитьём, ей должно подойти кольцо умершей.

Во всех случаях король приходит к выводу, что лишь его несравненная дочь, имя которой у Страпаролы — Дораличе (Doralice, *золотая дева*), соответствует всем условиям. Теперь он всерьёз преследует дочь. Чтобы выиграть время, она сначала просит платье, сияющее, подобно солнцу, затем платье, подобное звёздам и луне. Наконец, получив все, она просит шубу из редкого меха либо ослиную шубу, медвежью шкуру, — «вечернее платье», в котором она делается неприметной и сбегает. В большинстве случаев продолжение принимает форму сказки о Золушке, сюжет, поведанный ещё Геродотом. Взаимосвязь тут, пожалуй, в одном из вариантов сюжета: вместо сорочки, которая должна подойти преемнице, или кольца умершей королевы, средством для опознания истинной невесты служат очень маленькие туфельки. Благодаря своей красоте и великолепному одеянию она получает в мужья принца, на чьей кухне она работала Золушкой: повторяется мотив подчинённости (в виде пастушки или кухарки), в которую попадает Солнечная Богиня. Однако освобождение Солнечной принцессы при

---

[414] См. также: Friedrich Krauss. *Sagen und Märchen der Südslaven.* — Bd. 2. — Leipzig, 1884. — S. 339.

[415] Georg Friedrich Creuzer. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen.* — 3 Theil. — Leipzig und Darmstadt, 1842. — S. 469—474. Там же на с. 459 приводятся слова императора Юлиана о том, что Афину следует рассматривать как дочь Солнца-Гелиоса, а не Зевса. (Речь идет о «Гимне Царю-Гелиосу», 149 D, знаменитого императора-теурга Юлиана, где он говорит о том, что Афина от Гелиоса восприняла свою сущность, τὴν οὐσίαν. — *Примеч. ред.*)

[416] Джованни Франческо Страпарола (ок. 1480—1557) — итальянский писатель, автор сборника новелл «Приятные ночи», подчас сказочного характера. — *Примеч. ред.*

этом ограничивается формальным освобождением героини сказки из грязного и тёмного окружения.

Весьма поучительна та форма этой сказки, которую сообщает О. Хенне ам Рин[417]: «В долине драконовых камней горного пастбища, упирающейся в реку Фильсталь, лежит деревня Драконов Камень, а прежде был и замок того же названия. На отдельно стоящей скале, на которой возвышается церковь, находится "Нора мёртвых" (Totenloch), а напротив "Драконья нора" (Drakenloch). В давние времена дракон похитил дочь царя Марокко, лишь только она начала заплетать свои волосы, и держал её здесь пять лет, собираясь женится на ней, но не добился её благосклонности, хотя и подарил ей три великолепных платья, на одном из которых красовалось Солнце, на другом — Луна, а на третьем — звёзды. В то время, заблудившись, забрёл в те места странствующий жонглёр, которому она и поведала свою историю, пообещав свою руку и королевский сан, после чего однажды вечером они бежали из норы в отсутствие дракона. Жонглёр прихватил с собой и три платья. Однако путешествие показалось весёлому спутнику слишком долгим, и он расстался с принцессой, предварительно доставив её домой; избрал себе другой путь и поживал себе весело, пока не растратил попусту все свои деньги, после чего вновь явился в город того же царя. Он зарабатывал на жизнь жонглированием, но вскоре услышал царский указ: тот, кто в течение трёх лун изготовит три платья, на которых должны сиять Солнце, Луна и звёзды, будет щедро вознаграждён. В каждую луну должно было быть готово по платью. Конечно, жонглеру было легко это исполнить, ибо у него уже были готовые платья. Благодаря этому он стал жить припеваючи, а в итоге получил руку царевны и трон».

Видно, как трансформируется здесь повествование типа «правитель, желающий жениться на дочери» (завоевав её сердце тремя великолепными платьями). В данном случае на месте правителя оказывается дракон, из-под власти которого и должна была быть освобождена дочь. Обнаруживается нераздельная связь данных мифов и сказаний о богах. По-видимому, они развивались следующим образом. Изгнанный равными ему богами Небесный Кузнец и устроитель мира возводит себе прочный за́мок, пытаясь заманить в него свою дочь — Солнечную Деву, чтобы насильственно лишить богов и людей её благодатного действия. Он преуспевает в этом; в мире день ото дня становится холоднее, и прежний созидательный бог тепла, состариваясь, превращается в леденящего старца (персонификация либо инициатор зимы), от которого исходит морозное северо-восточное дуновение, на месяцы погружающее всю природу в сон, покуда не объявится новый молодой бог грозы, вновь освобождающий, к Пасхе, лучезарную богиню. Сие и следует считать

---

[417] Отто Хенне ам Рин (Otto Henne am Rhyn, 1828—1914) — швейцарский писатель и историк, исследователь европейской культуры. Краузе отмечает, что этот сюжет воспроизводится по кн.: Otto Henne am Rhyn. *Die deutsche Volkssage*. — Leipzig, 1874. — S. 654. — *Примеч. ред.*

истинным смыслом мифа о Зодчем в Эдде. Такое истолкование весьма доказательно обосновывает и другие, не исследовавшиеся здесь арийские мифы, даже если они сохранились лишь в отголосках.

В древнеиндийском героическом эпосе «Рамаяна» (IV. 43)[418] повествуется, как отверженный небесный бог Варуна, хранитель небесного напитка (амриты)[419], с помощью божественного устроителя Вишвакармана, или Тваштара, возводит отцу Солнечной Девы Сурьи (которая, в сущности, является им самим) огромный замок со ста комнатами, чтобы заключить и удерживать в нём Солнечную Деву. Чтобы застать её врасплох на её пути, сей дворец возводится на горе Аста, окружённой полыхающим пламенем, в том месте, где заходит Солнце, ибо именно там она должна будет вновь возвратиться на землю. Сам же он изображается с петлёй в руке и поэтому зовётся Паши или Пашахаста («метатель петли» либо «устанавливающий силки»). Сюжет этот, возможно, прежде бытовал и в Европе; его можно сопоставить с распространённым, в особенности у народов южной части Тихого океана, представлением о том, что Солнце можно легко поймать на горизонте в петлю и удерживать. Весь круг сказаний основан на этом представлении, которое прослеживается и в басне о Райнеке-Лисе[420]. В «Рамаяне» Варуна все ночи напролёт удерживает Солнце закованным в кандалы. Сюда присоединяется и миф о юноше, превратившемся в коня, в рассмотренных выше норвежских песнях. Однако прекрасная, белоснежная дочь демона (аналог Солнечной Девы) освобождает юношу, явившегося, чтобы освободить ее саму. Охраняемый драконом за́мок Ээта[421], где, согласно стихам Мимнерма[422], лучи «быстрого солнца» лежали пленёнными в золотой палате, пока Ясон с помощью Медеи не вернул их обратно, принадлежит тому же кругу представлений.

Сто комнат в солнечном дворце индийского божественного кузнеца напоминают лабиринты, возведение которых обычно вменяется именно божественному Зодчему и Кузнецу. Критскому лабиринту, возведённому Дедалом, соответственно можно найти подобный, приписываемый Гефесту на острове Лемнос, а на Севере их строителем считался Валанд-Вёлундар. Здесь перед нами — целый ряд представлений, которые можно объяснить с точки зрения здравого смысла лишь при таком под-

---

[418] См.: A. Gubernatis. *Tiere in der indogermanischen Mythologie.* — Leipzig, 1874. — S. 53—55.

[419] Adalbert Kuhn. *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks.* — Gütersloh, 1886. — S. 129.

[420] Предания первобытных народов о ловлении Солнца, с которыми связан и образ качелей невесты Солнца из рассмотренных выше славянских песен, я изложил в своей работе «Allgemeinen Weltanschauung in ihrer historischen Entwicklung» (Stuttgart, 1889). — S. 29—36.

[421] Ээт (Аэт) — в древнегреческих мифах это имя носит царь Колхиды, сын Солнца-Гелиоса. — *Примеч. ред.*

[422] Мимнерм — греческий поэт VII в. до н. э. — *Примеч. ред.*

ходе. Понаблюдаем за Солнцем — как оно, после самых продолжительных дней, с каждым днём описывает на небе всё более сужающуюся дугу, что не может не напомнить петлеобразный путь по лабиринту. Наконец, в самых высоких широтах Севера Солнце полностью скрывается на многие месяцы. Исполин вечерней зари, или Тьюгари (Tjugari)[423], надолго проглатывает его. Красное сияние (вечерняя заря, северное сияние) отмечает место, где оно спит, окутанное колеблющимся пламенем. В песне Эдды о смертельной скачке Брюнхильд её огненный зал именуется «расположенным на Юге», ибо на дальнем Севере в последний раз Солнце видно осенью, а возвращается оно лишь весной. Символически это означает, что весной оно вновь выходит из лабиринта, проделывая тот же спиралеобразный путь, — представление, которое могло возникнуть и обоснованно существовать лишь в высоких широтах. Луна и прочие светила описывают в небе подобные, но не столь заметные траектории, и довольно обоснованным можно считать миф о том, что мироздание уподоблялось лабиринту, выстроенному умелым Зодчим, дабы поймать Солнце, в одиночку наслаждаться его сиянием и погрузить мир в сон. Это кажется мне наилучшим объяснением явно возникшего на Севере мифа, наиболее явно выраженного в сказании о критском лабиринте.

Из этого мифа (по-видимому, искажённого) мы узнаём, что Дедал, во многом соответствующий нашему Виланду, искусный кузнец и строитель, возвёл Миносу лабиринт, в котором был заключен пожирающий людей Минотавр — гибрид с телом человека и головой быка. Согласно сказанию, его убил Тесей, чтобы устранить несправедливое жертвоприношение детей, которое приносили здесь афиняне. Однако в основе данного мифа — более ранние религиозные представления. На острове Крит имел место древний культ Астерия, или Зевса Велхана, почитаемого в образе быка (он, собственно, соответствовал нордическому богу неба и огня). Его дочерью мы и должны считать Ариадну, которая (подобно Медее, помогающей Ясону) помогает Тесею убить чудовище и освободить её из солнечного дворца в виде лабиринта. Минос в качестве отца Ариадны, по-видимому, заместил сего бога огня и неба, держащего дочь в заточении.

Лабиринт критского сказания, который древние авторы единогласно переносят на город Гноссос (Кносс), должен был, впрочем, всегда существовать лишь в сказаниях либо культурных обычаях. Ни один из древних и современных исследователей старины не встречал когда-либо его следов, а Гезихий, создавший в Александрии в конце IV — начале V в. свой «Лексикон»[424], называет лабиринт «местом, имеющим вид улитки» либо спирали (κοχλιοειδὴς τόπος). Позднее приш-

---

[423] «Похититель» (светила). См. в «Старшей Эдде» «Прорицание вёльвы», 40. — *Примеч. ред.*

[424] В настоящее время считается, что александрийский лексикограф Гезихий, автор знаменитых «Глосс», энциклопедического лексикона редких слов, жил в V—VI вв. — *Примеч. ред.*

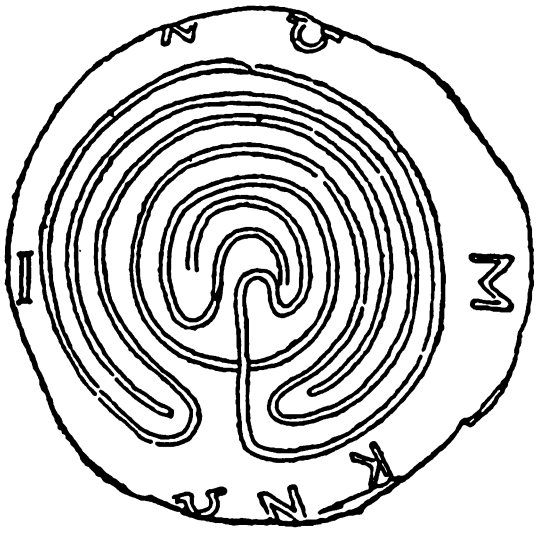


Рис. 22. Серебряная монета из Кносса

ли к тому, чтобы перенести лабиринт Кносса, за отсутствием здесь его следов, в другой критский город, Гортину, где древние пещеры либо каменоломни с запутанными ходами-лабиринтами по крайней мере давали повод для проявлений фантазии. Поэт Клавдиан, живший в конце IV — начале V в., похоже, был первым автором, перенёсшим лабиринт в Гортину. С тех пор вошло в обычай говорить о пещерном лабиринте, подземном сооружении. Так, Исидор описывает помещение, к которому ведут вниз множество ступеней, а в переходах видны произведения искусства, однако человек не в силах долго оставаться там, и его охватывает порыв найти путь наверх, к свету. Созданная не ранее X в. книга «Etymologicum Magnum»[425] повествует: на Крите есть гора с пещерой, имеющей много ниш; вниз, к пещере, ведёт неровный, ухабистый путь, но ещё труднее вновь подняться наверх. Также и поздние путешественники, Белон и Турнефор[426], спутали эти пещеры или каменоломни с лабиринтом сказания, хотя оно недвусмысленно говорит о лабиринте, возведённом Дедалом в Кноссе.

Лучший вариант этого символа дают древние серебряные монеты из Кносса. В точном соответствии со словами Гезихия они представляют какое-то место, покрытое спиралеобразными линиями, либо некую схему (рис. 22), поразительно схожую со скандинавскими *троянскими зáмками*, в особенности с воспроизведённым здесь ещё раз для сравнения *троянским зáмком* из Висбю (рис. 23). Присутствует и столь характерное пересечение каменных оград на входе, — стоит добавить несколько незначительных изгибов, и лабиринт с критской монеты станет точным воспроизведением «троянского зáмка». Также и сравниваемый Дэвисом[427] с Сатурном отец кельтской богини весны Крейрви (Creirwy), борьба за которую развертывалась 1 мая

---

[425] Крупнейший византийский энциклопедический лексикон, составленный около 1150 г. — *Примеч. ред.*

[426] Пьер Белон (1517—1564) — французский натуралист. Жозеф де Турнефор (1656—1708) — французский ботаник. — *Примеч. ред.*

[427] Эдвард Дэвис (Edward Davies, 1756—1831) — валлийский англиканский клирик и писатель, сыгравший большую роль в изучении валлийского языка и письменного наследия кельтов. Вопросы кельтской мифологии, которых здесь касается Краузе, подробно

Рис. 23. Троянский зáмок близ Висбю на о. Готланд

и применительно к образу которой яйцо было священным символом возрождения, похоже, удерживал дочь в лабиринте из семи витков (как на рис. 22), ибо, как отмечает и Моне[428], он носил прозвище «Семидорожный» (Seithwedd). Оно может быть объяснено через символику английских рисунков лабиринта. А Сатурн, пожирающий людей, естественно, становится в один образный ряд с критскими Миносом и Минотавром.

Дальнейшее развитие сказания о лабиринте Дедала мы проследим ниже. Здесь же поговорим о некоторых преданиях, сопутствующих основному сюжету, начиная с предания о Пасифае. Само её греческое имя означает *всесияющая* (pasiphaës) либо *самая явная* (pasiphanes); известно, что она почиталась как богиня оракулов и в материковой части Древней Греции, например в Таламах, месте рождения Диоскуров (близнецов), а также в Спарте, вследствие чего она может рассматриваться как двойник греческой Елены, соответствуя по имени и характеру мифа индийской солнечной богине, рождающей близнецов своему отцу, вселенскому Кузнецу. Рядом с её изображением в Таламах стояло изображение Гелиоса — её отца, который, как известно, был не просто солнечным богом, но могущественным небесным властителем, мечущим молнии, — вселенским Кузнецом, чем и объясняется, что также Зевс-Амон или критский Астерий-Велхан делаются отцами Пасифаи. Из этого ясно, сколь ошибочно мнение Кройцера (Creuzer)[429], Преллера (Preller) и прочих, желающих сделать из Пасифаи, как и из Медеи, богиню Луны. Она, как и последняя, принадлежит к солнечному роду и является сестрой колхидского солнечного царя. Ариадна, одним словом, — лишь её новый вариант.

Тем самым отлично согласуются и прочие мифы о Пасифае, вызывавшие головную боль уже у мифологов древности. Морской бык Посейдона, в которого она

рассмотрены Дэвисом в его кн.: *The Mythology and Rites of the British Druids*. — London, 1809. — P. 197, 205 и др. — *Примеч. ред.*

[428] F.J. Mone. *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa*. — Bd. II. — Leipzig und Darmstadt, 1823. — S. 525.

[429] Георг Фридрих Кройцер (1771—1858) — немецкий филолог и археолог. Людвиг Преллер (1809—1861) — немецкий филолог, исследователь классических древностей. — *Примеч. ред.*

должна была влюбиться, — это не кто иной, как принявший облик быка небесный бог, тот самый, который почитался как Зевс-Велхан, либо Астерий на Крите, и который был её отцом. Сказание о том, что Дедал превратил её в корову, одел её в коровью шкуру, указывает на то, что в культе образно представлялось аллегорическое насилие, ибо в Ведах также есть сказание о корове, сделанной богами-кузнецами (Рибху) и одетой в коровью шкуру, а из «Саги о Боси и Херрауде» нам известно о брошенной в храме грифа деве Хлейд, освобождённой побратимами, причем там описано также, как бык набрасывается на чучело телки. Этот архаичный эпизод — не что иное, как отзвук мифа о слиянии принявшего облик быка небесного бога с его дочерью, принявшей облик коровы. Также и русского героя Добрыню Никитича его возлюбленная превращает в быка и, подобно Пасифае, следовавшей за её морским быком, следует за ним, — отголосок того же мифа[430]. Адальберт Кун относил снятие коровьей кожи и одеяние в новые одежды изобилующей молоком коровы, созданной Рибху, к Луне, которая сначала тускнела, а затем вновь одевалась в сияющее облачение[431], и данное толкование не должно отрицаться, как относящееся к более раннему времени, так как в германских и индийских мифах Луна появляется как опорожняемая чаша мёда, или напитка Сомы («Tuiskoland». S. 267), и Зевс в облике быка преследует Корову-Луну (Ио, или Европу) и высаживается с ней на Крите. Однако выявляются поздние вариации древнего сказания, в котором Пасифаю, как и Ариадну, следует истолковывать как пойманную в зимний лабиринт Солнечную Деву. Также не исключено, что в Греции тенденция, получившая импульс в семитических странах, превращает арийскую Солнечную Деву в лунную богиню, подхватив сию идею, ибо с помощью неё можно было завуалировать «неэтичное» опасение, что Небесный Отец преследует и содержит взаперти собственную дочь.

Данное смягчение архаичного сюжета, побуждаемое развитием культуры, осуществляется в целом ряде иных форм сказания, когда отец запирает дочь в недоступной башне под предлогом того, что ей нельзя выходить замуж, а ему самому было видение, что внук сместит его с трона либо вообще убьёт. Здесь это приобретает смысл мифа о годичном круге, когда солнечный герой, освобождающий деву, убивает старика, будь то в образе человека или дракона. Одна из первейших записей данного сюжета — история Акрисия, царя, правившего в городе Ларисса: ему Дельфийский оракул предсказал, что его дочь родит сына, который его убьёт; царь заточил её в медный терем, в который Зевс проник в виде золотого дождя. Акрисий услышал голос новорождённого мальчика, понял, что все меры предосторожности бессмысленны, и заключил мать и ребёнка (Данаю и Персея) в ящик, предав его морским волнам, однако ящик прибило к острову Серифос, а впоследствии Персей все же исполнил

---

[430] B. Stern. *Fürst Wladimirs Tafelrunde*. — Berlin, 1892. — S. 47.

[431] Adalbert Kuhn. *Die Sprachvergleichung und die Urgeschichte der indogermanischen Völker* // Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — Bd. IV. — Berlin, 1855. — S. 113.

пророчество[432]. В сказании о Персее убийство дракона, охранявшего деву Андромеду, сюжетно обособлено от убийства старика. Но изначально они понимались как одно и то же лицо, и следует сравнить помощь, предоставленную Афиной-Палладой (она сама — божественная дева) и победителю дракона Персею, и освободителю Ариадны и победителю Минотавра — Тесею с той помощью, которую заточенная дева оказывает при одолении стерегущего её чудовища в русских сказках, в исландском сказании об Эгее и в сказании о Медее. Ибо сама Афина-Паллада была девой, освобождаемой из рук её отца (Палланта, или Гефеста) (см. выше), в Беотии ей был посвящён всебеотийский праздник Афины-Итонии, празднуемый в Коронее, в память об освобождении богини из преисподней, и в честь Афины — праздник кузнецов (chalkaia), в память о том, как она была спасена из кузницы её пылкого отца, вселенского Кузнеца — Гефеста, равно, как и праздник Панафинеи.

Очень точная параллель данному сказанию, только с более древними мотивами, есть в ирландском сказании о Балоре, которое упоминается уже в «Книге завоеваний»[433] около 1150 г. Мы изложим этот сюжет в соответствии с живой устной традицией, которую в 1851 г. О'Донован зафиксировал в Ирландии[434]. Балор подобен индийскому Вале[435], либо немецкому Валанду, будучи божественным строителем и Небесным Кузнецом, возводившим во времена войн богов крепости и валы. В Ирландии он и по сей день наводит страх на малых детей. У него был один глаз на челе, а другой на затылке, как у низвергнутого бога неба и огня литовских сказаний — Аукстиса; эти глаза сравнивают с солнцем и луной. Глаз на челе имеется также у индийского Варуны и Шивы, а также на древнейших изображениях Зевса, в Трое и Лариссе (*Павсаний*. Описание Эллады. II. 24). Культ этого древнейшего небесного бога мы находим и в повествовании об Акрисии, сказание о котором выявляет заметное сходство со сказанием о Балоре; наряду с подземной темницей Данаи в городе Ларисса была и «могила Ариадны» (*Павсаний*. Описание Эллады. II. 23). Глаз на затылке Балор всегда держал закрытым и открывал его лишь тогда, когда хотел убить кого-нибудь вырывающейся из него молнией, поэтому в Ирландии «дурной глаз» ещё называют «Оком Балора».

---

[432] Участвуя в состязаниях по метанию диска, Персей случайно попал в своего деда, находившегося среди зрителей. — *Примеч. ред.*

[433] «Lebar Gabála Erenn», «Книга завоеваний Ирландии» — средневековый ирландский текст, повествующий о древнейших народах, заселявших Ирландию. — *Примеч. ред.*

[434] Джон О'Донован (ирл. Seán Ó Donnabháin, 1806—1861) — ирландский историк, издавший сборник материалов (с пространными и исключительно богатыми комментариями) по средневековой истории Ирландии: *Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters*. — Dublin, 1848—1851 (2-е издание — 1856 г.). Краузе излагает материал по стр. 18—21 первого тома, отсылая читателя также к кн.: Arbois de Jubainville. *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*. — Paris, 1884. — P. 208—218. — *Примеч. ред.*

[435] Вала — в индийской мифологии антагонист громовержца, скрывающий благодатную влагу («дождевых коров»). — *Примеч. ред.*

Этому Балору, жившему на острове Тори, древнем Тор-Иннис (Остров башни) первоначального сказания, один из друидов (как и Дельфийский оракул — Акрисию) предсказал, что его убьёт собственный внук. Поэтому он заключил свою единственную дочь Этну в неприступную, уходящую в облака башню, возведённую на вершине скалы, на берегу; эта скала и ныне называется Tôr môr — *Древняя башня*. Он приставил к дочери двенадцать стражниц. Повзрослев и став девой невиданной красы, она, глядя из своей башни на проплывающие мимо челны, дивилась, что на них были люди, совершенно отличные от окружающих её женщин, ибо ей наговорили, что в мире живут лишь люди, похожие на этих женщин. Так она и жила долгое время, не испытывая искушений. Её отец владел всеми сокровищами мира, и не было у него только одного: изобилующей молоком голубой коровы, принадлежащей трём братьям, владевшим на противоположном ирландском берегу кузницей. Балор выкрал эту корову из кузницы и перенес её на свой остров в одну из гаваней, таща её за хвост. Эта гавань и сейчас называется Port na Glaise, *Гавань синевы*.

Здесь просматривается столь часто трактуемое в Ведах сказание о дождевой корове, которую Вала прячет в своей крепости. В Европе есть аналоги этим мотивам — в похищении Гераклом коров Гериона и убиении огнедышащего Кака (Cacus)[436], вплоть до мельчайших подробностей (кража коров задом наперёд). В «Рамаяне» Вишвамитра выкрадывает у Васишты чудо-корову Сибилу[437], о чем мы говорили выше, рассматривая «Сагу о Рагнаре». Сюда примыкает и образ приносимого в жертву Посейдону критского быка, которого запирает Минос, в чем Адальберт Кун (в книге: «Сказания, обычаи и сказки Вестфалии» — *Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen.* — Leipzig, 1859) находит подобие с германским сказанием о Виланде, также заключенном в лабиринте[438].

В дальнейшем повествовании о Балоре Мак Кинеели, один из трёх братьев, посвящённый в пророчество друида, желая отомстить за кражу бесценной коровы, с помощью одной феи пробирается в башню Этны, где он, одетый, как якобы выкранная, но спасённая феей девушка, находит дружеский приём и, завоевав доверие принцессы, готовит гибель завистливому отцу. Чтобы пара оставалась в покое, фея погрузила в глубокий сон всех двенадцать надзирательниц его дочери. А когда они, проснувшись, увидели, что фея и юноша бесследно исчезли, они успокоили свою

---

[436] Как — персонаж римской мифологии, сын Вулкана. Когда Геракл пригнал в Италию коров Гериона, Как решил похитить некоторых из них; он тащил их к себе в пещеру за хвост, задом наперед. — *Примеч. ред.*

[437] Вишвамитра — один из ведийских мудрецов, не имевший сан брахмана и пытавшийся стяжать его аскетическими упражнениями, настолько могущественными, что мир содрогнулся (тогда боги удовлетворили его желание). Он также пытался похитить у святого Васишты чудесную корову, исполняющую желания. — *Примеч. ред.*

[438] В Исландии выложенный из камней лабиринт называли *домом Вёлунда*. — *Примеч. ред.*

совесть, объяснив всё лишь сновидением. Но по истечении надлежащего срока Этна родила тройню, которую дед, узнав об этом, велел тотчас утопить. Лишь по счастливой случайности одному из детей удалось спастись: он, незаметно для того, кто его нес, выкатился из тряпки в неглубоком месте, название которого по сей день напоминает об этом.

Там его увидела фея и отнесла к отцу, который передал его на воспитание кузнецу Гавиде, своему брату, поэтому мальчик познал и кузнечное дело. Между тем Балор с помощью сведущего в колдовстве друида узнал имя похитителя его дочери и решил отомстить ему. Однажды он напал на него с отрядом воинов и, притащив его за волосы к белому камню, отсёк ему голову. На сем «Камне Неели», давшем своё имя двум окрестным деревушкам с церквями, остались следы крови, и в 1794 г. один антиквар, считавший его одним из достовернейших и достойнейших уважения памятников ирландской истории, укрепил его каменной опорой шестнадцати футов высотой. Балор же, не подозревая, что один из его внуков избежал утопления, взял к себе на службу кузнеца Гавиду, — брата Мак Кинеели. Сын Кинеели, племянник и ученик Гавиды, прознав обо всём, поклялся убить деда. Когда тот однажды в отсутствие Гавиды вошёл в кузницу, внуку кровь бросилась в голову. Он схватил раскалённый прут и вонзил в закрытый магический глаз деда, к которому он приблизился сзади; тот упал замертво.

Это живое устное предание свидетельствует, какой на удивление стойкой может быть память народа, коль он с такой точностью хранит имена и события подобных сказаний, уже более не испытывая к ним какого-либо религиозного чувства. Ибо в написанной еще в 1150 г. «Книге завоеваний Ирландии» небесный бог и бог-строитель именуется Балар (сейчас Балор), его дочь — Этниу (сейчас Этна), его внук, который там убивает его в битве, прокалывая стрелой его «злой глаз», зовётся Луг и среди врагов своего деда известен как столяр, кузнец, бронзолитейщик, врач и певец, — как универсальный гений, подобно Дедалу при царе Миносе. Это один из кельтских богов, или героев, во многом соответствующий германскому Зигфриду и Виттиху, греческому Тесею, Персею и Беллерофонту (которого уже Арбуа де Жюбенвиль[439] истолковывал как убийцу Балара). О сходстве Балара с королём Валерином, который в «Ланцелете» держит взаперти в зáмке королеву Гиневру, уже говорилось выше. Вероятно, внука, как и его деда, следует считать строителем городов, ибо многие галльские, кельтские города, как, например, Лион, Лаон и Лейден, в древности носили названия Лугдунум, т.е. «город (или зáмок) Луга», либо «вершина Луга». Ему также приписывали учреждение во всех кельтских странах народного праздника, начинающегося с весёлых игр и посвящённого его приёмной матери Тальтиу, он был подобен Тесею, убившему своего дядю Палланта, и, по всей видимости, должен был учредить

[439] Arbois de Jubainville. *Le Cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique.* — Paris, 1884. — P. 205.

такой же ежегодный праздник с гимнастическими состязаниями, как и Тесей — в честь матушки Гекалы[440].

Кельтское изложение сказания ближе к древнейшей форме, нежели какое-либо иное в Европе, так как оно выявляет мотивы, распространившиеся во всех арийских странах. К нему примыкает немецкая сказка «О двух братьях» (Сборник братьев Гримм, № 60), в которой, если остановиться на гессенских вариантах, приводимых в третьем, дополнительном, томе комментариев[441], объединёно большинство элементов кельтского сказания о Луге, немецкого — о Зигфриде и греческого — о Персее и даже сказание о Пелее и Ахилле. Ибо и здесь мы узнаём о короле, запирающем свою дочь в неприступной башне, чтобы она не родила сына сильнее его самого. Принцесса пьёт из родника на башне, или ловит вместе со своей служанкой струю воды, отчего рождаются два ребёнка, которых называют Водяной Петер и Водяной Пауль, и, точно так же, как и Луга, Зигфрида, Персея, либо индийского Карну, их помещают в сундучок и пускают плыть по воде. Позднее один из них побеждает дракона, держащего в заточении Солнечную Деву (Брюнхильд), освобождает её и хочет на ней жениться, однако находит в её постели абсолютно похожего на него брата-близнеца, которого и убивает, не зная, что тот положил обнажённый меч между собой и девой[442]. Сразу узнаётся сюжет Зигфрида и Гюнтера наряду со сказанием о близнецах, о чём уже шла речь выше (и ещё более детально в «Туисколанде», с. 478—481 и 500—507).

Так немецкие сказки образуют промежуточное звено между кельтским сказанием о Луге и греческим сказанием о Персее, где разграничены приключения с башней и борьба с драконом. В «Саге о Зигфриде» мотив заточения отцом его дочери Брюнхильд утрачен, однако в датской песне, рассмотренной выше, именно отец помещает дочь в Стеклянную гору, а в фарерской песне её отец Будли (вместо Одина) разжигает вокруг её палаты пламя. Выше я развил доводы, согласно которым считаю стража и воспитателя Брюнхильд Хеймира драконом сказания, охраняющего свою дочь, и лишь сейчас с удовлетворением вижу, что Ригер и Вильгельм Мюллер[443] пришли к тому же заключению. «Хеймир, — говорит последний, — это не только ревнивый страж, но и супруг Брюнхильд, которую он

---

[440] Гекала — старушка, которая гостеприимно приняла Тесея, отправившегося против буйного быка критского царя Миноса. Тесей учредил в ее честь праздник Гекалесии. — *Примеч. ред.*

[441] *Kinder- und Hausmärchen.* — Anmerkungsband (Bd. 3). — 2. Auflage. — Berlin, 1822. — S. 105—110.

[442] В средневековой символике рыцарской эпохи это было равнозначно клятве в том, что между мужчиной и женщиной не было плотских отношений. — *Примеч. ред.*

[443] Max Rieger. *Die Nibelungensage* // Germania: Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde. — Bd. III. — Stuttgart, 1858. — S. 193; Wilhelm Müller. *Mythologie der deutschen Heldensage.* — Heilbronn, 1886. — S. 87—88. Макс Ригер (1828—1909), Вильгельм Мюллер (1812—1890) — известные немецкие филологи-германисты. — *Примеч. ред.*

потеряет из-за её помолвки с Зигфридом. Выступая в таком свете, он находится в наиболее близкой связи с драконом. Собственно, он является лишь человеческой фигурой, представляющей чудовище». Кроме того, этого отца, желающего жениться на своей дочери, Мюллер сравнивает с язычником Махорелом в «Ортните»[444] и королём Аароном легенды о святом Освальде. Однако намного ближе родство с кельтским мифом о Балоре, откуда мы узнаём, почему Зигфрид устраивается учеником к кузнецу: в кельтском сказании именно сын кузнеца убивает своего деда. Древний Небесный Кузнец имеет сына или внука, свергающего его с трона, как свергаются Уран и Кронос; в греко-римском тайном учении Аполлон, победитель дракона, выступает сыном Небесного Кузнеца (Гефеста) и Солнечной Девы (Афины-Паллады).

И Брюнхильд, собственно, должна бы по логике сюжета быть матерью Зигфрида, поэтому немецкая сказка и не даёт ему вновь вернуться в башню, из которой он вышел, а он, подобно Персею, освобождает помолодевшую Брюнхильд из-под власти дракона где-то в другом месте, поскольку миф годичного круга требует ежегодного появления отца, дочери и освободителя. Позднее на месте Зигфрида выступает Рагнар и женится на дочери Брюнхильд и Зигфрида, внося путаницу отчасти сознательную, отчасти основанную на недоразумении. Многие из этих мотивов четче определены в русских сказках, как, например, отношение к матери в сказке о Золотой горе, где герой освобождает томящуюся в заточении на Стеклянной горе мать[445]. Немецкая сказка о Золотой горе (Сборник братьев Гримм, № 92) также родственна ей и к тому же содержит некоторые мотивы из Вед; впрочем, здесь мы не будем рассматривать их подробно. Весьма близка к кельтскому сказанию о Луге русская сказка о царевиче Маландрахе[446], попадающем в башню без дверей; он успешно обучился искусству летать, после чего, влетев в окно, он посетил спящую царевну, от которой лишь позднее узнал, что отец по совету мудрецов заточил её туда, чтобы она не родила ему сына, который станет его несчастьем[447]. Сюда же относится и «Песнь о Хугдитрихе»[448], в сюжете которой, как и в русской сказке, тёмные моменты в отношении отца позабыты и всплывают лишь тогда, когда принц, переодевшись девушкой, прокрадывается к его дочери. Здесь на это указывается и во вступлении, согласно переводу Симрока:

---

[444] Ортнит, правитель Ломбардии, герой-драконоборец из средневекового нижненемецкого сказания, добывает дочь языческого короля Махорела. — *Примеч. ред.*

[445] *Russische Volksmärchen in den Urschriften gesammelt und ins Deutsche übersetzt von Anton Dietrich* / Mit einem Vorwort von J. Grimm. — Leipzig, 1831. — S. 51—60.

[446] Маландрах Ибрагимович, герой поздних лубочных русских сказок. — *Примеч. ред.*

[447] *Russische Volksmärchen in den Urschriften gesammelt und ins Deutsche übersetzt von Anton Dietrich* / Mit einem Vorwort von J. Grimm. — Leipzig, 1831. — S. 144—157.

[448] Хугдитрих Константинопольский — один из героев немецких эпических сказаний, отец Вольфдитриха. — *Примеч. ред.*

На башне, в заточении — дева достойная:
Всех женихов отверг её отец, от них отрекшись
Вплоть до скончанья дней своих, отмеренных ему в сей жизни;
И не было такого короля, которому бы он отдал её.

В этом сказании незаконнорожденный ребёнок принцессы выбрасывается и воспитывается волчицей до тех пор, пока не попадает к деду, и тот, не зная, что это его внук, велит заботиться о нем. Это и есть родственный Зигфриду победитель дракона Вольфдитрих. Однако в заключение его отец Хугдитрих, в свое время проникший в башню переодетым в девушку, приводит жену и ребёнка. Позднее состоится весёлая свадьба, и мы не узнаем того, что сын сохранил жизнь деда. Подобное, рассказанное Саксоном Грамматиком (и продолжающее доныне жить в датских народных песнях) предание о Хагбарте и Сигне, где герой, также переодевшись девушкой, прокрадывается к принцессе, кончается трагически, хотя и в совершенно ином смысле, поскольку непрошеный гость был повешен отцом на виселице. Однако здесь финал, согласно которому Сигне вспыхивает в зáмке в тот самый миг, когда её любимый взошёл на виселицу, обнаруживает сходство со сказанием о Зигфриде и Брюнхильд. Тем не менее основная сюжетная линия нечетка. Довольно поздний, но весьма важный отголосок сказания о башне содержит зафиксированное А. Куном[449] в устной традиции в деревне Лихтерфельде близ Эберсвальде бранденбургское сказание о «Зáмке без лестницы», о котором мы говорили в начале книги:

«В деревне Лихтерфельде есть древний зáмок, возведение которого приписывают итальянскому строителю, также построившему крепость Шпандау; в благодарность он получил от курфюрста местность, где и стоит сейчас Лихтерфельде. После того, как он закончил строительство своего зáмка, который, однако, вообще не имел ни дверей, ни лестницы, он отослал туда свою дочь, которая была очень красива собой; в пути её сопровождал господин по имени фон Шпарр. В те времена вся эта область была покрыта густым, непроходимым лесом и лишь небольшой участок вокруг зáмка был выкорчеван. И когда юная дева вступила со своим сопровождающим на сие место, она в радости воскликнула: «Lichtes Feld!» (Светлое поле! — *Примеч. пер.*) Когда же г-н фон Шпарр отчитался о путешествии, а также поведал об этом восклицании, отец сказал: «С сей минуты пусть зáмок называется Лихтерфельде!» И название так и закрепилось с тех пор. Господину же фон Шпарру вверенная под его защиту дева настолько понравилась, что он отважился просить старика отдать её ему в жёны, но тот искал всяческие уловки для отказа и, наконец, сказал, что если он найдёт вход в зáмок, она будет принадлежать ему. Шпарр удовольствовался этим. Однажды случилось так, что старый итальянец, столь ревностно охранявший свою дочь, поехал в Нойштадт (Эберсвальде), где

[449] A. Kuhn. *Märkische Sagen und Märchen.* — Berlin, 1843. — S. 176 ff.

отмечался большой праздник, на который пришёл и фон Шпарр, живший в зáмке в Трампе. Едва заметив старика, он тотчас отправился в Лихтерфельде. Молодая девушка, обитавшая на верхнем этаже зáмка, как раз сидела у окна. Она сразу заметила его и спустила большую корзину, в которой обычно поднимала отца. Вот так фон Шпарр и справился с условием, которое ему поставил старый господин, и вскоре женился на девушке. Когда же у них родился первый ребёнок, он выложил в зáмке одну ступеньку, да и вообще обустроил его так, чтобы он больше напоминал обычный дом».

В «Северогерманских сказаниях, сказках и обычаях» Куна и Швартца[450] есть схожее, хотя и с другими персонажами сказание о зáмке Лихтерфельде, где авторы не сочли нужным прояснить эти различия. Здесь речь идёт не о возлюбленном, а о владельце зáмка и оберегермейстере Шпарре из Шпандова (Spandow) и юном графе по имени Шемия (Schemia), владельце местности, узнавшем, что Шпарр держит свою дочь в заточении в башне без лестницы в весьма жестоких условиях, после чего и пробирается к ней тайком. Это продолжалось довольно часто в отсутствие отца. Но однажды, неожиданно вернувшись домой, отец, взобравшись наверх, вскричал, как водяной или людоед Огре в родственной сказке о Солнце: «Чую, чую плоть человеческую!» Но, взбираясь на верхний этаж башни, он сломал ногу, после чего его дочь и её рыцарь так ухаживали за ним, что он согласился-таки на их брак и пристроил к зáмку столь нужную винтовую лестницу, разместив ее в особой башне.

Генерал Шпарр слыл в округе завзятым магом, который из своего зáмка в Прендене совершал переезды в повозке лошадей по воздуху в зáмок Лихтерфельде; во время одного из полетов он оставил висеть свою плеть на самой верхушке церковной башни в Визентале. Также Кун и Швартц слышали о нём поверие, будто он, вкушая рыбу, сплёвывал рыбьи кости в горшок, наполненный водой, после чего они вновь оживали. После его смерти в той местности тотчас пошёл слух о «дикой охоте», всегда начинавшейся от замка в Прендене. В данном случае я должен вновь отослать читателя к своему «Туисколанду» (с. 138), где поясняется, что в литовском сказании «дикая охота» приписывается низверженному небесному богу с глазом во лбу. Это гигант, родственный кельтскому Балару, к которому во многих сказаниях является Мальчик-с-пальчик, укрываемый супругой либо дочерью этого нордического Полифема. Ибо Тор, являющийся для освобождения невесты Солнца в марте либо апреле и есть Мальчик-с-пальчик, который крепчает лишь летом («Tuiskoland». S. 554, 559). Имя Шпарр (Sparr), возможно, восходит к корню Suare, Svare (славянскому Сварогу), — *небо, свет*, и в данном случае может означать солнечного отца, свергаемого с трона небесным

---

[450] A. Kuhn und W. Schwartz. *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, Pommern, der Mark, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Hannover, Oldenburg und Westfalen.* — Leipzig, 1848. — S. 72—76.

сыном (по-славянски Сварожичем)[451]. Уместно также сравнить упоминавшееся выше, созвучное с именем Шпарр, одно из возможных имен Солнечной Девы: Спаретра (*Sparethra)*[452].

Следовательно, сказание из Лихтерфельде уже в этих именах обнаруживает отголоски солнечного мифа, и это кажется тем более убедительным, что вблизи Эберсвальде, а, возможно, и в Лихтерфельде ранее находились *волшебные круги,* или *троянские за́мки*, на которых справлялись пасхальные праздники либо проводились пасхальные игры, сохранившиеся вплоть до нашего столетия. Естественно, в нынешнем, христианизированном варианте сказания речь идёт лишь об освобождении к Пасхе Солнечной Девы из-под власти Вавилонского дракона, из Вавилонской башни. Древнее по своим истокам местное предание связано в данном случае с новым сооружением, ибо за́мок, о котором идёт речь, существует лишь около двух столетий.

---

[451] О Свароге и Сварожиче см.: G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 383, 395.

[452] В античных источниках это имя носит скифская (сакская) царица-воительница. — *Примеч. ред.*

Глава 18. ПАСХАЛЬНЫЕ ИГРЫ

Христианский праздник Пасхи восходит к древнему языческому празднику весны северных народов и в самых ранних древневерхненемецких письменных памятниках носит имя Остара, от которого апрель получил название Остермонат (букв.: месяц Пасхи. — *Примеч. пер.*), а у Эгинхарда[453] (Eginhard) — ôstarmânoth. Англосаксонский миссионер Беда Достопочтенный написал в VIII в. небольшой трактат De Temporum Ratione («О смысле времени»). В тринадцатой главе он говорит, что апрель, обычно считающийся пасхальным месяцем, назывался у англосаксов Esturmonath, *месяц Эстур*, — в честь богини, носившей имя Эостра, чей праздник приходился именно на этот месяц. Многие немецкие исследователи древностей с радостью использовали сведения об этой богине, которая у нас должна была именоваться Остарой, и приняли её в свой пантеон, объясняя её именем многочисленные названия культовых камней (Ostersteine), гор (Osterberge) и городов (Osterstädte), посвящённых Пасхе, коими столь богата Германия. В то же время другие, например Б. Вайнхольд, усиленно отвергают подобного рода богиню «пасхального» толка. Словом Osten (восток) (древневерхненемецкое ostar, древне-нордическое austr) мы и ныне обозначаем страну света, где восходит солнце, а так как пасхальные костры и игры, являясь исконно народными обычаями праздника Пасхи, выливавшимися в приветствие пасхального Солнца, дожили до наших дней, и так как христианские церкви были определённо ориентированы на восход пасхального Солнца (выше мы об этом уже говорили), то нет никакого разумного основания ставить под сомнение воззрения Якоба Грима, Симрока, Панцера и Вольфа. Последний писал: «Богиня лучистой зари, встающего света во времена нашей древности называлась Остарой. Она также являлась богиней возвращающейся весны, почему время Пасхи для неё было свято. Благодаря этому, она вставала рядом с Донаром, в честь которого возжигались пасхальные огни, причем она сама владела частью этих огней»[454].

---

[453] Эйнхард (лат. Eginhardus, ок. 770—840) — франкский историк эпохи Каролингского возрождения. — *Примеч. ред.*

[454] J.W. Wolf. *Beiträge zur deutschen Mythologie.* — Göttingen und Leipzig, 1852. — S. 177.

Мнение о том, что пасхальные огни, костры на Иванов день и рождественские огни должны были быть посвящены прославлению солнечного праздника наших предков, так чётко сформулировано исследователями мифов, что здесь нет необходимости тратить лишние слова. Мы уже достаточно показали, что древние германцы почитали солнечную богиню и пасхальный огонь был посвящён в первую очередь ей, а уж затем Донару, летнему богу грозы, которого следует рассматривать как её освободителя из-под власти зимы. Он, естественно, имел исключительную долю в праздничных обычаях и жертвах. Рассмотрение выпадающих на время Пасхи праздников, в особенности католических праздников святого Георгия (23 апреля) и святой Вальпургии (1 мая), устраняет последние сомнения в наших предположениях. Характер этих праздников изначально был повсюду одинаков: довольно наглядно разыгрывалась борьба за освобождение Небесной Девы, с радостными упражнениями в молодецкой силе и удали. Однако было бы по меньшей мере излишним при этом будоражить всю вычурность легенд о злых духах и о Мелюзине, как это делает Э.Х. Майер в своих параграфах о «Весеннем мифе» из «Освобождения Белой Девы»[455]. Весенний миф не имеет ничего общего с этими кошмарными повествованиями об освобождении частных лиц, и нет оснований приобщать их к всеобщему празднику весеннего возрождения Солнца и природы. Белые девы и дракон в «Песни о роговом Зигфриде» приурочены ко дню Пасхи, ибо с освобождением Солнечной Девы ночное колдовство теряет силу, а потому в канун Вальпургиева праздника все нечистые призраки проявляются в высочайшей степени, чтобы затем уступить место Солнцу.

До Реформации, рассказывает Менцель[456], ежегодно в ночь под пасхальный понедельник из Бопфингена и Флахберга народ тянулся к горе Ипф, возвышающейся над болотистой, поросшей камышом равниной. Вершина горы обвита каменным валом. Там люди танцевали вокруг огромной пасхальной лепёшки. Судья из земли Оттинген начинал хоровод, а священник возглавлял процессию. В горах Шотландии праздник Белтене (Bealteine, 1 мая) с подобной лепёшкой отмечали ещё в 1769 г. Лепешка разделялась с определёнными ритуалами и оставлялась силам природы[457]. В Бланкенбурге на Пасху две стороны устраивали борьбу за крепостной вал, и та сторона, которая его удержала, с триумфом возглашала: «За́мок принадлежит мне, а не тебе!» Такая же борьба, с подобными словами, повторяется в одной из швабских детских игр. Точно так же боролись жители различных городов на Остернштайне (*Пасхальном камне*) в Гамбахе (Великое герцогство Гессенское[458]); верхняя часть камня, согласно

---

[455] E.H. Meyer. *Germanische Mythologie.* — Berlin, 1891. — S. 282—284.

[456] Wolfgang Menzel. *Das altdeutsche Sonnenlehen* // Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde. — Bd. I. — Stuttgart, 1856. — S. 69.

[457] Walter Scott. *Briefe über Dämonologie und Hexerei.* — I. Theil. — Zwickau, 1833. — S. 130.

[458] С 1918 г. носит название «Земля Гессен». — *Примеч. ред.*

сообщению Диффенбаха (Diffenbach), явно была приспособлена для этих целей. На Пасху, рассказывает Вайганд (Weigand)[459], народ с оживлением шёл на Остернштайн. Бравые парни из Гамбаха и Гриделя боролись за овладение им, пока из-за возымевших место актов насилия и жестокости обычай не был упразднён, примерно 80 лет назад, и сохранялся лишь в детских играх. Таких пасхальных гор много, но на Севере их посещали лишь для того, чтобы встретить пасхальное Солнце или возжечь пасхальный огонь. Борьба между летом и зимой пришла здесь в сильное забытьё.

Ранее всё было иначе, ибо, как отмечает Я. Гримм[460], «средневерхненемецким поэтам выражение mînes herzens osterspil или ostertac («пасхальная игра моего сердца», или «пасхальный день») служило в качестве комплимента для возлюбленной, чтобы тем самым выразить высочайшее упоение ею. «Позднее, — говорит он, — существовали драматические представления, носившие название Остершпиль (Osterspil, букв. «пасхальная игра», или «пасхальное представление». — *Примеч. пер.*); основное место занимала плясовая летняя песня господина Гёли[461]: когда начинали зеленеть луга и долины, выходили Фридебольт и его спутники с длинными мечами, приступая к пасхальной игре, которая, вероятно, была танцем с мечами для двенадцати участников, где выделялся один из танцоров, представляющий лето, изгоняющее из страны зиму:

Fridebolt setze ûf den huot
Wolgefriunt, und gang ez vor,
Bint daz ôstersahs zer linken sîten,
Bis dur Künzen hôchgemuot,
Leite uns vür daz Tinkûftor,
Lâ den tanz al ûf den wasen rîten!

Фридебольт, надень-ка шляпу,
Ладно сшитую, и выходи!
Слева пристегни кинжал
И повеселись на славу!
Выводи нас за ворота
Танцевать на вольных травах!

К поясу пристегивается *пасхальный кинжал*, Ostersahs[462], и это позволяет предположить, что сохранялась специфическая форма древнего ножа-меча, подобно

---

[459] Вольф обстоятельно рассказывает об этой пасхальной борьбе: J.W. Wolf. *Beiträge zur deutschen Mythologie*. — Göttingen und Leipzig, 1852. — S. 177.

[460] Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie* (2. Auflage). — Göttingen, 1844. — S. 740—741.

[461] Herr Goeli — немецкий миннезингер XIII в., предположительно, базельский рыцарь Дительм Гёли (Diethelm Goeli). — *Примеч. ред.*

[462] Или *короткий меч, нож*: древневерхненемецкое sahs, англосаксонское seax. — *Примеч. ред.*

тому как пасхальные лепёшки и оладьи (Osterstuopha) сохраняли в своих формах языческие черты. Мечом, вероятно, размахивали в честь богини Остары, или в честь Фрикки». Затем Гримм сравнивает Остару со славянской богиней Весной, в честь которой на третий день Пасхи на древнем «кургане короля Крака» в Кракове праздновали своеобразный праздник возрождения (Рекавку)[463], с погребением зимы и возрождением весны. Этот, соответствующий богемскому Кроку, древний польский король Крак, похоже, был персонификацией зимы, ибо у него была дочь Ванда (в Богемии — Либуше), легенды о которой обнаруживают родство с нордическими солнечными мифами. Не исключено, что обе они изначально были солнечными богинями, освобождёнными из рук собственного отца. Богемская Либуше объявляет, что выйдет замуж за человека, к которому ее приведет белый конь, одновременно желая найти победителя дракона, в то время как польская Ванда, отвергая домогательства немецкого рыцаря Ритигира, бросается в Вислу, и река поэтому получила своё древнее название Вандала. Это напоминает солнечные сказания об Отаре и Сирит, и выше мы сопоставляли добивающегося Ванды Ритигира с Радигером, персонажем одного из сказаний, находимым уже у Прокопия Кесарийского. В деревне Могила, недалеко от Кракова, указывают на высокий курган (могилу) Ванды, на котором уже в 1218 г. был возведён цистерцианский монастырь (Monasterium Clarae Tumbae, лат. «Монастырь Св. Клары на Могиле»). Языческую богиню превратили в святую Ванду, и праздник ей был установлен 23 июня, вероятно, чтобы создать христианский «фон» отмечаемому 24 июня Иванову дню (*Соботки* у славян[464]), сопровождаемому бросанием цветочных венков в Вислу. С той же целью на погребальном кургане её отца Крака воздвигли бенедиктинскую церковь, главный праздник в которой выпадал на языческое равноденствие (21 марта)[465].

Следует вспомнить, что в русском героическом эпосе зимний демон, у которого была похищена дева, засыпается высоким земляным холмом (курганом), из которого он вновь выбирается на свет лишь через семь дней, — символически, спустя семь месяцев. У сибирских казаков бытовали обряды праздника Масленицы, живо напоминающие освобождение Солнечной Девы из зимней крепости с помощью чудо-коня, преодолевающего все стены и валы. Обычно возводилась крепость из высоких снежных насыпей, а на защиту ее вставали вооружённые прутьями мужчины, препятствующие юному герою овладеть крепостью. Он же под восторженное ликование съехавшихся на санях со всех сторон зевак пришпоривает верного коня

---

[463] Крак — польский князь VI—VII вв., легендарный основатель Кракова. По преданию, чтобы насыпать ему надгробный курган, люди носили землю в рукавах (по-польски rękaw), отсюда название Рекавка. Польский Крак, как и чешский князь Крок, в мифологическом отношении принадлежат к числу героев-драконоборцев. — *Примеч. ред.*

[464] У поляков так называется гулянье в ночь на Ивана Купалу. — *Примеч. ред.*

[465] J. Karlowitz. *La belle Melusine et la reine Vanda* // Archiv für Slavische Philologie. — Bd. 2. — Berlin, 1877. — S. 594—609 и приложение издателя.

и, пробившись сквозь кричащую толпу, скачет сквозь снежную стену[466]. Подобное мифическое обыгрывание праздника встречи весны дошло до Японии; там рассказывают, что Солнечная Дева Ама, или Аматэрасу, обидевшись, удалилась в скальную пещеру, — и мир лишился её светлого облика. В ходе развития сюжета в ней пробуждают любопытство и тщеславие: якобы на свете появилась другая дева, такая же прекрасная и сияющая. И, когда она тайком всматривалась в расселину в скале, перед ней поставили зеркало, которое, отобразив её сияющее подобие, выманило её наружу. Из сего события японцы выводят основу драмы, так же как греки — из торжественного шествия Диониса и Ариадны. У германцев же борьба с драконом за весну, возможно, является древнейшим праздничным представлением. И, как в мифе о Персее (где зеркало также играет свою роль), в японском мифе борьба с драконом выступает как самостоятельный мотив. Здесь Сусаноо, брат Солнца, убивает восьмиглавого дракона, который уже съел всех детей одной пожилой пары, за исключением одной дочери, которую и освобождает герой, а затем женится на ней. Однако миф чрезмерно запутан, ибо победитель дракона появляется здесь раньше, чем морской бог и притеснитель Солнца. Уже этот пассаж показывает, что перед нами тот же миф. Ведь низвергнутый со своего места бог неба и похититель Солнечной Девы Мимир, или Виланд на Севере, Уран и Гефест в Греции, Варуна или Агни в Индии после своего изгнания пребывают в бездне, на дне моря, откуда Гефест и Агни затем торжественно возвращаются, ибо без них мир не может существовать[467].

Германские и славянские пасхальные игры проходили в тех местах, где не было каких-либо специальных сооружений (*змиевых валов* и *троянских за́мков*), на распространённых в большей части Германии и восточноевропейских стран опоясанных валами холмах, по-немецки называемых иногда «валльбург», за́мок, окружённый валами (рис. 24). Во многих сказаниях о сражении с драконом, подобные горы и холмы с изгибами обозначаются исключительно как «Змиев холм», и лишь позднее начинают описываться как за́мки, окружённые валами с остекленевшими от огня стенами (пример приводился мною в «Туисколанде», с. 89).

Они увенчивают вершины как высоких, так и низких конусообразных гор, так что образ Стеклянной горы из мифа о Брюнхильд живо встаёт пред нашим взором. Ранее они рассматривались как места укрытия, защитные сооружения для сельских

---

[466] Василий Иванович Суриков в своей картине «Взятие снежного городка» живо изобразил это праздничное представление, изначально отмечавшееся также и у донских казаков, а ныне празднуемое лишь в Сибири, столь напоминающее сказания о Чуриле и Зигфриде (с этой картины газета «Leipziger Illustrierte Zeitung» в № 2539 напечатала ксилографическую копию).

[467] У меня есть книга японских сказок, в которой главные сцены сей солнечной драмы представлены одним из отечественных деятелей искусств с достойной Дюрера силой и композиционной безупречностью.

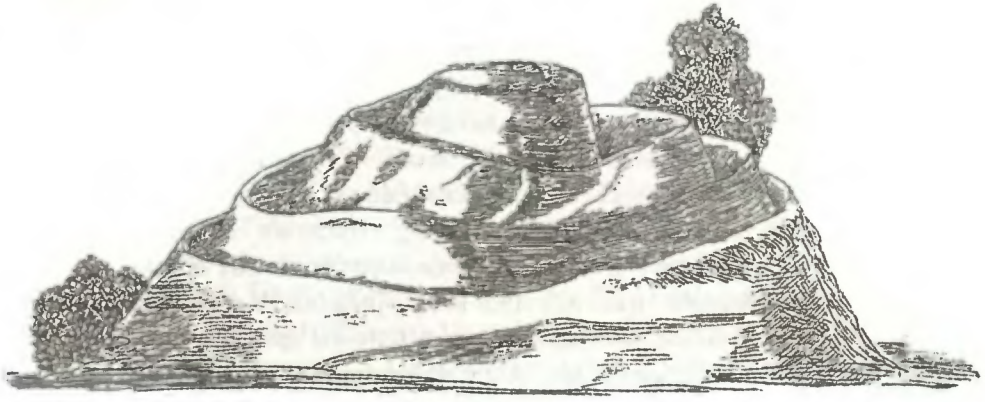


Рис. 24. Опоясанная валами гора (Wallberg) в Штилльфриде в Австрии

жителей. Однако молодые исследователи древностей, такие как О. Фраас (O. Fraas), Мух (Much), Кон (Cohn, или Kohn) и Мелис (Mehlis)[468], указывают, что кольцевые валы круглых вершин холмов, обычно называемые по-славянски Гродек, Гродно, Городзец (от слова *город*, обнесённое изгородью место; ср. латинское hortus, *сад, огород*), в противоположность большим земляным укреплённым станам (более известным как шведские и гуситские земляные укрепления), зачастую слишком малы, чтобы принять большое число защитников, либо иметь для них военное значение в качестве защитного сооружения. Часто находимые в насыпных холмах кости животных и глиняные черепки указывают на места жертвоприношений либо культовые места, а по Фраасу, возможно, на те места, где производились кремация покойников и жертвоприношения.

Весьма существенным представляется то обстоятельство, что эти за́мки в виде валов зачастую имели в середине христианские часовни, имевшие целью придать ранее отправлявшемуся здесь языческому культу иное направление. Как правило, это часовни Св. Вальпургии и Св. Георгия. Однако оба этих святых, несомненно, указывают на древний культ весны, ибо Вальпургия (Walburgis) является не кем иным, как богиней по имени Вальбург, Фрейей-Брюнхильд, а Георгий замещает штурмующего за́мок Отара-Зигфрида-Свипдага. Согласно Панцеру[469], Зигфрид, вероятно, должен был убить дракона близ замка Вальбург при Эльтманне, что в Нижней Франконии, а за́мок, от которого ныне осталась лишь башня, был затем взят слепым конём. Вальбеле, Вальберлес и «гора Вальпургии»: так называют высокую гору с седловиной рядом с верхнефранконской деревней Визентау; вершина горы обвита каменными валами и несёт на себе часовню Вальпургии. Сюда 1 мая при-

---

[468] Albin Cohn und Christian Mehlis. *Materialien zur Vorgeschichte des Menschen im östlichen Europa*. — Bd. II. — Jena, 1879. — S.62.

[469] Friedrich Panzer. *Bayerische Sagen und Bräuche*. — Bd. 1. — München, 1848. — Nr. 186.

ходит много паломников, и имеет место большая ярмарка[470]. Повсюду в этом крае весной можно услышать разговор: стоит ли подниматься на Валльберле или нет? Не было ли само выражение «идти на Вальбер», а также созвучные ему в немецком языке wallen, wallfahren — *странствовать, паломничать*, изначально связаны с обычаем шествовать к окруженной валами горе в праздник Пасхи, либо святой Вальпургии? Часовен, посвящённых Вальпургии и названных в их честь местностей и населённых пунктов неисчислимо много, и уже Стевартий[471] говорит, что их было не счесть, — достаточное доказательство того, насколько широко под их именем мог быть распространён продолжающий жить образ майской богини. Наиболее известной стала часовня Вальпургии в Айхштетте в Средней Франконии, куда, по-видимому, в 870 г. епископ Отгар (Отар?) перенес мощи святой, источавшие чудесное миро.

Также и иезуиты приложили немало усилий, чтобы отграничить святую Вальпургию от германского язычества и сделать из неё английскую принцессу, которая, вопреки множеству предложений о браке, постриглась в монахини. Трансформацию культа этой древнегерманской богини в различных регионах представил Эрнст Людвиг Роххольц в обстоятельном исследовании о Вальпургии. Наиболее ярко это проявляется в Вестфалии, да и вообще в Нижней Германии, где Вальпургия выступает в образе великанши, оберегающей летнее плодородие. «Многие нижненемецкие церкви при монастырях, — пишет Роххольц[472], — посвящены святой Вальпургии так давно, что о ее церкви в Грёнингене говорят, будто она была еще языческим храмом богини Вальбург, а в церкви Вальпургии в Вёрне (епархия города Ипр) и сейчас показывают место, где этой богине якобы приносили человеческие жертвы[473]. Предположение о весьма древнем возрасте этих церквей подтверждается их архитектурными особенностями. Та, что в Грёнингене, представляет собой ротонду, стены которой напоминают стены башни, (...) а та, что в Антверпене, в старой части города, называется Бург (castrum)[474]...»

---

[470] Friedrich Panzer. *Bayerische Sagen und Bräuche*. — Bd. 1. — München, 1848. — Nr. 157.

[471] Стевартий (Peter Stevart, лат. Petrus Stevartius, 1549—1624) — ученый и богослов. Издал в 1616 г. в Ингольштадте книгу «Комментарий о житии и деяниях святой девы Вальпургии» (*Commentarius de Vita et Rebus Gestis Sanctae Walpurgae Virginis*. — Ingolstadt, 1616). В предваряющем книгу латинском стихотворении «Пеплос Девственности» Вальпургия неоднократно сравнивается с античной богиней Афиной. — *Примеч. ред.*

[472] Ernst Ludwig Rochholz. *Drei Gaugöttinnen, Walburg, Verena und Gertrud aus dem gemanischen Frauenleben*. — Leipzig, 1870. — S. 80—82.

[473] Johann Wilhelm Wolf. *Niederländische Sagen*. — Leipzig, 1843. — S. 696. Nr. 309. (*Bollandisten I.* Cap. 522).

[474] Латинское слово castrum обычно обозначало военный лагерь; иногда употреблялось в значении *укрепление, форт* (чаще в форме castellum, породившей новоевропейские названия *зáмка*). — *Примеч. ред.*

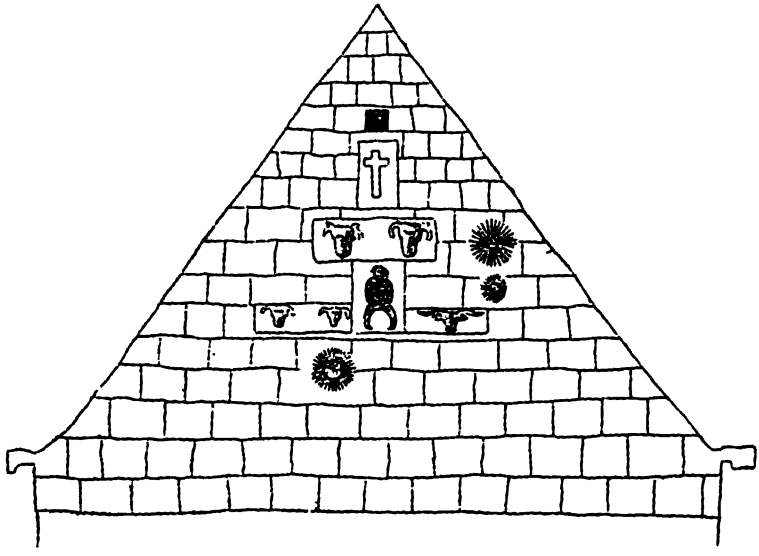


Рис. 25. Фронтон часовни в Бельзене (по И.В. Вольфу)

Святой Вилибальд, брат Вальпургии, который, вероятно, доставил её из Англии в Германию, в сказаниях земли Гарц представляется великаном и, согласно Ж.-Б. Грамайе[475], уже в Антверпене обнаруживается почитание каменного изваяния Венеры, именовавшейся Вальбургис. Для женщин Антверпена вплоть до последнего столетия она была как бы местной богиней, к которой они взывали по всякому случаю. Впрочем, Иоганн Горопиус утверждает, что Вальбургис была не бельгийской богиней плодородия, а лишь богиней городской крепости, так как её имя означает «Цитадель»[476]. Но путешественники тех лет уверяли, что известное изображение Приапа из Антверпена, весьма сходное с изображениями бога Фрикко (Фрейра), о которых повествует Адам Бременский, происходит из церкви Вальпургии, а на воротах с изображением львов, а также в одной из часовен Брабанта было подобное изображение.

Вольф, исследовавший их на основе предоставленных ему бельгийскими церковными писцами фактов, привел в своих работах[477] изображения и описания по-

---

[475] Joannes Baptista Gramaye. *Antverpiae Antiquitates.* — Bruxelles, 1610. — P. 44—45. Нидерландский историк Жан-Батист (Ян Баптист) Грамайе (1579—1635) в цитируемой работе разграничивает почитание древними жителями Фландрии богини любви, родственной Венере, и богини Вальбургис, которую он сближает с Афиной-Палладой. — *Примеч. ред.*

[476] Johannes Goropius. *Origines Antwerpianae.* — Antverpiae, 1569. — P. 101—107. Иоганн Горопиус (Jan Gerartsen van Gorp, 1519—1572) — известный нидерландский философ и лингвист. — *Примеч. ред.*

[477] Johann Wilhelm Wolf. *Beiträge zur deutschen Mythologie.* — Göttingen und Leipzig, 1852. — S. 106—114.

добных произведений искусства из Германии. Среди них одна из фигур на фронтоне часовни в Бельзене (рис. 25), близ Роттенбурга (Вюртемберга), особенно напоминает бельгийские изображения Фрейра, а также, в связи с характером декора, указывает на древний солнечный культ. Врата этой часовни в соответствии с ходом Солнца указывают на его восход, полуденную сторону и заход. Она принимает первый луч светила, его полуденные лучи, когда оно проходит высочайшую над горизонтом точку, и, наконец, последний луч на закате. На фронтоне трижды изображено Солнце: в самом низу (одиночный знак), а выше, к югу от изображений богов, — два солнечных знака один над другим; и все три разной величины. Кроме них есть ещё один, возле креста, над вратами церкви. Все эти произведения искусства (в их число входят еще пять рельефных бычьих голов), очевидно, происходят из какого-то очень древнего памятника и лишь позднее были вмурованы в стену часовни (тоже уже весьма древней), где крест победоносно возвышается над фронтоном и над вратами, над древними символами солнечного культа. Вольф истолковывает самый большой солярный знак как летнее Солнце, самый малый — как зимнее; изображение средних размеров могло относиться к весеннему и осеннему Солнцу. Повторяющееся изображение быка известно как один из символов этого культа.

Кроме того, подтверждается связь культа богинь Остары и Вальбург с поклонением Солнцу, а Моне сообщает, ссылаясь на «Историю Дитмара» Иоганна Болтена, что Солнце, Остара и Луна имели святые рощи в Нордаштедте, Остервольде и Теллингштедте (земля Шлезвиг-Гольштейн) с круглыми в плане храмами[478]. Та малость, что сохранилась в народных преданиях о богине Вальбург, хорошо согласуется со сказаниями об освобождении солнечной богини. Так, в богемском сказании (у Громанна) она в течение девяти ночей перед 1 мая вынуждена спасаться бегством от Дикого Охотника на белом коне (Одина в облике зимнего бога). Известны танцы вокруг майского дерева, именуемого Вальбер (Walber), под предводительством Вальбера — выряженного в солому мужчины, — проводимые на 1 мая в селениях Франконского леса в Северной Баварии, и, наконец, сказание о том, как ведьмы оттанцовывают в Вальпургиеву ночь на последнем снегу. В латинском «Житии святой Бильхильды»[479], чье имя напоминает имя Вилибальда, брата святой Вальпургии, автор повествует о майском празднике, когда *майский граф* избирает *майскую графиню*. Начинался праздник с танца полностью

---

[478] J. Mone. *Geschichte des Heidentums im nördlichen Europa.* — Leipzig und Darmstadt, 1823. — Bd. II. — S. 86. Указанный первоисточник: Johann Adrian Bolten. *Ditmarsische Geschichte.* — 1. Th. — Flensburg und Leipzig, 1781. — S. 254—259.

[479] Святая Бильхильда (VIII в.) — знатная франкская дама, принявшая монашество после смерти мужа и основавшая монастырь в Майнце. Биографические сведения о ней недостаточно документированы. Обычно ее называют дочерью не короля, а графа Иберина, состоявшего в родстве с королевской фамилией. Автор ее латинского жизнеописания XIII—XIV вв. — Гербелон (лат. *Herbelo; Herbel*). — *Примеч. ред.*

обнажённых девушек и женщин (nuda cohors muliebris in ludo nudo ludens[480]), на которых взирали мужчины. Поэтому Бильхильда просила своего отца Хлодвига, короля франков, искоренить сие бесстыдство. Здесь монастырская фантазия преувеличивает: речь шла всего лишь о снятии накидки и чепца, чтобы с подобранным подолом, свободными руками и распущенными волосами, украшенными вальпургиевым венцом из капусты, свободно водить майские хороводы[481]. Окна возлюбленных были украшены ветками майского дерева Вальбера, для чего чаще выбирались ветки *дерева Тора* (рябины). В следующей главе мы рассмотрим культ святого Георгия, и это даст новые исходные точки для понимания этого праздника танца солнечного культа.

[480] Лат. «толпа обнаженных женщин, танцующих нагими». Это литературное выражение — из поэзии вагантов. Краузе в примечании отсылает здесь читателя к образцам такой латинской поэзии в сборнике *Germania. Vierteljahrsschrift für Deutsche Alterthumskunde.* — Bd 12. — Wien, 1867. — S. 61: «А что такое танец? Когда танцуешь с девой без одежды» («Quid est ludus? Cum virgine ludere nudus»). — *Примеч. ред.*

[481] Ernst Ludwig Rochholz. *Drei Gaugöttinnen, Walburg, Verena und Gertrud aus dem gemanischen Frauenleben.* — Leipzig, 1870. — S. 37—39.

Глава 19. Святой Георгий

Хотя святой Георгий, победитель дракона, — один из наиболее почитаемых святых трёх вероисповеданий (католичества, греческого православия и ислама), он считается покровителем Англии, Португалии и испанской Аррагонии, как бы ни определяли историю его жизни биографы святого. Георгия Каппадокийского, как его обычно называют, датируют эпохой Константина Великого, вероятно, потому, что этот император (согласно рассказу церковного историка Евсевия) сам являл образ победителя язычества, облечённого в образ дракона. Однако весьма огорчительно, что другие святые IV в. из Каппадокии: Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов, ничего не знали о своём святом сотоварище. Геласий — первый римский папа, признавший святого Георгия, отверг 494 своих же прежних постановления как небрежные и еретические и причислял Георгия ко многим святым, «о которых больше известно Богу, нежели людям» (qui Deo magis quam hominibus noti sunt) [482]. Конечно, было немало христианских мучеников, носивших его имя, с которыми связывали мотив драконоборчества, и по окончании Крестовых походов был найден образ святого победителя дракона, изгладивший воспоминания о национальных драконоборцах нордических стран: Донаре, Беовульфе и Зигфриде. Причем происходило это весьма неловко и неудачно.

Некоторые видели в Георгии епископа Александрии, сына одного киликийского сукновальщика; низменным раболепием он добился высшего положения среди христиан Египта и хозяйничал там так, что разгневанный народ (по свидетельству беспристрастного летописца Аммиана Марцеллина) убил его, сжёг его тело, а пепел развеял по морю (24 декабря 361 г.), чтобы у его останков не возник культ мученика. Однако сия мера предосторожности подействовала лишь отчасти. Ибо Георгий Каппадокийский был последователем Ария[483], ярым противником святого

---

[482] Eduard Gibbon. *Geschichte des Verfalles und Unterganges des römischen Weltreiches.* — Leipzig, 1837. — S. 732.

[483] Ариане, сторонники александрийского священника Ария, — последователи учения (IV—VI вв.), которое рассматривается как ересь (ариане утверждали сотворенную природу Бога-Сына, отрицая единосущность Отца и Сына). Эти богословские споры оборачивались

Афанасия Александрийского; воспоминания о Георгии были арианам столь дороги, что они его объявили святым, а за неимением иного дракона это клеймо навесили на низвергнутого им «чародея Афанасия». Церковь же выступала в облике девы, якобы освобождённой от его насилия. «Вот так, — говорит Гиббон, — бесчестный Георгий из Каппадокии превратился в знаменитого Георгия средневековой Англии, святого защитника герба, рыцарства и Ордена Подвязки». Впрочем, более древние житийные предания, несомненно, датируемые временем ещё до VII в., описывают Георгия иначе — как воина-христианина в армии Диоклетиана. Этот Георгий прибыл из Каппадокии в Лидду, что в Палестине, и там победил хотя и не дракона, но другого победителя дракона — языческого бога Аполлона, якобы подстрекавшего императора к гонениям на христианство. Диоклетиан, по данному варианту предания, заточил Георгия во время десятого гонения на христиан (в 303 г.), но не мог лишить его жизни ни отравой, ни раскалённым сапогом, ни бросанием в яму с известью; копьё гнулось о его грудь подобно свинцу. В конце концов Георгий понудил Аполлона к добровольному признанию, что он является падшим ангелом и, как и императрица Александра (по другим толкованиям, Александра была супругой наместника консула Дациана Персидского), принявшая христианство, был обезглавлен.

В предисловии к поэме «Святой Георгий» Райнбота фон Дорна[484], немецкого поэта, жившего при дворе пфальцграфа Отто Просвещённого, Фридрих фон дер Хаген показал, что раннехристианские легенды о борьбе святого Георгия с драконом, представляемой с XII в. как его главное деяние, ничего о ней не знают. В упомянутой поэме XIII в., содержащей свыше 6000 рифмованных строк, лишь кратко упоминается, что он убил «lewen und bern, trachen gros und lintworme» («льва и медведя, огромного дракона и змея»). Только Иаков Ворагинский, епископ Генуи, умерший в 1298 г., составитель житийного собрания «Золотая Легенда» («Legenda Aurea»), добавил драконоборчество к древнему житию Георгия, определив его последующую форму. В этимологическом вступлении об имени Георгий он рассказывает следующее:

«Трибун Георгий из Каппадокии однажды в Ливии, на озере близ города Силены, повстречал некоего дракона, который приближаясь, отравлял город, и которому горожане, чтобы держать его на расстоянии, ежедневно приносили двух овец, а когда этого было недостаточно, ему на пожирание приносилась одна овца и, в зависимости

и кровавыми столкновениями. Афанасию, последователю православия, удалось бежать из Александрии от преследований ариан. — *Примеч. ред.*

[484] Райнбот фон Дорн (Reinbot von Dorn или von Durne, XIII в.) — придворный баварский поэт, писавший на средневерхненемецком языке. Его поэма «Святой Георгий» с предисловием филолога-медиевиста Фридриха фон дер Хагена была издана в кн.: *Deutsche Gedichte des Mittelalters*. — Bd. 1. — Berlin, 1808. Цитируемое ниже место — стихи 415—416. — *Примеч. ред.*

от брошенного жребия, кто-нибудь из их сыновей либо дочерей. Наконец, жребий пал и на дочь царя. Он медлил ещё в течение восьми дней, но затем, по настоянию народа, отправил её дракону, обрядив в царские одежды. Она находит Георгия и, поведав о своём горе, умоляет его помочь ей бежать. Георгий утешает её, садится на коня, осеняет себя крестным знамением и пронзает копьём дракона. Дева же обмотала своим поясом драконью шею и привела его, как собачонку, в город. Здесь Георгий и убивает его мечом. Горожане, все 20 000 душ, принимают крещение, а царь, в честь святых Марии и Георгия возводит прекрасную церковь, в алтаре которой бьёт источник, исцеляющий все болезни. Царское вознаграждение Георгий справедливо раздает бедным и уезжает. Иаков отмечает, что в книгах можно прочесть, как Георгий убивает дракона посредством креста. Его мученичество во время диоклетиановых гонений на христианство он описывает подробно, добавляя к сему, что святой Георгий при взятии Иерусалима вёл крестоносцев к победе».

Очень старое собрание немецких легенд, известное под названием «Зимние и летние предания»[485], содержит почти такую же историю. Встречающиеся в этих текстах топонимы: Лидда, Силена, а также рассказ о святом источнике, несомненно, указывают на древний миф о Тесее, Персее и Мидасе (или Силене), привнесённый в христианскую легенду о мученике Георгии. Слияние этих сюжетов начинается, вероятно, в греческой церкви, ибо утверждают, что афинский храм Тесея, аттического драконоборца, уже в VI в. был посвящён святому Георгию. В Лидде (ныне Луд) в Палестине крестоносцы возвели церковь Св. Георгия (ныне обновлённую), и в этом можно усмотреть чёткое указание на то, каким образом складывалась легенда о Георгии. В этом городе, называемом Диосполисом (городом богов) у греков и римлян, в более древние времена почитался финикийский Рецеф, являющийся не кем иным, как аналогом греческого Персея (либо его двойника — Беллерофонта), победителя дракона, освобождающего Андромеду, подобно своему предполагаемому отпрыску Гераклу, который у Гомера вырывает из-под власти морского чудовища Гесиону из Трои. Рассказ Гомера, столь похожий на эпизод с Зодчим из Эдды, ясно указывает на вышеизложенный миф о рождении Персея. В обоих образах перед нами — арийский победитель дракона. Будь то Индра, Траэтаона, Феридун, Геракл, Тесей, Зигфрид, Ясон, Персей или Беллерофонт, он остаётся одним и тем же персонажем, и лишь на базаре у финикийцев и египтян он принял семитические черты. Идеал Персея, как то представил востоковед Клермон-Ганно в своём труде «Гор и святой Георгий»[486], уже в первые столетия нашего летосчисления вступает

---

[485] Это собрание включает легенды, связанные с годичным кругом церковных праздников. «Летние» предания группируются вокруг пасхального цикла, «зимние» — вокруг рождественского. — *Примеч. ред.*

[486] Ch. Clermont-Ganneau. *Horus et Saint Georges* // Revue Archéologique. — Vol. XXXII. (Paris, 1876). — P. 196—204 и 372—399. В настоящее время французский оригинал этой работы Шарля-Симона Клермона-Ганно (1846—1923), «Гор и святой Георгий по данным

в соприкосновение со всеми здешними вероисповеданиями. Отныне египтяне даже бога Гора представляют в виде римского воина с ястребиной головой, пронзающего копьём Тифона (в образе крокодила); на это наглядно указывает один из интереснейших рельефов коллекции Лувра III или IV в. нашей эры[487]. Арабы и их мусульманские наследники превратили всадника — победителя дракона в Хидра, или Хедерлеса, чей родной дом в Лидде показывали долгое время. Так, в одной из сур Корана говорится, что Христос убьёт Антихриста (Дадждала) у ворот города либо церкви в Лидде, где Христос, как и Хидр, предстает в зелёном тюрбане, так как имя Хидр означает «Зелёный»[488].

Данное странное сочетание образов объясняется тем, что ещё в древности Персей с его серповидным мечом был сделан победителем зимних, вредящих земледелию сил. Данную, упоминаемую уже в «Туисколанде» (с. 481—483), взаимосвязь ранее я так отчётливо нигде не находил, однако перенесённые уже многими писателями древности далеко на Север и продолжающие доныне жить там в сказках три Граи[489], или Горгоны, являются персонификациями сил зимы, функционально эквивалентными трёхглавому Герионею, доказательством чему служит голова Горгоны, превращающая в камень всё живое. Из плена этих зимних сил изначально он, вероятно, освободил богиню весны Андромеду, как Зигфрид — Брюнхильд, почему и стал вестником весны и покровителем земледельцев. Поэтому-то Персей из Лидды также почитался как Зевс-Земледелец (греч. Zeus Georgos) с серповидным мечом, на чей весенний праздник начинали пахать плугом. Сей Земледелец-Персей, или Зевс (Георгос), продолжает жить в образах как мусульманского Хидра, так и христианского Георгия, освобождающих весеннее Солнце из-под власти зимнего дракона. Родившийся в Палестине арабский географ Мокаддеси[490] говорит, что летний посев соотносится с великим праздником

неизданного барельефа из Лувра», помещен в Интернете: http://penelope.uchicago.edu/oddnotes/stgeorge/horus/hg1.html.

[487] В данном случае действительно можно говорить о воздействии индоевропейского драконоборческого мифа, хотя в древнеегипетской мифологии, по-видимому, изначально присутствовал мотив змееборчества, в форме противостояния персонажей в обликах змеином и птичьем (мотив скорее всего еще палеолитический по своим истокам). — *Примеч. ред.*

[488] Сложный образ мудрого пророка Хидра (Хызр, Хыдр, Хадир; в авраамической традиции его отождествляли с Енохом либо Илией) в религиоведческой ретроспективе далеко не сводится только к мотиву победы над антагонистом благого Бога и, несомненно, имеет очень глубокие и древние корни. В данном случае и символизм зеленого цвета затруднительно объяснить в рамках какой-либо одной религии, в ее известном нам сравнительно позднем варианте. — *Примеч. ред.*

[489] Граи, «Седые» — одна из архаичных триад богинь в древнегреческой мифологии. — *Примеч. ред.*

[490] В современном русском востоковедении имя этого арабского географа произносится как аль-Мукаддаси (Al-Mukaddassi, ок. 945—1000). Уроженец Иерусалима, он оставил описание Палестины, доныне не утратившее своего научного значения. — *Примеч. ред.*

Лидды (23 апреля, день святого Георгия), а цветистый язык мусульманской легенды добавляет, что зелень появляется там, где ступила пята Хидра. Смешение религий, произошедшее здесь, на сирийской земле, где локализована борьба Персея с драконом при Яффе, поистине поразительно, и когда мы в Апокалипсисе Иоанна (главы XIV и XIX) читаем об ангеле с серповидным мечом, скачущем на белом облаке, или на белом коне, то вряд ли мы не поймем, откуда происходят представления о святом Михаиле и святом Георгии, откуда берёт своё начало крылатый конь Мухаммеда и другие подобные образы.

Фактически уже при Юстиниане на месте храма Зевса-Георгоса должна была появиться базилика Св. Георгия, а благодаря уловкам епископов с тех пор Лидда именуется «город Св. Георгия» (Hagiogeorgioupolis). Обратное превращение Персея в Зевса-Георгоса не может не обратить на себя внимания, ибо Персей — это омоложённый Зевс, как и Зигфрид — омоложённый Донар, освободивший Фрейю, и именно поэтому на Ближнем Востоке Персей объединяется с Илией-Громовержцем, а Зевс в свою очередь предстает как Персей, вместе с Хрисаором, вооружённым мечом из молний[491]. В Диосполисе Зевс-Георгос также назывался Аротрием и Арураем (Arotrios, Arouraios — *земледелец* либо *пахарь*), и именно от него, видимо, ведет своё родословие святой Аратор, мученик александрийский, чей праздник (21 апреля) непосредственно предшествует Георгиеву дню. Данным смешением объясняются некоторые странности сказания о Георгии, так и оставшиеся непонятыми толкователями. «Во всех (греческих) изложениях жития святого Георгия, — пишет Дидрон[492], — на крупе коня, несущего святого, появляется сидящий ребёнок. Сей ребёнок держит в левой вытянутой руке украшенную кружку для воды. В Греции, в Метохии и на горе Афон я спрашивал, что означают этот ребёнок и кружка для воды, которых не помнит "Золотая Легенда", и никто не смог мне ничего сказать». Дидрону, вероятно, следовало искать разъяснение в первом из турецких писем дипломатической переписки Бусбека[493]. Когда этот известный дипломат в 1555 г. прибыл в Амазию, что в Каппадокии, чтобы содействовать перемирию с Сулейманом II, дервиши рассказывали ему, что всегда смеялись, когда видели иконы святого Георгия в христианских храмах, ибо на самом деле это их Хедерлес[494]. Когда же он

---

[491] В древнегреческой мифологии Хрисаор, сын Посейдона и Медузы Горгоны, брат Пегаса, родился с золотым мечом в руках, в тот момент, когда Персей обезглавил Медузу. — *Примеч. ред.*

[492] Adolphe-Napoléon Didron, Paul Durand. *Manuel d'Iconographie chrétienne grecque et latine.* — Paris, 1845. — P. 369—372.

[493] Ожье Гислен де Бусбек (1522—1592) — австрийский дипломат, много лет работавший в Турции и сопредельных регионах. — *Примеч. ред.*

[494] У гагаузов, тюркоязычного народа, исповедующего православие, Хедерлес (Хедерлез) — это имя святого Георгия Победоносца и название главного народного праздника, который отмечался гагаузами еще до принятия христианства. — *Примеч. ред.*

стал расспрашивать, что это был за герой, они поведали ему историю Персея, — как он отправился в страну северной ночи и нашел там реку жизни, испил из нее и стал бессмертным; о том, как он на своём Чудо-коне победил дракона и освободил царскую дочь. Маленький мальчик, изображающийся греками сидящим за ним, — это его маленький конюх, сын его сестры, и держит он кубок для вина (вероятно, подносит напиток, благодаря которому победитель дракона Вед и немецких сказок обретал силы перед сражением) («Tuiskoland». S. 505). В мечети Бусбеку показали и чудо-источник, который оставил после себя конь Хедерлеса, — настоящую Гиппокрену, — который, возносясь на небо, создал ударом своего копыта Пегас Персея и Беллерофонта.

После всего этого не стоит удивляться тому гостеприимству, с которым святой Георгий был повсюду принят в Германии и Англии, с тех пор как крестоносцы принесли легенду о нём с Ближнего Востока. Это ведь и был древний, воспетый в песнях и сказаниях Донар, Беовульф, Фрейр или Зигфрид, которого германские племена вновь узнавали без труда, хотя и в римских доспехах. Теперь повсюду, где ранее локализовалось предание о Зигфриде, в местах расположения «змия», или зáмка, окружённого валами, где проходили пасхальные представления, изначально посвященные Остаре, были возведены церкви Св. Георгия. И во многих немецких поселениях неподалёку от этих церквей указывались места либо пещеры, где святой Георгий одолел дракона и освободил дочь правителя, которая должна была отправиться на корм чудовищу. У Хенне-ам-Рина[495] собран целый ряд подобных местных сказаний о святом Георгии. Например, указывается на пещеру дракона в Вурмлингене, у подножия горы Вандельбург, недалеко от Тюбингена, а в соседних местностях Шверцлох («Чёрная дыра». — *Примеч. пер.*) и Кальтштайн («Холодный камень». — *Примеч. пер.*) воздвигнуты часовни в честь Георгия с изображениями дракона, а в Шверцлохе якобы имеется наскальное изображение, сделанное еще до готов. А одного из дворян Вурмлингена величают победителем, чей род носил эмблему дракона. В Дерендингене рыцарь из Вурмлингена также именуется победителем дракона; рассказывают, будто бы он обманул змия (дракона) благодаря зеркалу: мотив, который мы ещё обсудим и который встречается в сказаниях как о Персее, так и о Диомеде. В долине Найдинга представляют гору Линтберг («Драконова гора». — *Примеч. пер.*) с древним замком Лимбургом («Драконов зáмок». — *Примеч. пер.*), деревню Линдорф и источник Линдахбах как место действия сказания о драконе — о сверкающем золотом драконе, и о расположенных поблизости горах Йоргсберг и Михаэльсберг, откуда и явился победитель. Следует отметить, что Я. Гримм выводил из преданий о подобного рода змеиных или драконовых зáмках (Lint- или Wurmburgen) довольно часто встречающееся в Германии наименование

---

[495] Отто Хенне-ам-Рин (Otto Henne-am-Rhyn, 1828—1914) — австрийский писатель и историк. Краузе цитирует 2-е издание его книги: *Die deutsche Volkssage*. — Leipzig, 1879. — S. 644—658.

населённых пунктов Лимбург[496], а архангела Михаила зачастую путали со святым Георгием, победителем дракона. Собственно, он выступает воителем в последней «осенней» борьбе с драконом — в конце мирового года, в дни Страшного суда, и замещает Илию или Донара в германско-христианском мифе «Сумерки богов».

К упоминавшимся выше немецким поселениям, в которых легенда о Георгии шла по стопам сказания о Зигфриде, следует добавить Иммендорф в Швабии, где ещё и сегодня могут указать на вязанки хвороста Георгия и на его источник, на котором рыцарь одолел дракона, — событие, которое, согласно сообщению Панцера, ежегодно празднуется тамошней церковью Георгия, сопровождаясь праздничными играми и танцами. Тот же автор упоминает сражение с драконом в Гарштадте на Майне, где колонна с надписью 1669 г. указывает на место, где Георгий сразил дракона, а также в Марктбрайте и Фолькахе в Нижней Франконии, где борьба с драконом представлена в ратуше изображением покровителя города святого Георгия, либо другими произведениями искусства. Этот перечень легко расширить; достаточно упомянуть здесь ещё Георгенберг (гору Георгия) в Притице, близ Каменца, которая в Средние века была местом паломничества. Там сохранилась часть древнего вала и «путей змиевых», а обнаруженные на горе обломки урн, отложения угля и золы указывают, что эта гора с валами в дохристианское время была местом жертвоприношений[497]. Несомненно, существует непосредственная связь праздника Георгия на камне в Трауне (в Верхней Баварии) со сказанием о Зигфриде, так как конь, переносящий героя через вал замка, практически стал главным объектом культа. Здесь ежегодно происходят ска́чки в честь Георгия, запрещённые в 1804 г., но возобновлённые вновь в 1833 г. королевским указом, причем лошади из Траунгауса подвергались церковному освящению.

Конная процессия вот уж восемь лет отправляется не утром, а в два часа пополудни. Около ста лошадей подготавливаются сведущими в сем деле молодцами из Траунгауса, которые и проводят ска́чки. Шествие, открывающееся исполнителем роли святого Георгия, в красной мантии, с едущим рядом священником, выстраивается у камня и торжественно направляется к церкви Св. Георгия, расположенной в получасе пути. За святым Георгием следуют шесть ангелов (одетые в белое дети с венчиками розмарина, на белых, либо сивых лошадях), затем — пожарная охрана, музыкальный оркестр, хранители подсвечников и, наконец, разодетые, полные энергии молодцы на своих отборных конях. Освящение производится в церкви Св. Георгия. Георгиевское братство (в прошлом году состоявшее из двадцати мужчин), в бело-красных одеждах, во главе со священнослужителями выдвигается навстречу конному шествию. «Священник высоко возносит, — гласит сообщение о празднике от 1892 г., — частицу Святого Креста, под звуки салюта, затем процессия следует

---

[496] Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie* (2. Auflage). — Göttingen, 1844. — S. 653.

[497] Karl Preusker. *Blicke in die vaterländische Vorzeit.* — Bd. 2. — Leipzig, 1843. — S. 206.

в деревню, и на входе в нее духовные лица окропляют освящённой водой каждую входящую пару лошадей. По обычаю, кордон из великолепных лошадей окружает трактир. Затем, будто на манёврах, следует "критика", возможно даже несколько состязаний между лошадьми, после чего участники галопом возвращаются домой через весенние луга»[498].

После Крестовых походов сказание о Георгии быстро распространилось и в странах за пределами Германии, где стало, по сути, родным. В «Двух баронессах» Андерсена[499] один студент при въезде в Свендборгский фьорд (о-в Фюн[500]) восклицает: «Вы направляетесь в лес усадьбы святого Юргена и в церковь? Там он столкнулся со змием. Змий жил в Нюборге[501]; он выполз оттуда, стелясь по всей стране и каждый день требуя жертв. Однажды жребий пал и на королевскую дочь, но рыцарь по имени святой Юрген освободил её». Подобным образом и в Англии чествуется святой Георгий, где он заменил собой рыцаря сэра Бевиса Хэмптона (Саутгэмптона), старинную песню о котором вводит уже Чосер в «Кентерберийских рассказах» в качестве сюжета наиболее древних английских рыцарских романов. Томас Перси показал, что древнеанглийские баллады о Георгии частично были переписанными с устных сказаний древними песнями о Бэвисе, о его двухдневной борьбе с драконом. Дракон, завидев противника, извергает такой рёв, что небо содрогается, и ломает рыцарю два ребра, но тот, найдя меж лопаток дракона уязвимое место, где не было сверкающих, с бронзовым отливом чешуек, вонзил туда меч, когда дракон собирался улетать. Английская легенда о Георгии весьма реалистична; святой вместе с освобождённой в Леванте (на Ближнем Востоке) из-под власти дракона принцессой Саброй (во второй изложенной Перси легенде) отправился в Англию, где он женился на принцессе и вместе с ней был погребён в Ковентри[502].

Естественно, перед ним появился сэр Бэвис (Sir Bevis) или, как он именуется в старинной поэзии, сир Бивис (Syr Beavis), — не менее историческая личность, нежели граф Саутгэмптон (Southampton), из англосаксонского рода, защищавший южное побережье Англии от норманнов, а затем отправившийся в Святую Землю, где он сражается с драконом, после чего, наконец возвращается в Англию, где проживал, по-видимому, в Даутоне в Уилтшире, севернее Саутгэмптона. Указывали, как повествует Уортон[503], на курган Бэвиса, искусственный холм близ Саутгэмптона, где предположительно стоял его зáмок (в конце концов это место

---

498 Ludwig Steub. *Das bayerische Hochland.* — München, 1860. — S. 313.

499 Роман Ганса Христиана Андерсена, написанный в 1847—1848 гг. — *Примеч. ред.*

500 Остров в Дании, к востоку от Ютландского полуострова. — *Примеч. ред.*

501 Город на острове Фюн. — *Примеч. ред.*

502 Thomas Percy. *Reliques of ancient English Poetry.* — Vol. III. — London, 1767. — P. 227—238.

503 Thomas Warton. *History of English Poetry.* — Vol. I. — London, 1774. — P. 141 ff.

превратилось в прекрасный парк генерала сэра Джона Мордаунта), а в замке Арундел (в Сассексе) хранился меч, которым он одолел дракона. Однако, судя по тому, насколько прочны фольклорные основы сего персонажа, не может возникнуть и тени сомнения, что сир Бивис — это лишь «перевоплощение» древнего англосаксонского героя по имени Беав (Беава, Беов, Беова, Беовульфа), о котором говорилось выше и который в свою очередь является трансформированным образом бога Тора. Англосаксонская поэма о Беовульфе написана в IX в., а уже к 931 г. относятся документы (их приводит Кембл), указывающие на то, что Беовульф жил в Уилтшире, — в том крае, где зафиксировано местное сказание о сэре Бивисе, а также на Драконову топь (Grendles mere[504]), где и произошла битва с драконом. Тогда же и многие болота в других областях Англии стали называться «болотами Грэндлс», в подтверждение того, насколько рано это англосаксонское сказание распространилось в Англии.

Последующая судьба сказания о Биаве или Бевисе весьма поучительна для этимологов, требующих при изучении мифологических имен собственных соблюдения тех же законов фонетических чередований, что и в других словах. Мотивы этого сказания легли в основу одной из французских песен XIII в., откуда и был почерпнут материал для французского рыцарского романа «Beuves de Hanton»[505]. Предположительно, от него получил импульс сохранившийся лишь в итальянском варианте начала XIV в. роман «Французские короли» («I Reali di Francia»). Там есть обширная глава, в которой соответствующий герой (Buovo di Antona) предстает предком Роланда и Ринальдо и в таком образе продолжает играть свою роль в романтических поэмах Ариосто и Боярдо[506], только в качестве итальянского персонажа. Если эти бесчисленные свидетельства ничего не доказывают, то и никакой языковед не согласится, что из английского Гэмптона (Хэмптона) может получиться итальянское слово «Антона». Однако имена собственные заимствуются не согласно лингвистическим законам, а по общему сходству, и нет ничего невозможного в том, что упоминавшийся выше английский драконоборец Лэмбтон восходит в своем

---

[504] Название болота, или озера в Уилтшире, согласно грамоте короля Уэссекса Ательстана, от 931 г. Грендель — то ли имя дракона, то ли его «видовое наименование». Джон Митчелл Кембл (1807—1857) — английский историк, исследователь древнего англосаксонского наследия. — *Примеч. ред.*

[505] В исходном английском варианте — «Бевис из Гэмптона (Саутгэмптона)» («Bevis of Hampton»). Это сказание было переведено на многие европейские языки, дойдя и до России («Повесть о Бове-королевиче»). — *Примеч. ред.*

[506] «Французские короли» — итальянский рыцарский роман Андреа да Барберино (ок. 1400 г.). Маттео-Мария Боярдо (1434—1494), Лудовико Ариосто (1474—1533) — итальянские поэты. Ариосто своей знаменитой поэмой «Неистовый Орландо» (Роланд) продолжает сюжетные линии незавершенной поэмы Боярдо «Влюбленный Орландо». — *Примеч. ред.*

родословии к сиру Бивису из Гэмптона, или к Беовульфу. Следует задуматься над тем, что песнь о Беовульфе, также помнящая борьбу Зигфрида (Зигмунда) с драконом как древнейшее героическое деяние, была написана за 300—400 лет до того, как римская легенда о Георгии приняла в себя сюжет битвы с драконом. И не стоит удивляться тому, что старые английские поэты, такие как Ричард Джонсон, автор книги о семи героях христианства, верили в нового святого, в котором узнавался их древний национальный герой сэр Бевис, или Беовульф, и легко превращали «Песнь о Бевисе» в «Песнь о Георгии». Битва Беовульфа с огненным драконом, как и более ранний сюжет о Бевисе, содержат весьма древние мотивы, например, как Виглаф придаёт силы герою посредством чудесного напитка бодрости, а сэр Бевис обретает силу в роднике. В легендах о Георгии источник, дающий силу, встречается довольно часто.

Во Франции, где почти каждая местность отмечала свой особый праздник дракона, сопровождаемый процессией и драматически разыгрывавшимися представлениями, не было такого национального эпоса, как немецкое сказание о Зигфриде и английское — о Беовульфе, являвшие собой надежную модель для их христианизации. Поэтому в качестве драконоборцев представляли различных местных святых, чаще всего — святого Виктора Марсельского, постоянно изображаемого с драконом, с отчётливыми приметами сказаний о франкском Зигфриде. Однако, несмотря на новые имена, вновь повторяются отдельные эпизоды легенды о Георгии, например приведение домой дракона на ремне либо подвязке от чулок спасённой девы. Так, святая Марта, а также святая Маргарета, обычно именуемая Девой, подобным образом удавливает своей подвязкой от чулка дракона Тараска из Тараскона[507]. О французских и итальянских аналогах образа святого Георгия достаточно сведений приводит Евсевий Сальверт в разделе о драконах из своей, уже цитировавшейся выше, книги[508]. Воспроизводим еще один отрывок из нее.

«В Руане и Орлеане драконоборцем считается святой Роман, а дракона именуют здесь Гаргулья (Gargouille); на острове Иль-де-Бат близ города Сен-Поль де Леон драконоборец — святой Павел Аврелиан; в городе Ле-Ман — святой Иулиан[509]. Давно хранящегося в кафедральном соборе Метца дракона Graouilli в определённый день во время театрализованного шествия по городу убивает святой Климент; дракона из Пуатье победила святая Радегунда, предположительно, так же, как святая

---

[507] Тараск — имя легендарного дракона, укрощенного святой Мартой. С этим средневековым преданием связано и название французского города Тараскон. — *Примеч. ред.*

[508] Anne-Joseph-Eusèbe Baconnière de Salverte. *Des Sciences occultes ou essai sur la magie, les prodiges, les miracles.* — Vol. II. — Paris, 1829. — P. 273—352.

[509] Святой Роман (умер ок. 640) — епископ Руана. Павел Аврелиан (ок. 490—590) — валлиец по происхождению, один из семи святых основателей Бретани. Святой Иулиан (II или IV в.) — первый епископ французского города Ле-Ман (Манс); существует предание, что он жил еще раньше и был послан в Галлию апостолом Петром. — *Примеч. ред.*

Марта в Тарасконе[510]. Париж был святым Марселем освобождён от своего зимнего дракона, который (...) особенно докучал во время весенних наводнений; Бордо — святым Марциалом, Труа — святым Лупом, а Гренобль — святым Лаврентием[511]. В Швейцарии как драконоборец по большей части чествуется Штрут фон Винкельрид (Struth von Winkelried)[512], в Риме — святой Марк[513] и т.д. В "Неистовом Роланде" (песнь XI) Ариосто делает своим героем правнука сэра Бэвиса как освободителя Девы из лап дракона, а на кладбище Кампо Санто в Пизе из маленького Роланда сделали драконоборца, подделав надпись на одном из древних саркофагов. Выше мы уже видели, что смешение образов юного Роланда и юного Зигфрида рано проникло и в немецкие сказки, и в датские песни. Наконец, даже сам Петрарка не смог освободить Лауру из-под власти дракона, а великий художник Симоне Мартини из Сиены пишет святого Георгия в этом доблестном деянии в образе рыцаря в церкви Нотр-Дам де-Дом в Авиньоне».

Особый интерес представляет праздник святого Георгия в славянских странах, куда он проник довольно рано, вполне сохранив языческие мотивы. В России известны монеты с изображением победы Георгия над драконом, датируемые уже началом XIV в. Сюжет мог туда попасть из Константинополя, избравшего драконоборца своим покровителем. Однако, по-видимому, легенда могла прийти туда и другим путём, — через мусульманские страны, ибо Сигизмунд Герберштейн изобразил приобретённую им во время поездки с дипломатической миссией в Москву в 1518 г. русскую монету, где святой Георгий изображен не римским воином, как обычно, а обнажённым всадником с татарским лицом, который пронзает копьём дракона. В данном случае можно предположить влияние образа тюркского Хедерлеза, который, безусловно, мог оказаться на месте ранее известных на Руси драконоборцев Рогдая, Никиты и т.д., сходных с Зигфридом либо Сигурдом, в то время, как Чурило, очевидно, уже представляет юного Георгия.

У южных славян (румын, валахов, болгар, сербов и т.д.) праздник св. Георгия доныне сохранил языческие или не вполне христианские предания. Он представляет собой праздник весны, когда валах считает свой скот; однако прежде всего

---

[510] Святой Климент — первый епископ Метца; по преданию, ученик апостола Петра; впрочем, обычно считается, что он жил ок. 300 г. Святая Радегунда (519—587) — дочь короля Тюрингии, основательница монастыря в городе Пуатье. — *Примеч. ред.*

[511] Святой Марсель — епископ Парижа ок. 400 г. Святой Марциал (III в.) — первый епископ Лиможа, «апостол Аквитании». Святой Луп (ок. 383 — 455) — епископ Труа. — *Примеч. ред.*

[512] Генрих фон Винкельрид (умер в 1303) — швейцарский рыцарь, о чьей жизни мало что известно. Его прозвание Struth или Schrutan истолковывают как «великан, страж Сада роз». — *Примеч. ред.*

[513] Святой Марк непродолжительное время был епископом Рима (в 336 г., в год своей кончины). — *Примеч. ред.*

это праздник освобождённой от власти зимнего демона Солнечной невесты, в честь которой на горах возжигается огонь. Под эллинским влиянием, как мы видели выше, солнечный герой освобождающий Солнечную Деву, преобразовался в солнечного бога, выбирающего невесту в день святого Георгия и возносящего её на небо в праздник качания на качелях. Однако здесь ещё можно усмотреть изначальные арийские представления. Столь же самобытны и архаичны религиозные танцы в праздники святого Георгия и Пасхи, когда первые танцоры и танцовщицы распевают старые песни, где открыто выражены языческие представления, сохранившиеся лишь в виде намеков в самих христианских праздниках. Следует обратить внимание на славянские праздничные танцы, ибо это те весенние танцы, совершенно исчезнувшие у нас, которые явно представляют выход из лабиринта сокрытого там Солнца на день Пасхи либо святого Георгия.

«Танец южных славян, — говорит Г. Розен, — нельзя сопоставлять с (нынешним) танцем романских и германских народов. Если в болгарских песнях мы находим отзвуки дохристианских народных верований, то, пожалуй, нам следует рассматривать данный танец как пережиток дохристианского богослужения. При этом люди, исполняющие танец, сохраняют характерное молчание и нерушимую серьёзность, а также поразительную скромность, отчего, как правило, спокойный шаг танца становится более выразительным. Кто хоть раз видел танец собравшихся со всех деревень округи крестьян на день святого Георгия на солнечном плато великолепной горы Авала южнее Белграда[514], тот не усомнится в том, что этот праздник — не что иное, как лишь привнесённое календарное наименование дня, внешне поставленного в связь с христианством праздничного хоровода, посвященного победоносному солнечному богу на этой вершине, господствующей над округой»[515].

В Болгарии почти всегда запевалами, ведущими *коло* (хоровод), выступали девушки и женщины. Именно от них братья Миладиновы и Стефан Веркович записали большинство собранных ими песен, причем пасхальные песни и песни о святом Георгии полностью сохранили свой дохристианский характер. Болгарские женщины, по словам Верковича, в пении проводят всю свою юность, словно птицы весну, и их память хранит феноменальное количество напевов. Одна болгарская крестьянка, будучи заводилой хоровода с шестнадцати лет, исполнила ему около 270 различных песен, 235 из которых он включил в своё собрание. Женщины, не умеющие ни читать, ни писать, сохранили эти песни, столь богатые мифологическими мотивами.

«В городе Струг, — рассказывает Розен[516], — во время так называемых малых праздников, в каждой части города исполняется хоровод. Во время же больших

---

[514] Гора Авала, высотой 511 м над уровнем моря, ныне находится в черте Белграда. — *Примеч. ред.*

[515] Georg Rosen. *Bulgarische Volksdichtungen*. — Leipzig, 1879. — S. 24.

[516] Ibid. — S. 25—26.

Рис. 26. Гора для праздничных танцев в Ютербоге (по Пройскеру)

праздников, как, например Пасха, день святого Георгия, все девушки города дружно выходят за ворота в сад и выстраиваются в единый протяженный хоровод, который *танчарка* (первая танцовщица) ведёт длинной песней. Одна половина хоровода образует хор *танчарки*, а вторая исполняет припев каждой строфы, вплоть до окончания песни. Затем *танчарка* оставляет тех, кто находится рядом с ней, и занимает место в дальнем конце хоровода. Потом затягивает песню третья девушка и так далее, пока все участницы, если танец продолжается достаточно долго, не пройдут место водительницы хоровода. Обычно же танец ведёт девушка, обладающая наилучшим голосом и знающая больше всего песен… Ещё несколько лет назад в Струге проводились танцы вокруг церкви, и формировались три хоровода: из девушек, из молодых женщин и из молодых мужчин».

У греков Нового времени танец исполнялся точно так же, по крайней мере, полвека назад, и был неотъемлемой составной частью религиозных церемоний. Дидрон[517] повествует: «Танцы производились даже во время раздачи милостыни нищим. Коленопреклонения и торжественные процессии европейских служителей церкви под воздействием восточных традиций преобразуются в хороводы. Наши церковные здания — удлиненной формы и предназначены для церемониальных

[517] Adolphe-Napoléon Didron, Paul Durand. *Manuel d'Iconographie chrétienne grecque et latine*. — Paris, 1845. — P. 338—339.

процессий. Восточные же церкви — квадратные в плане, а нередко — округлые, почему они и удобны для танцев и кругового обхода. Так, в церкви в Элевсине я увидел, как священники, крёстные отец и мать и другие люди, приглашённые на крестины малого ребёнка, танцуют по кругу вокруг каменной купели. А в Афинах в одной из церквей я наблюдал, как новобрачных, которые только что обвенчались, окружил хоровод, ведóмый священником».

Здесь важно прежде всего то, что главные праздничные танцы приурочены к Пасхе и дню святого Георгия, и что танцы в честь святого Георгия, как то отмечают Розен и Теодор Бент, имеют отношение к Солнечной невесте. В песнях, сопровождающих танцы, чествуется свадьба Солнца в языческих формах. С другой стороны святой Георгий, «влюблённый святой», как он иногда именуется[518], предстает таким влюблённым, что он не может хлестнуть своего коня в присутствии милой молодой девушки. «Для прочих праздников, — говорит Розен[519], — церковь знала, как приспособиться к общепринятым представлениям, не без того, чтобы попытаться установить связь дня святого Георгия, великого праздника победы Солнца над драконом зимы, с библейским христианством». Эта взаимосвязь, в данном случае абсолютно очевидная, должна послужить нам ключом к пониманию нашего праздника весны, и вскоре мы более ясно увидим, что религиозные танцы древней Германии также главным образом были посвящены приветствию пасхального Солнца, освобожденного из пут зимнего демона. Для этого на Севере сооружались горы для проведения танцев, с искусственными скруглениями контуров, холмы с проторенными подмостками, на которых иногда выкладывались лабиринты. Одна из таких гор и ныне находится в городе Ютербог (рис. 26), название которого происходит от имени славянского бога утра (Ютробог[520]). Однако, по мнению Антона Линхарта[521], слово *ютро* можно понимать и как утро года, а Ютробог, таким образом, соответствует нордическому Свипдагу либо германскому Донару — богу весны и возвращающегося летнего Солнца. Об этой горе для танцев в Ютербоге сообщает уже Экхард в книге «Два весьма древних памятника...»[522]: «На одном

---

518 Georg Rosen. *Bulgarische Volksdichtungen.* — Leipzig, 1879. — S. 163.

519 Ibid. — S. 34.

520 Форма, характерная для наречий западных и балтийских славян, именовавшихся вендами в немецких и скандинавских источниках. — *Примеч. ред.*

521 Anton Linhart. *Versuch einer Geschichte von Krain und der übrigen Länder der südlichen Slaven Österreichs.* — Bd. 1. — Laibach, 1788. — S. 41. Антон Томаж Линхарт (1756—1795) — словенский историк и поэт, исследователь культуры южных славян. — *Примеч. ред.*

522 Paul Jacob Eckhard (Eckhardus). *Duo Perantiqua Monumenta, Annis 1728 et 1732 ex Agro Jutrebocensi Eruta, xum Idolis Slavorum Jutrebocensium.* — Wittenberg, 1734. — P. 59—60. Пауль Якоб Экхард (1693—1753) в этом исследовании приводит редкие свидетельства о культуре и религии славян Ютербога и описания древних славянских памятников земли Бранденбург. Краузе цитирует Экхарда по изданию: Friedrich Nork. *Der Festkalender.* — Stuttgart, 1847. — S. 401. — *Примеч. ред.*

из холмов было выставлено для поклонения изображение идола с особым именем, коего славяне почитали во время праздников и чествовали танцами, что было в высшей мере древним обычаем». По этому поводу Адальберт Кун, частично основываясь на истории города Ютербог Иоганна Брандта[523], частично на собственных исследованиях, сообщает следующее:

«В древнейшие времена жили в Ютербоге венды, которые еще не были христианами и поклонялись всевозможным кумирам; в особенности же у них в предместье Ноймаркт на возвышении, как кажется, искусственном, был храм, где они молились богине утренней зари; он, по-видимому, стоял между нынешней кузницей и церковью и исчез совсем недавно, ибо диакон Ханнеманн в одном из выпущенных в 1607 г. юбилейных трактатов писал о нем: "К языческим временам основания города относятся сведения о древнейшем храмике (Templein), снесенном приблизительно сорок с небольшим лет назад, в котором совершалось языческое кумирослужение вендской Богине Утра. Этот храмик, стоявший в Ноймаркте возле каменного креста, по своей длине, ширине и высоте вплоть до кровли был возведен из кирпича в форме правильного четырехугольника, имел наверху крестовый свод, а над ним — заостренную четырехугольную крышу. Входная дверь с западной стороны была невысокой, и чтобы войти, нужно было немного пригнуться. Там также не было ни одного окна, только круглое отверстие, защищенное прочной железной решеткой, казавшееся под утро, на восходе Солнца, вплоть до дня равноденствия, таким большим, как дно бочки, и свет мог проникнуть внутрь. Я слышал, как это описывали многие люди, которые еще живы"».

Из приведенного описания начала XVII в. явствует, что здесь в качестве весеннего Солнца почиталась богиня, родственная Остаре; если же для сравнения привести цитировавшееся выше место из старофранцузского рыцарского романа «Король Персефорест», где башня Брюнхильд или Спящей Красавицы имеет восточное окно, то не стоит сомневаться в тождественности идеи, равно как и в распространенности данного культа (вспомним лишь об уже упоминавшейся часовне в Бельзене). Гранитный крест близ кузницы Ноймаркта, о котором бытуют всевозможные сказания, вероятно, увенчивал место древнего языческого храма. «По левую сторону от кузницы расположен маленький округлый пригорок, на котором уже в Новое время по кругу посадили липы и посередине его — такое же дерево. Сей маленький пригорок называют *горой для танцев* (Tanzberg), и, как рассказывают, название происходит от того, что древние венды проводили здесь свои языческие танцы»[524]. Точно такие же *горы для танцев* встречались во многих местностях. В особенности стоит упомянуть те, что у деревни Дёршнитц, в округе Мейсена, на которых, кажется, в 1704 г. находили урны и изображения идолов;

---

[523] Речь идет о книге: Johann Carl Brandt. *Kurze Geschichte der Kreisstadt Jüterbog.* — Jüterbog, 1840. — S. 2—3.

[524] A. Kuhn. *Märkische Sagen und Märchen.* — Berlin, 1843. — S. 86—88.

здесь валообразные *за́мки* (места́ языческих праздников, как мы видели выше) продолжали жить в памяти народа в качестве мест для проведения танцев. О трёх окруженных валами *горах для танцев* в Дёршнитце Пройскер[525], сам находивший там различные древности, сообщает:

«Один холм, на западной окраине деревни, срытый в 1816 г. и застроенный двумя домами, ещё заметен. Снаружи он был обнесён глубоким рвом, имел в окружности 90 шагов и возвышался на 10—11 шагов, практически отвесно, над основанием рва. Он был совершенно круглым в плане, а сверху сглаженным. О том, что на нём, как и на прочих двух холмах, стояло изображение Чернобога, свидетельствует одна древняя надпись, которой не сто́ит придавать слишком большого исторического значения, (...) однако прежний тамошний пастор Пилитц, основываясь на рассказах церковных воспитанников, упоминает, что, по крайней мере до 1744 г., в определённое время, в особенности же во время свадеб, приглашённые гости шли на этот высокий холм с изваяниями идолов и, согласно древнейшему обычаю, несколько раз исполняли там танцы. В те времена подобные танцы были ещё в обиходе. Такие же обычаи, согласно Гаучу (*Gautsch),* сохранялись у жителей Цётайна (*Zöthayn);* танцы исполнялись на земляных укреплениях тамошнего за́мка, поскольку в ближней долине, где, вероятно, ранее находился храм Юттибора[526], было слишком сыро». Две другие *горы для танцев* в Дёршнитце также исчезли. Однако на довольно сильные языческие традиции здешних мест указывает то, что бургграф Герман I уже в 1180 г. основал здесь церковь, а в 1233 г. — монастырь. Поблизости от Россвайна (от «Градчина», «Грацвина» — *огражденное место*) находились подобные «вальбурги», обнесенные валами *за́мки*, один из которых назывался Вундербург, другой — Вендисхайн, Винандесхайн или Виландхайн[527]. Часто повторяющиеся наименования Вандельбург, либо Вендебург вместо Вальбург, также, возможно, указывают на праздничные процессии и танцы.

То, что здесь говорилось преимущественно о верованиях славянских народов, вне всяких сомнений, может быть применимо и к народам германским. Несмотря на то, что их прежние религиозные представления различались, можно сразу усмотреть наибольшее сходство в обрядности праздников, связанных с годичным

---

[525] Karl Preusker. *Blicke in die vaterländische Vorzeit.* — Bd. III. — Leipzig, 1844. — S. 225.

[526] По-видимому, храм Ютробога — славянского (вендского) божества утра или зари. — *Примеч. ред.*

[527] Karl Preusker. *Blicke in die vaterländische Vorzeit.* — Bd. III. — Leipzig, 1844. — S. 137, 230. С учетом других топонимов, приведенных здесь, можно уверенно предположить, что и название первого из «вальбургов» — Вундербург, *Чудесный за́мок*, — представляет собой переосмысленное в немецкой народной этимологии первоначальное название *Вендский за́мок* (т.е. славянский). Родовая основа второго топонима — Hayn, Hahn — происходит от древненемецкого hagen, со значением *роща*. Вероятно, речь идет о священной роще славян-вендов (хотя Виландхайн формально скорее *роща Виланда*). — *Примеч. ред.*

солнечным кругом (Рождество, Пасха, Иванов день, Михайлов день). В частичном перемещении нашего пасхального обряда на праздник святого Георгия нетрудно распознать сохранение древних, дохристианских представлений. Как у славян, так и у германцев танцы проводились на Иванов день. Славяне этот праздник посвящали богу Свентовиту. О значении его имени учёные не пришли к единому мнению: одни переводят его как *святый свет*, другие — как *могучее веяние*; некоторые желают усмотреть в нём образ святого Вита. Свентовиту был посвящён хоровод (*коло*) вокруг костра на Иоаннов день, который Антон[528] описывает следующим образом: «Танцующие берутся за руки и становятся в круг, делают три быстрых шага в левую сторону, а затем один медленный в правую. Если мужчины исполняют танец одни, то после трёх шагов влево они ненадолго останавливаются и с силой откидывают правую ногу к центру круга. Если же этот танец исполняется с пением, то одна часть круга поёт строфу, а другая повторяет её». Возможно, от этого танца, посвящённого могущественному Солнцу, произошла эхтернахская традиция процессии с подпрыгиванием, о которой недвусмысленно сообщается, что она отмечает воспоминание об эпидемии «пляски святого Вита», имевшей место в Рейнской области в 1374 г.[529] При этом ежегодно на Троицын день обычно прыгают тысячи паломников, держась за руки, группами в три-четыре человека, либо держась в круге за полотенца; делают несколько шагов вперёд и один вбок или назад, пока в сопровождении своеобразной музыки не проделают получасовой обратный путь от Зауербрюке, что на прусской границе, до Эхтернаха. Старые хронисты большей частью выводят «эпидемии» танцев Средневековья из танца на Иоаннов день, который в славянских странах являлся танцем Свентовита, а затем был «перенесён» на святого Вита. Для историографической полноты необходимо упомянуть книгу Юстуса Геккера «Танцевальное бешенство, народная болезнь в Средние века» (J.F.K. Hecker. *Die Tanzwut, ein Volkskrankheit im Mittelalter.* — Berlin, 1832) и введение к монографии Эрнста-Конрада Викке «Опыт монографии о великом Витовом танце и непроизвольных движениях мускулов» (E.C. Wicke. *Versuch einer Monographie des grossen Veitstanzes und der unwillkürlichen Muskelbewegung.* — Leipzig, 1844).

---

[528] Так у Краузе, который здесь не дает точной ссылки. Видимо, имеется в виду словенский историк Антон Линхарт (см. примеч. 493). — *Примеч. ред.*

[529] Экстатическая пляска больных людей, обретавших исцеление при посещении часовни Святого Вита, имела место в основном в XIV в. на юго-западе Германии (Эхтернах — город в современном Люксембурге). В современной медицине Витовой пляской называют психическое заболевание с судорожными и беспорядочными сокращениями мышц. В целом это явление достаточно сложное и не до конца понятое, применительно к средневековым традициям и реалиям. — *Примеч. ред.*

Глава 20. ТРОЯН

В одной из русских рукописей XII в., которую Грегор Крек исследовал в оригинале[530], боги Троян, Хорс, Велес и Перун перечисляются именно в такой последовательности, будто Троян, или, как пишут русские, Trojánu[531], был их Верховным Божеством в языческие времена. Однако, если трое остальных, в особенности Перун и Велес (Волос), хорошо известны и нередко упоминаются в русских и других славянских источниках, то наши знания о боге Трояне были бы далеко недостаточными, если бы мы использовали лишь севернославянские источники. В южнославянском же фольклоре, напротив, бог либо демон под данным именем, странным образом перекликающимся с именем римского императора Траяна, некогда подчинившего Южное Подунавье, играет большую роль. Его имя «и ныне сохраняется в сказаниях и песнях малороссов, сербов, болгар и (если причислить сюда и другие народы) у румын»[532]. При более детальном изучении этого Трояна в южнославянской традиции можно найти определённое количество древних руин, связанных с его именем, называемых «Троянов зáмок» (Трояновград) и довольно широко представленных в Болгарии и Сербии. Наиболее заслуживает внимания зáмок, расположенный в нескольких милях южнее города Шабац, центра округа в западной части Королевства Сербия; об этом памятнике сделал сообщение Ф. Канитц[533], известный исследователь культуры австрийского региона. Он попросил одного из крестьян провести его к горе, где находились лишь жалкие остатки Троянова зáмка, и рассказал об этом так:

---

[530] G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 284. Речь идет об апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», где сказано, что люди в прежние времена «Трояна, Хърса, Велеса, Перуна на богы обратиша». — *Примеч. ред.*

[531] В записи древнерусских слов латиницей буква «u» (обычно с особым подстрочным знáком) обозначает краткий звук, который в кириллице передавался буквой «ъ» в конце слова. — *Примеч. ред.*

[532] G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 277.

[533] Феликс Филип Канитц (1829—1904) — австрийский географ, этнограф и археолог. Его книги посвящены в основном Сербии, Болгарии и древним памятникам этих стран. — *Примеч. ред.*

«Вблизи великолепного источника мы, наконец, обнаружили первые стены так называемого Троянова за́мка. Здесь мы сделали привал, и, в жажде услышать сказание о правителе Траяне, каким оно живёт в народных преданиях, попросили старика поведать его нам. Он ненадолго задумался, а потом начал рассказ: "Много столетий назад населяли эту страну латиняне. И тогда жил в этом за́мке их царь Траян. Он был могущественным правителем и господствовал также над страной швабов (так в Сербии назывались все страны за рекой Сава). В Митровице, расположенной у реки Савы, у царя Траяна была возлюбленная, и навещал он ее каждый день. Заметьте: каждый день, — а ведь путь туда довольно дальний. Но ему это удавалось легко, ибо был он о трёх головах и с крыльями. Тем не менее, однажды враги застали его врасплох у его возлюбленной. Ранним утром они загородили дверь и открыли её лишь в полдень. Попал в беду правитель Траян! Попытался он быстрее добраться до своего за́мка, но его восковые крылья расплавились на полуденном солнце, и, жалкий, пал он на землю"»[534].

Крестьянин, добавляет Канитц, нисколько не сомневался в правдивости этого предания, поведанного им со всей серьёзностью, и, что удивительно, он сразу связал легенду с городом Сремска Митровица — римским Сирмием (Sirmium). Все поиски следов римской эпохи, черепицы и камней с надписями были безрезультатными[535]. И тогда Канитц покинул Трояновград с уверенностью, что внушительный за́мок, от которого кроме развалин стен осталась ещё каменная колонна, был феодальным за́мком Средневековья, возможно, резиденцией сербского великого жупана, которого император Константин VII Багрянородный (ок. 949) посадил править в Дестиниконе (Деснице)[536], так как Трояновград действительно расположен вблизи деревни Десич. В одном из документов императора Сигизмунда от 1426 г. под Десницей подразумевался за́мок Тисница. По-видимому, он также служил резиденцией многократно воспетого в сербских песнях князя Милоша Обилича, убившего в сражении на Косовом поле (15 июня 1389 г.) турецкого султана Мурада I, ибо Милош Обилич, видимо, жил в деревне Двористе, а она расположена у подножия горы Троянова за́мка.

Наличие преданий о Траяне у южных славян иногда считается историческим указанием на то, что в обширном, многоязычном царстве низвергнутого Траяном Декебала[537], правившего землями вплоть до Карпат, уже осёдло проживали славяне.

---

[534] F. Kanitz. *Beiträge zur serbischen Alterthumskunde* // Mitteilungen der Central-Kommission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale. — Bd. X. — Wien, 1865. — S. 1—3.

[535] В Сремской Митровице раскопаны руины императорского дворца. Город Сирмий служил резиденцией римскому императору Галерию (ок. 250—311, император с 305 по 311). — *Примеч. ред.*

[536] Дестиникон — греческое название первой столицы Сербии, города Достиник. — *Примеч. ред.*

[537] Декебал — царь Дакии с 87 по 106 г., сражавшийся против подчинения даков Римской империи. Разгромленный легионами Траяна, Декебал покончил с собой. — *Примеч. ред.*

Даже если с этим и можно было бы согласиться, хотя проблема в высшей степени дискуссионна, было бы, как справедливо замечает Грегор Крек, довольно необычно, чтобы предполагаемые потомки даков столь долго хранили в известном смысле благожелательные воспоминания о беспощадном разрушителе их национальной самостоятельности[538]. Предположение же Юлиуса Юнга[539] о том, что знакомство славян с преданием о Траяне могло произойти лишь в регионе Балканских гор и только во времена Византии, при посредничестве романского и греческого населения, не соответствует нашему мнению по ключевому пункту вопроса, ибо предания об императоре Траяне, родственного сербскому сказанию о Трояне, никогда не существовало.

В романской и германской литературе Средневековья довольно известна легенда о Траяне, не имеющая, однако, ни малейшей связи со славянским сказанием. Она чествует справедливость Траяна (что, вероятно, обусловлено эпизодом об Адриане[540] у Диона Кассия: *Historia Romana*, LXIX. 6). Император остановился во время спешного похода на привал, чтобы совершить правосудие в отношении одной старой женщины, чей единственный сын был убит его собственным сыном; Траян передал ей виновника для наказания. Данная легенда входит уже в два латинских текста VIII и IX вв., а также в неисчислимое множество поэтических произведений, в собрания характерных исторических эпизодов, отражённых, к примеру, в трудах Иоанна Солсберийского, Винсента из Бовэ, Хелинанда, в сборнике «Сто древних новелл» («*Cento Novelle Antiche*»), в «Чистилище» Данте, в немецкой поэме под названием «Императорская хроника» («*Kaiserchronik*»), в «Золотой Легенде», в «Чудесах Рима» («*Mirabilia Romae*»), в собрании легенд «Долопатос» и т.д. Сюжет этот прославлялся в живописи и гобеленах, например в росписях Брюссельской ратуши Рогиром ван дер Вейденом, на старинном ковре герцога Бургундии Карла Смелого в Берне, а также в австрийских церквях, например в церкви Св. Варвары в Куттенберге (Кутна-Гора), и т.д.

Восхищение Траяном и его добродетелью правителя во времена Средневековья возросло до степени сожаления, что он не может быть причислен к христианским владыкам. Это нашло отражение в легенде о том, что святой Григорий «вымолил» его из Ада. Согласно «Императорской хронике», Григорий нашёл человеческий череп с совершенно неистлевшим языком, заклинаниями заставил его говорить и выслушал его. Череп объявил, что он — Траян, и попросил святого освободить его из ада[541]. Таким образом, в средневековой легенде о Траяне, как она развилась в романской и германской литературе, не было никакого повода унижать Траяна до уровня ночного демона, снисходящего в темноте к любовным интригам и из-

---

[538] G. Krek. *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte.* — Graz, 1887. — S. 277.

[539] J. Jung. *Römer und Romanen in den Donauländern.* — Innsbruck, 1877. — S. 261.

[540] Адриан, римский император в 117—138 гг., преемник Траяна. — *Примеч. ред.*

[541] Gaston Paris. *La Légende de Trajan* // Mélanges publiés par l'École des Hautes Études. — Paris, 1878. — P. 261—298.

бегающего дневного света. Соответственно нам следует рассматривать Трояна славянского сказания как совершенно самостоятельного персонажа, который лишь позже, по ошибке, из-за созвучия имен, которого переписчики уже не понимали, был соединен с римским императором Траяном. Славянскому Трояну, как мне кажется, гораздо ближе король Трояно из романа «I Reali di Francia», из произведений Боярдо и Ариосто, ибо сей «король Африки», в итоге поверженный Роландом, по внешнему облику и нраву изображается чёрным демоном, «кто, помышляя лишь о злом, богов сим презирает». Видимо, это один из образов Князя Тьмы, обретший самобытные черты в южноевропейской народной традиции.

Образ славянского Трояна, избегающего солнца и дневного света, имеющего крылья и три головы, чувствительного к свету и теплу, может указывать на бога ночи и зимы, — эти два понятия взаимосвязаны, как мы уже видели. Его расплавляющиеся на солнце восковые крылья, хотя они также встречаются у сына дракона и похитителя Солнца Тугарина (древненордического Tjúgari), пожалуй, можно оставить без внимания, сочтя их реминисценцией мифа об Икаре, тем более что прочие варианты повествования вполне логично сообщают, что в солнечных лучах плавится все тело демона. Вук Караджич пишет в своём «Lexicon Serbico-Germanico-Latinum» (в словарной статье «Троян»)[542], что король Троян посещал возлюбленную лишь ночью, поскольку дневной свет был для него губителен. Оставшись однажды у неё до утра, он, уходя, накрылся плащом, а когда плащ с него сорвали, «он, подобно льду, растаял от солнечных лучей». Здесь тотчас всплывают многочисленные нордические сказания о Зодчем, в которых строитель зáмка, домогавшийся Фрейи и Солнца, в итоге под воздействием солнечных лучей лишился своего детища под конец строительства. Впрочем, есть и различия. В нордических сказаниях застигнутые Солнцем врасплох карлики и великаны не расплавляются, а наоборот, превращаются в камень. Но когда речь идет о зимнем демоне, «растапливание» южнославянских сказаний кажется более логичным.

Справедливость сделанных нами выводов подтверждается также трёхглавостью и наличием крыльев у Трояна, ибо зимний демон почти всегда представлялся трёхглавым и с крыльями. Греки представляли своего Герионея (зимнего демона, как его называет Преллер[543]), хозяйничающего в Эрифии, «стране красного солнечного заката», исполином необычайной силы, с тремя телами (trisomatos), тремя головами (trikarenos), шестью руками и ногами и с могучими крыльями[544]. Так его

---

[542] Речь идет о фундаментальном труде Вука Караджича «Сербский словарь, истолкованный немецким и латинским наречиями» (Вук Стефановић Караџић. *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечма.* — Wien, 1818. — Стб. 829—830). — *Примеч. ред.*

[543] Ludwig Preller. *Griechische Mythologie.* — Berlin, 1860. — S. 302.

[544] Герионей (Герион) — великан с острова Эрифия, на западном краю мира. Эрифия (греч. *красная*) на закате омывается багряными лучами заходящего солнца. Имя Эрифия носит и одна из Гесперид, «дев запада». Гесперид, они же Атлантиды, по Диодору, были

представлял поэт Стесихор, так его изображали и в вазописи. Он похитил детей Аполлона, которых Геракл одновременно с его дочерью Эрифией освобождает из плена. Это полная параллель сказанию о Зигфриде, который похищает Брюнхильд у четырёхрукого великана Хеймира, которого я уже сравнивал с зимним великаном Имиром. Здесь также уместно вспомнить битву Геракла с «инеистым великаном» Алкионеем, идентичным Герионею.

Прежде всего для нашего исследования важны авестийская Ясна (IX. 8) и многие прочие места персидских религиозных писаний, где упоминается трёхглавый дракон Дахака, которого убил Траэтаона, персидский драконоборец. О нем говорится так: «Он поверг змею о трёх пастях, трёх головах, шести глазах, тысячесильную, могучую, дьявольскую Друдж, творившую насилие над смертными, которую породил Ангро-Майнью как самую могучую изо всех Друдж, против воплощённого мира, на погибель чистым живым существам»[545]. Эта Друдж, Друг, Друйа или Драогха, очевидно, является тем же персонажем, который в Ведах назван Триширас (трёхглавое чудовище) и Друх, у греков — Герионей Трикарен, а у южных славян — Троян. К ним, возможно, примыкает трехглавое божество Триглав (о трёх головах) северных славян, о котором, хотя он, несомненно, почитался славянами-гаволянами в храме в Бранденбурге и поморянами — в храме в Штеттине, сохранилось немного достоверных сведений. В «Жизнеописании святого Оттона Бамбергского» (II. 32) с Триглавом соотносится чёрный Чудо-конь, благодаря чему возникают ассоциации с упомянутым драконовым сыном Хеймиром и его русским двойником, крылатым змиевым сыном Тугариным. А потому Швенк (Schwenck) уверенно классифицирует его как бога подземного мира[546].

Данных параллелей, вероятно, вполне достаточно, чтобы определить Трояна в качестве демона подземного мира либо зимнего демона, державшего в заточении в за́мке не чужую возлюбленную, а свою собственную дочь, время от времени посещая её. В толковании же имени, при наличии трёх голов у чудовища, могут возникнуть разночтения, поскольку корень troji означает *тройственный*, а например, название «Троядик», Trojadik (которое один сербский исследователь выводил из имени города Троя), скорее означает историю трёх империй[547] (при-

---

дочерьми Атланта (не Гериона). Геракл освободил похищенных дев и вернул отцу («Историческая библиотека», IV. 27, 1—4). — *Примеч. ред.*

[545] Fr. Windischmann. *Zoroastrische Studien.* — Berlin, 1863. — S. 29. Фридрих Виндишманн (Friedrich Heinrich Hugo Windischmann, 1811—1861) — немецкий богослов и один из крупнейших востоковедов своего времени. Что касается Друдж, то это слово в Авесте используется как имя нарицательное, для обозначения демонических существ женского рода. — *Примеч. ред.*

[546] Konrad Schwenk. *Die Mythologie der Slaven.* — Frankfurt am Main, 1853. — S. 159.

[547] В сербской книжной традиции это слово синонимично названию «Троецарствие»; русский хронографический аналог — концепция «трех Римов», последовательно сменявших

мерно так же, как русское слово «Троица» употребляется в значении «монастырь Пресвятой Троицы»). С самим именем трёхглавого дракона: Друйа, Драогха, Друх (на санскрите — *иллюзия, призрак, охотник-капканщик*), вероятно, связаны древненордическое draugr, норвежское drou, droug (*призрак*), одно из именований Одина — drauga drôttinn (*повелитель призраков*), призывы к Индре: «Да воздаст он свет дня уверовавшим в него и да изгонит Друх!», либо проклятие: «Да падёт он в петлю Друх!» Все это явно указывает, что само имя Троян органично связано с разветвленными путями, петлями и замысловатыми ходами наших *троянских за́мков*. Друйа считаются злыми духами в зороастрийской книге «Бундахишн», и Ад там — это «Пещера Друдж», подобно тому, как и Троя в древненемецкой поэзии выступает тёмной преисподней. В данном ракурсе Троя противопоставляется древнегерманскому Асгарду — за́мку светлых асов, либо небесному за́мку, а по замечанию ираниста Шпигеля в книге «Арийская эпоха», в Авесте слово dregvant обозначало человека, заслужившего Ад, в отличие от «человека, имеющего право попасть в Рай», именовавшегося as-ava[548]. Верховным же правителем всех *друйа* является трёхглавый дракон Друйа (Троян), и я с удовлетворением отмечаю, что и Виндишманн[549] трактует огнедышащего дракона, в которого герой Хушанг бросал камнем (от этого удара, согласно персидскому сказанию, был впервые открыт огонь), как «представителя зимы», как огромную змею, созданную Ариманом в прародине ариев Айрьянем Ваэджо (Airyanem Vaêgô), из-за чего их отчизна стала «зимней» страной, что требовало постоянной борьбы с зимним драконом и его покорения другими, более благожелательными к ним богами.

В нашем языке, как упоминалось выше, данному кругу представлений соответствует слово dru, druch, drouch, trouch, со значением: *петля, оковы, ловушка для животных*. Например, у Аполлония (стих. 1221 и далее) говорится: «Хитростью ловят зверей, на волка ставят кол (букв. *ловушку*, trouch), чтоб бок себе он пропорол; коль мог бы он узреть сей кол, так верно б он другим путём пошёл». В этом значении слово довольно часто встречается в баснях о животных, например в поэме Марнера, где Лис Рейнхарт заводит Волка Изегримма в капкан (dru), искалечивший его[550]. Необычно здесь и то, что, согласно весьма древним воззрениям, поздно на-

---

друг друга. Слово troji, *тройной*, встречается в некоторых славянских языках (чешском, верхнелужицком). — *Примеч. ред.*

[548] Friedrich von Spiegel. *Die Arische Periode und ihre Zustände.* — Leipzig, 1887. — S. 217. На это противопоставление особое внимание обратил д-р Рудольф Фальб в своих замечаниях к моим работам о *троянских за́мках* (в воскресном приложении к газете «Vossische Zeitung», № 36 за 1891 г.).

[549] Friedrich Windischmann. *Zoroastrische Studien.* — Berlin, 1863. — S. 195.

[550] Karl Bartsch. *Deutsche Liederdichter des XII—XIV Jahrhunderts.* — Leipzig, 1864. — S. 177. Марнер — миннезингер XIII в. из Швабии, писавший на средневерхненемецком языке. Упомянутые здесь персонажи — герои распространенного в Западной Европе эпо-

ступающий зимний день изображается связанным верёвкой (fune ligata)[551]. А Вальтер фон дер Фогельвейде в стихотворении с рифмами на: a, e, i, o, u, в котором он выражает своё отвращение к зиме, подобно Солнечной Деве мнит, что он попал в зимнюю ловушку (dru) и несколько комично возглашает, что уж лучше ему стать монахом в Добрилуге — одной из самых печальных областей в сердце Бранденбурга, нежели и далее изнемогать в ловушке зимы:

Я беден, как Исав;
Взлохмачены ухоженные прежде волосы мои.
О лето милое, где ты?
Сколь радостен мне был бы вид трудов в полях!
Но если суждено мне долго жить в капкане,
Который ныне уловил меня,
Уж лучше стать бы мне монахом в Тоберлу[552].

Его ученик, Ульрих фон Зингенберг, рыцарь-министериал из Санкт-Галлена, находил образ капкана зимы столь прекрасным, что на протяжении всего стиха подражал зимней скуке, наглядной игрой букв взывая к Богу с просьбой избавить его от капкана печали, который пленил его зимой: «О мой Господь, когда же возжелаешь ты, чтобы не быть мне более в силках (drû) печали!»[553] Вероятно, в понятии tro, true, treu, *надёжный*, *достоверный*, которое Рудбек искал в слове Trojaburg (*троянский за́мок*), уже тогда таился оттенок *пленения*, чего-то связанного, обнесённого валом... Хотя возможно, этот грамматический корень, трансформируясь, извилистым путём приобрел противоположный смысл, нашедший отражение в индоиранских языках в слове «друдж» (*заблуждение, иллюзия; расстановщик силков и капканов*); сравните готские слова drus, *падение*, drausjan, *привести к падению* со словом Trauas, *Троя*. Впрочем, подобное изменение смысла на противоположный настолько часто встречается во всех языках, что Карл Абель[554] усматривает в этом основной закон грамматических построений.

са, основанного на сюжетах восточных сказок и притч о животных. Имя Лиса Рейнхарта переводится как *хитрец*, Изегримм (Изенгримм), *железное забрало* — персонаж суровый и свирепый. — *Примеч. ред.*

[551] Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie* (2. Auflage). — Göttingen, 1844. — S. 706.

[552] Walther von der Vogelweide, herausgegeben von Franz Pfeiffer. — Leipzig, 1866. — S. 9. Вальтер фон дер Фогельвейде (ок. 1170 — ок. 1230) — знаменитый миннезингер. Тоберлу — одно из старинных названий Добрилуга, прежде знаменитого своим цистерцианским монастырем. — *Примеч. ред.*

[553] Karl Bartsch. *Deutsche Liederdichter des XII—XIV Jahrhunderts*. — Leipzig, 1864. — S. 128.

[554] Карл Абель (1837—1906) — немецкий филолог, специалист по сравнительному языкознанию. — *Примеч. ред.*

Другая аналогия сказанию о Трояне — греческий миф о Трофонии. Обычно прорицателя Трофония истолковывают как образ низошедшего в бездну, «питающего», подземного зимнего бога Кроноса-Сатурна (от trophos, *кормилец*). Однако, даже при возможной трансформации смысла, нельзя игнорировать в его имени корень tro, *вращать*; *изготовлять*, ибо миф одновременно делает его строителем подземных и наземных круговых сооружений, будь то храм либо сокровищница, которые он, жадный к золоту, впоследствии покрыл сталью. Одно из таких подземных сооружений, по преданию, находилось в Ливадии (Лебадии), что в Беотии, в котором он, подобно муравьиному льву, описывая все более узкие круги, в конце концов исчез со своей добычей, нимфой Геркиной, излившейся впоследствии родником. Здесь сохранился культ Зевса и похищенной им в преисподнюю Деметры-Европы, так что мифологи, рассматривая Геркину и Европу как одно лицо, на самом деле ведут речь о бывшем небесном боге Зевсе-Трофонии (т.е. Кроносе), ныне обретшем обиталище в преисподней, а люди, просившие совета у ливадийского оракула Зевса-Трофония, в свою очередь, подобно жертвам муравьиного льва, медленно затягивались в его воронку. Древность его культа подтверждается его искусным резным изображением, где он предстает, как Эскулап, змеиным гением либо покровителем змей, а также тем обстоятельством, что он защищал вход в свой древний круговой храм всего лишь нитями табу, подобно доисторическим народам, как и схожий с ним и Мидасом король Лаурин тирольского сказания оберегал свой сказочный сад и подземный дворец лишь обвитыми вокруг них золотыми нитями. К сказанию о Трое и Мидасе ещё добавляются и другие свидетельства. Как повествует Павсаний («Описание Эллады», кн. VIII, гл. 10 и кн. IX, гл. 39—40), пещерный оракул Зевса-Трофония был открыт исполнителем боевых танцев Саоном, тем самым, который якобы принес в Рим «троянский» танец прыгунов салиев[555], причем в ту местность, что ранее называлась Мидея. Исходя из того обстоятельства, что Плутарх в трактате «О лике, видимом на диске Луны» (*De facie in orbe Lunae*, 30) в том же ряду в качестве «наилучших демонов»[556] вводит критских дактилов, фригийских корибантов и беотийских трофониадов, можно заключить, что и культ Трофония имел собственный танец мечей.

Взаимосвязь сказаний о Мидасе и Трое, между прочим, находит отражение в одном сербско-болгарском предании, где царь Трои побеждает благодаря святому Георгию, а сам царь представлен как Мидас. Среди песен о святом Георгии, которые поют во время танца на праздник Солнечной невесты, есть одна поистине прекрасная, выделяющаяся среди прочих «Песнь о Трое». Мы воспроизводим эту

---

[555] Салии (*прыгуны*) — одна из древнейших римских жреческих коллегий. Салии, «пляшущие жрецы», во время риткального танца, предположительно, перемещались по линиям лабиринтообразной фигуры. — *Примеч. ред.*

[556] Т.е. в дохристианских античных верованиях — полубогов-даймонов, гениев, участвующих в сокровенных таинствах. — *Примеч. ред.*

песню в переводе Розена[557], опустив некоторые незначительные места, по варианту, воспроизведенному братьями Миладиновыми в их собрании болгарских народных песен[558]. Для лучшего понимания текста заметим, что болгары, в отличие от народов классической древности, словом «ламия» обозначают не высасывающую кровь ведьму либо призрак, а всего лишь дракона из сказания о Георгии.

Святой Георгий и царь Трои

Случилось это чудо в граде Трое.
Тогда в безверии троянцы пребывали:
Не веровали в истинное христианство,
А веровали только в золото и серебро;
Их ставили они на место Бога,
Не воскуряли ладан и сердечную молитву!
Послушай же, как покарал их Бог,
Что приключилось в той великой Трое.
Во граде было семьдесят колодцев,
Чтоб Трою одарять водой холодной.
И повелел Господь, дабы колодцы
Безводными, совсем сухими стали.
Но дал Господь троянцам то, что так они любили:
Все семьдесят колодцев вместо чистых вод
Вдруг источили золото и серебро.
Для всех теперь доступны стали украшенья;
Себя, коней своих троянцы нарядили
В торжественное облачение из золота и серебра,
В усладу сердцу своему они его носили, —
Недоставало лишь воды испить им.
Уж три недели жажда их томила, —
Кара Господня тем, кто не желали верить
Во истинного Господа — Христа.
Но, покарав троянцев за грехи,
Бог все-таки опять послал им воду.
Открылось там, среди полей троянских,
Широкое болото, озеро бездонное,
От города лишь в трех часах пути;

---

[557] Georg Rosen. *Bulgarische Volksdichtungen, ins Deutsche übertragen.* — Leipzig, 1879. — S. 129.

[558] Бѫлгарски народни пѣсни, собрании одъ братья Миладиновци. — Загреб, 1861. — С. 28—32 (№ 31).

Владычицей, богиней этих вод была
Бледная Ламия, что пожирает плоть.
Она установила плату: чтоб набрать воды,
Ей каждый день на корм должны давать по юной деве.
Пошли на этот сговор люди Трои,
И каждый день к чудовищу являлась дева
За право зачерпнуть воды.
Три года соблюдали соглашенье;
И вот уж наступает год четвёртый,
И каждый примирился с договором,
Но тут вдруг на царя страны той выпал жребий:
Он должен заплатить за право зачерпнуть воды.
И у царя того была единственная дочь,
Прекрасная, изящная, цветущая.
Ее он Ламии послал на пожиранье.
Однако дева веровала во Христа,
А потому с готовностью пошла она к пучине,
Воскресным утром к озеру бездонному.
Рыдая, там по берегу бродила,
И ожидала, что торопится уж Ламия,
Чтоб поглотить её себе на снедь.
Но вдруг явился юный всадник на коне
На белом, со стальным отливом, — то святой Георгий!
Ступил на край пучины к юной деве
И вопрошает, почему пришла она столь рано
На берег озера в воскресный день.
Ему на это дева отвечала:
«О том, что вопрошаешь, поведаю тебе охотно.
Отец мой старый осужден был Богом —
Правитель града Трои — мой отец,
Ибо не верует он в истинного Господа!
Я же, напротив, верю во Христа.
За это мой отец меня к чудовищу послал,
Чтобы оно меня сегодня проглотило;
Тогда троянцы на сегодня получают право набрать воды!
Только держись подальше от меня,
А то ведь и тебя проглотит Ламия».
Сошел прекрасный юноша с коня;
Вонзил свое копье он в землю
И, привязав коня к копью,
Так царской дочери он молвил:

«На шлейфе платья твоего хочу почить я;
Ты ж будь на страже, стоя в изголовье;
Как только Ламия появится, тотчас же
Буди меня, мне возвестив об этом».
И лег он, и в дремоту погрузился.
Вот в солнечных лучах взыграло озеро,
И Ламия оттуда поднялась за жертвой.
Увидело чудовище перед собою дочь царя,
А с нею — юношу, да и коня вдобавок.
Бледная Ламия тогда возликовала:
«Хвала тебе, о Боже! Благодарю Тебя за Твою милость!
Три года присылали мне на трапезу
Во всякий день лишь малую девицу,
Сегодня ж, на четвертый год, в три раза больше стала снедь моя!»
Тут зарыдала в ужасе царевна,
Горючая слеза с щеки ее скатилась,
Упала на святого на Георгия,
И от нее он пробудился и поднялся,
И, на коня вскочив, копье свое взял в руки.
Он бросился на Ламию и так сказал ей:
«Доныне ты, о Ламия, девиц лишь пожирала, —
Сегодня ж предстоит тебе пожрать копье!»
И только лишь она разверзла пасть,
Как он копье свое вонзил ей в глотку.
Окликнул дочь царя святой Георгий:
«Иди и развяжи ремень мне от сапог[559],
И тем ремнём чудовище свяжи;
Я буду подгонять его, а ты веди,
Чтобы живым пришло оно в твердыню Трои;
Мы приведем его на царский двор».
И вот во двор к царю они вступают.
Увидев дочь свою, воскликнул царь:
«Ты в сговоре с волшебником[560] Георгием?
Все это наваждение, что вы поймали Ламию,
Причуды магии, чтоб обмануть людей!»

---

[559] В немецком переводе — *Gamaschenriemen,* ремень от обмоток, гетр; в болгарском оригинале песни здесь упоминается «тозлук», болгарское слово, заимствованное из тюркского языка и обозначающее кожаные солдатские гетры, надевавшиеся поверх ботинок или сандалий. — *Примеч. ред.*

[560] В болгарском оригинале — «магебсникъ», *маг.* — *Примеч. ред.*

Тогда святой Георгий правою ногой, в сапог обутой,
Ударил бледное чудовище по его сердцу,
По Богом проклятому сердцу черному.
И вот, о диво! От удара мощного
Вдруг вышли девы, триста шестьдесят,
Проглоченные за последний год.
Все они живы были, радостны и закружились
В веселом стройном хороводе.
Тогда опять ударил чудище Георгий, —
И вновь на свет явились девы, триста шестьдесят,
Иные живы были, а иные — мертвые.
И в третий раз он Ламию ударил, —
И вышли триста шестьдесят покойниц.
Царю Троянскому сказал святой Георгий:
«Быть может, хоть теперь, о царь,
Уверуешь ты во Христа, во истинного Господа?
Ведь если голодно той Ламии вновь станет,
Коль отпущу ее на волю, — она тогда
Тебя поглотит, тебя и все твои дворцы!»
Тогда и царь, и люди Трои
Тотчас уверовали в Иисуса
И во Христово имя окрестились.
Они врата своей твердыни отворили,
Чтобы впустить в нее прекрасного святого.
По крепости прошел святой Георгий,
И если видел где колодец пересохший,
То ударял в него своим копьем.
И вот все эти семьдесят колодцев
Вдруг преисполнились холодных вод,
И могут ныне воду пить троянцы,
И веруют теперь во Господа Христа.

Глава 21. МИДАС, ФРЕЙР, ДИОМЕД

На первый взгляд вышеприведённая болгарская песня о святом Георгии создаёт впечатление характерного для таких текстов смешения различных древнейших сказаний. Содержащийся в ней сюжет о Георгии напоминает тот, что зафиксирован в «Золотой Легенде»: дракон возлежит в озере перед городом Силена, а Георгий в конце повествования изводит родник. Эта история восходит к немецкой легенде, которую Брентано заимствовал из сборника духовных песнопений от 1601 г., включив её в собрание народных песен «Волшебный рог мальчика»[561]. Вступление, похоже, произошло из сказания о Мидасе; хоровод, который танцуют спасённые девушки, — из сказания о Тесее, а заново отворенные источники — из легенд о Персее и Хедерлесе. Однако именно это смешение, этот, как говорят естествоиспытатели, синтез, в котором позднее слились воедино разобщённые сюжеты, обозначает исходную форму мифа. Нептун, гласит легенда, лишил страну Аргос всех вод, и лишь Лернейское болото, пользовавшееся дурной славой из-за дракона, водившегося там, ещё давало воду. Затем пришёл Персей, убил дракона (Дионисa[562]), основал город Мидею, а затем Микены, обязанные своим именем открытому им Грибному источнику[563], и ещё Павсаний (II. 16) видел в крепости источник Персея (Persea).

В этой песне довольно необычна, в сравнении с прочими сказаниями о Георгии, враждебность дочери по отношению к царю Трои, её отцу. И если бы можно было

---

[561] *Des Knaben Wunderhorn.* — Heidelberg, 1806—1808. Клеменс Брентано (1778—1842), немецкий писатель и поэт-романтик, издал это трехтомное собрание народных песен совместно с Ахимом фон Арнимом (1781—1831), другим крупнейшим представителем гейдельбергской романтической школы. Песнопение «Святой рыцарь Георгий» включено в первый том (с. 151—156). — *Примеч. ред.*

[562] Персей, по преданию, вел войну с Дионисом (впрочем, закончившуюся миром) и воспринимался, типологически, как антагонист вина и вообще влаги как таковой. — *Примеч. ред.*

[563] По-гречески mykos — гриб. — *Примеч. ред.*

доказать самобытную, органичную и древнюю взаимосвязь сказаний о Георгии и о Мидасе, то в данной песне открылась бы довольно глубокая историческая ретроспектива. И это вполне правдоподобно. Легко доказать, что песня зиждется на древнем предании, а не является современной компиляцией. Как проклятый город, Троя также встречается в сербских песнях (например, в № 1 «Собрания народных песен» Петрановича[564] из Боснии и Герцеговины), а также в русских переводах натурфилософской книги «Луцидариус»[565] («Просветитель») XII или XIII в., и именно оттуда может происходить «бледная Ламия», та Leucocrotta, или Leucrocotta, чей образ со времён Ктесия часто представал как неуязвимое легендарное существо, сочетающее в себе признаки крокодила (кокодрилла) и осла, льва и оленя, заманивающее людей подражанием их голосу[566], у Плиния и Элиана, Солина и авторов сказаний об Александре.

Важная особенность «Песни о Георгии» — вырисовывающаяся уже в «Золотой Легенде» через название «драконьего» города Силены связь со сказанием о Мидасе. Мидас, царь Фригии, согласно известному сказанию о Дионисе, после того как освободил плененного Силена[567], обрёл дар превращать в золото всё, к чему он прикасался. Однако жадный царь, испрашивая для себя этот дар, по глупости забыл исключить пищу, которую подносил ко рту: теперь пища и напитки также становились золотом, что обрекало его на плачевную кончину от голода, если бы Дионис не посоветовал ему искупаться в источнике Пактол, где должен был остаться его недуг. Мидас так и сделал, и с тех пор Пактол стал златоносным, а золотая лихорадка царя была смыта. Эта история, видимо, относится к широко распространённому типу сказки о трёх глупых желаниях, однако она уже довольно давно приняла форму, встречающуюся в болгарском сказании о Трое. Автор приписываемого Плутарху трактата «О реках» (*De Fluviis*, гл. X) повествует, что

---

[564] Божидар Петранович (1809—1874) — выдающийся сербский писатель и ученый, исследователь средневековой литературы и духовных движений южных славян. — *Примеч. ред.*

[565] Публикация Н.С. Тихонравова в кн.: Летописи русской литературы и древности. — Т. I. — М., 1859. Средневековое западноевропейское сочинение энциклопедического характера «Луцидариус» было переведено на русский язык в XVI в. под названием «Бисер Златый»; опубликовано одним из крупнейших историков русской литературы Николаем Саввичем Тихонравовым (1832—1893). — *Примеч. ред.*

[566] Прототипом мифического существа левкокротты зоологи считают какую-то разновидность гиены, а не змееподобное животное. Ктесий (ок. 400 до н.э.) — греческий историк и медик, писавший о Персии и Индии. Его сведения о Востоке использовались более поздними античными авторами. — *Примеч. ред.*

[567] Силен (божество малоазийской мифологии, в Греции сближавшееся с сатирами) считался воспитателем Диониса. Силен, олицетворявший вакхическое опьянение, к тому же обладал способностью пророчества; для этого его нужно было пленить. Это удалось Мидасу, и Силен открыл ему тайны бытия. — *Примеч. ред.*

река Марсий во Фригии ранее называлась Источником Мидаса, ибо он некогда, томимый жаждой, возжелал испить из него, в результате чего источник из-за его прикосновения превратился в золотую жилу. Тогда Дионис пришёл на помощь, и вновь превратил реку из золотой в водяную, как святой Георгий в «Сказании о Трое», ибо в воде Мидас нуждался более, чем в золоте. Трёхглавый Троян-Мидас соответствует, как уже упоминалось, индийскому Тришарасу, — изголодавшемуся богу золота и подземных кладов. Стоит лишь вспомнить, что древний предшественник Георгия, Персей, возвёл крепость Мидею, открыв в той области источник, что его сын Электрион породил с фригийкой Мидеей Ликимния, то вряд ли возникнет хоть тень сомнения в древности связи сказаний о Мидасе и Персее-Георгии. А как мы вскоре увидим, сюда примыкают и предания о Медее.

О том же самом свидетельствует изучение сказания о Мидасе, которое я уже в «Туисколанде» (с. 367) сравнил с историей о похитителе Солнца. Если же мы зададимся вопросом, что же это за персонаж, одним прикосновением превращающий все вещи в золото, то ответ будет таков: это зимний дракон, называющийся у древних германцев драконом либо змием; это сияющий дракон, приумножающий золото, возлегший вокруг горницы прекрасной королевны Торы. От него Фрото получил великие сокровища, а Зигфрид — золото Нибелунгов; благодаря его способности производить золото в глубине подземелий последнее именовалось *огнём ложа драконова*, а на сербском языке — *кошачьим золотом*, *мерцающей слюдой*, otresine zmajewe (*сброшенной кожей дракона*): в пластинах самородного золота усматривали чешуйки, сбрасываемые драконом со своего тела[568]. Также и Плутон, Плутос, похищающий Прозерпину на Лернейском болоте и отправляющий её в преисподнюю, — одновременно богатый владелец (Dives) и страж подземных золотых сокровищ. Из этого ясно, что Мидас древних и Троян, трёхглавый властитель преисподней южных славян, — одно и то же лицо, и не удивительно, если из образа сербского Трояна «произрастают» и прочие легенды о Мидасе.

Как известно, рассказывали, что Аполлон наделил Мидаса ослиными ушами за то, что он довольно глупо держал себя, выступая третейским судьей и отдав предпочтение музыке Марсия, а не Аполлона. Уши Мидас прятал под своим фригийским колпаком, и о них никто не ведал, за исключением его личного цирюльника, которому под страхом смерти было запрещено упоминать об этом. Однако тот возжелал хоть как-то излить душу, для чего выкопал яму и рассказал в яму об этой тайне, остававшейся сокровенной до тех пор, пока на том месте не вырос камыш, который своим шелестом нашёптывал: «У Мидаса ослиные уши!» Та же самая сказка в Сербии повествует об императоре Трояне[569], лишь вместо камыша вырастает куст бузины, откуда доносились звуки флейт, разглашавших тайну: «У импе-

---

[568] Konrad Schwenk. *Mythologie der Slaven.* — Frankfurt am Main, 1853. — S. 314.

[569] Wuk Stephanowitsch Karadschitsch. *Volksmärchen der Serben.* — Berlin, 1854. — S. 225—228.

ратора Трояна козлиные уши!» Это предание достаточно древнее, ибо о нем уже знал Иоанн Цец (Chiliades. II. Historia 34)[570]. Или же козлиные уши — это всё-таки плод игры слов и созвучий (Траян, Траган)?[571] Ибо изначально царь Троян, как и Мидас, был наделён ослиными ушами, о чем косвенно свидетельствуют обитающий в *троянском за́мке* человеко-осёл (онокентавр), только что упомянутая левкокротта и необычный для рептилии, но постоянно присутствующий атрибут средневековых змиев-драконов — длинные уши. Сказка о длинных ушах обошла полмира, ведь и в валлийских, ирландских и бретонских сказках повествуется о короле Марке, дядюшке Тристана, победителе дракона и освободителе дев, с той лишь разницей, что в данном случае упоминаются лошадиные уши (поскольку по-кельтски marc означает *лошадь*), и что цирюльник поведал об этом трещине в дереве, из древесины которого позднее была изготовлена арфа, разглашающая тайну[572].

В одной из монгольских сказок говорится, что правитель имел золотые уши осла, а его цирюльник, после того как выдал его тайну трещине в дереве, придумал ему колпак с ослиными ушами, который впоследствии были обязаны носить все — шутовской колпак карнавала[573]. Сии золотые уши являются знаком золотого демона, укрывшегося в ослиные шкуры ночи, подобно Солнечной Деве из сказки об ослиной шкуре, но выступающие наружу золотые уши выдают его, и точно так же с императора Трояна срывается тёмное покрывало. Колебание в выборе между ослиными и козлиными ушами, похоже, весьма древнего происхождения, поскольку в Ригведе осёл называется baleya, что ассоциируется с персонажем, который «обволакивает Балу»[574], скрывает и похищает Солнечную Деву. С другой стороны, трёхглавое чудовище, которое убил Беллерофонт — «Победитель Беллера», имеет голову козла, а дракон святого Георгия, довольно часто, — уши осла. Триглав, которого мы выше уже сравнивали с Трояном, также подчас представал с тремя козлиными головами[575]. Пристрастие «золотого повелителя» в образе осла (одно-

---

[570] Ioannes Tzetzes. *Historiarum Variarum Chiliades.* — Leipzig, 1826. — P. 42—44. Иоанн Цец (ок. 1110 — ок. 1185) — известный византийский ученый-филолог, автор множества истолкований и комментариев к произведениям классической древнегреческой литературы. Краузе здесь отсылает читателя к книге Цеца «Хилиады» (или «Книга историй»), а также к публикации Вильгельма Томашека (Wilhelm Tomaschek) в: *Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien.* — Bd. 28. — Wien, 1877. — S. 679. — *Примеч. ред.*

[571] По-гречески τράγος — *козел.* — *Примеч. ред.*

[572] Gebrüder Grimm. *Kinder und Hausmärchen.* — 2. Auflage. — Bd. III. — Berlin, 1822. — S. 391; Theodore Claude Henri de La Villemarqué. *Contes populaires des anciens Bretons.* — T. I. — Paris, 1842. — P. 99—100.

[573] Angelo de Gubernatis. *Tiere in der indogermanischen Mythologie.* — Leipzig, 1874. — S. 296—301.

[574] Бала (*сила* на санскрите) в индуизме интерпретируется как один из образов Богини-Девы. — *Примеч. ред.*

[575] Konrad Schwenk. *Mythologie der Slaven.* — Frankfurt am Main, 1853. — S. 157.

временно подразумевается сбрасывающий золото осёл нашей сказки) к сказочным садам — также один из древнейших мотивов этого сюжета. Уже Геродоту (кн. VIII, гл. 138) известен сказочный сад Мидаса, из великолепных шестидесятилепестковых роз, в котором он поймал Силена, желавшего, вероятно, подобно Луцию в «Золотом осле» Апулея, избавиться от своей ослиной шкуры, чтобы вновь стать Луцием (т.е., по-латыни, *сияющим*). Однако странным образом он помещает этот сад не во Фригию, а в Македонию, к подножию горы Бермион. Здесь явно просматривается старая традиция, согласно которой Мидас, как и весь фригийский народ, ранее обитал в Европе, из чего следует, что изначально миф о Мидасе, как и сказание о Трояне, в Македонии считался местным. Ему, еще более удивительным образом, вторит наша, известная во множестве вариантов поэма о короле карликов Лаурине, похитившем юную принцессу Симильду и удерживающем её в своём подземном царстве, состоящем полностью из золота, на протяжении пяти месяцев (зимнего времени). Брат плененной Симильды, Дитлейб, узнает от сбежавшего слуги Лаурина, как найти это подземное царство и выманить Лаурина, а именно как разыскать и разорить его сказочный сад из роз в Тироле, прекраснейший в мире, т.е. позолоченную вечерней зарёй цепь Доломитовых Альп у Больцано, — как и Силен разорил у Мидаса сад из роз, после чего, однако, был по-дружески принят, возместив Мидасу сполна секретами искусства добывания золота. В Тироле Дитлейб также, по преодолении некоторых трудностей, попадает вместе со своими друзьями в золотое царство, где ему после тяжёлой борьбы удаётся вместе с золотыми драгоценностями неприкосновенной вызволить из преисподней похищенную деву. Возможно, европейским происхождением объясняется и сказание о Мидасе, ибо царь Мидас был историческим правителем Фригии[576], и на его образ было наложено сказание о Трояне, подобно тому, как в Европе оно наложилось на римского императора Траяна и короля Марка. В цитированном выше сказании о Мидасе у Псевдо-Плутарха, кроме того, есть странное указание, будто город Норик стоял на Золотой реке Мидаса, названной так потому, что в эту реку была брошена содранная кожа Марсия.

Выше мы видели, что сказание о Мидасе в современной болгарской песне о святом Георгии имеет схожую форму и выглядит родным в аргивском городе Персея Мидее и, как ни странно, здесь или в Микенах также всплывает образ золотого руна, и Мидея (а не «Медея») выступает невесткой Персея. Всё это может лишь укрепить нас во мнении о том, что рассказ о Ясоне и Медее, а также о Геракле, внуке Персея, освобождающем Гесиону, дочь царя Трои из заточения морского дракона, и освобождение Елены из *троянского за́мка* суть лишь вариации одного и того же природного в своей основе мифа, как я уже указывал в «Туисколанде», хотя и без столь обширных обоснований.

---

[576] Исторический царь Фригии Мидас правил в 738—696 до н.э. Его мифический предшественник, по преданию, жил перед Троянской войной. — *Примеч. ред.*

В южных и восточных формах этого сказания почти полностью исчез пассаж, где драконоборец вместе с Солнечной Девой обретает золото дракона, или золотое руно. Впрочем, можно сопоставить мотив, когда Мидас смывает в Пактоле роковое золото, со сказанием о «золоте Рейна». На Севере же овладение огнём змиева ложа настолько глубоко укоренилось в мифе о драконе, что иной раз освобождаемая дева вообще забывается, — как в легендах, приводимых Саксоном Грамматиком, о конунгах по имени Фроди (Frodhi), обязанных своим золотом убийству дракона. Золото им доставалось легко. Когда казна пустела, один из сельских жителей выслеживал дракона, который лежал в пещере на небольшом морском острове, сторожа своё золото (так и в ныне бытующем народном предании огненный дракон держит своё любимое золото в доме, а сокровища земли «возгораются»). К Фроди I явился селянин и посоветовал конунгу вспороть брюхо неуязвимому дракону, согласно древнему предписанию, встречающемуся уже у Этика Истрийского[577]. Об этом повествует песня, начинающаяся такими словами:

Высится неподалеку остров,
Виден холм на нем пологий,
Что исполнен руд богатых, —
Одарить готов добычей.
Клад великий стережет там
Ото всех властитель горный;
То, увы! дракон огромный!
Изгибается, качаясь,
Тело тяжкое сдвигает.
Кольцами свивая спину,
Алчно он возлег на злато,
Охватил могучим кругом[578].

Благодаря этой борьбе с драконом, Фроди I становится столь богат, что во время войны с бриттами позволяет себе усыпать поля золотом, чтобы таким образом избежать опасности заражения. В подобном образе является и Фроди II, когда он, согласно объяснению Эттмюллера[579], убивает ледяного великана, будучи полностью облачён в золото. Золото блестело на шлеме, на кольчуге, в руке у него был золотой меч (Chrysaor), как и у драконоборца Персея; он побеждает противника, как и Фроди I, ослепляя его золотом. О Фроди III (в чье правление царило «Согласие

---

[577] Этик Истрийский, предположительно, жил в III в.; писал на греческом языке. Дошедший до нас в латинском переводе текст его «Космографии», в его окончательном виде, обычно датируют VII—VIII вв. — *Примеч. ред.*

[578] Ludwig Ettmüller. *Altnordischer Sagenschatz.* — Leipzig, 1870. — S. 37 ff.

[579] Ibid. — S. 137.

Фроди», а жизнь была настолько безопасной, что можно было оставлять золотые кольца в чистом поле) повествует «Песнь о Гротти» в составе «Старшей Эдды». Две нордические девы[580] мололи для него на мельнице золото, которое было названо «мукóй Фроди». Девы на мельнице пели:

Намелем для Фроди
Богатства немало,
Сокровищ намелем
На жернове счастья;
В довольстве сидеть ему,
Спать на пуху,
Просыпаться счастливым;
Славно мы мелем![581]

Вслед за этим в рассказе о короле Фридлефе также упоминаются борьба с драконом и последующее обретение сокровищ; его сын, как и Фроди I, мог разбрасывать золото, за что его прозвали Щедрым. Нет сомнения, что эти правители, Фроди и Фридлеф, дублируют образы богов Тюра и Фрейра, или Фро, точно так же, как Тор является прообразом героев-драконоборцев. Потеряв руку, Фридлеф становится копией Тюра, а сверкающий золотом Фро, или Фроуте, отвоёвывает у земного дракона почётное золото, когда он скачет верхом на диком кабане с золотой щетиной, причем во всех рассказах об этих четырёх датских королях отчётливо узнаётся имя Фроди. Этого сияющего золотом драконоборца Фроди-Фридлефа, которого Саксон учетверил, так как составлял длинные перечни королей (а Фроди III, согласно его утверждению, жил во времена Рождества Христова), среди мифологов принято сопоставлять с златосияющим драконоборцем Диомедом. Об этом можно бы и не упоминать, но это обстоятельство важно для нашей темы.

Я не знаю, было ли уже кем-либо обнаружено и отмечено явное сходство Диомеда с Тюром, Фрейром и Зигфридом. Как Зигфрид и святой Георгий, Диомед с самого начала, особенно в верхнеиталийских культах, был покровителем коневодства. Уже его отец Тидей в Илиаде называется укротителем лошадей (см., например: IV, 370, 387; V. 126). Деяния Диомеда также преследуют цель захватить троянских чудо-коней, о которых я писал в «Туисколанде» (с. 454), что они идентичны быстрым, как ветер, коням Эдды, освобожденным из башни зимнего великана. Диомед овладевает конями Дарета, Приама и Энея, за что, как и его отец, получает прозвище Гипподам (*укроти-*

---

[580] Могучие воительницы, вещие девы Фенья и Менья. Конунг Фроди заставил их молоть золото на чудесных жерновах, именовавшихся Гротти; они намалывали то, чего хотел тот, кто работал на них. — *Примеч. ред.*

[581] Эддическая песнь цитируется по русскому академическому переводу А.И. Корсуна. — *Примеч. ред.*

тель лошадей). Конь Зигфрида Грани, усмирить которого мог лишь его хозяин, был потомком добытого у Зодчего коня Слейпнира, и, как и конь Одина, кони Диомеда в Илиаде и Энеиде превозносились как белые подобно снегу и быстрые подобно ветру (Илиада X, 568; Энеида I, 472). Довольно своеобразно сообщение Страбона (V. 1) о происхождении быстрого как ветер коня Диомеда: один человек поручился за пойманного волка, и тот в знак благодарности пригнал ему табун белоснежных коней, из которых венеты ежегодно приносили в жертву Диомеду по одному коню, тем самым подчеркивая его образ солнечного героя. Это очень похоже на сказание о Тюре, поручившемся о захваченном волке Фенрире и при этом потерявшем руку: прототип вышеупомянутого однорукого драконоборца Фридлефа.

Подобно Фроди II, Диомед является в сверкающем золотом одеянии с головы до ног, выменянном им у Главка (Илиада VI. 236), в то время как Фроди выменял свое облачение у Фрогерна. Чтобы усилить блеск его облика, Афина-Паллада обрамляет голову Диомеда огненным сиянием, и его солнечный облик уже не вызывает сомнений. Паллада сама была Солнечной Девой, и этим легко объясняется её дружеское расположение к Персею, Тесею, Гераклу и всем драконоборцам, в общество которых, как мы видим, входит Диомед. Тимей, насколько нам известно из Ликофрона[582] и комментариев к нему Иоанна Цеца, повествует, что Диомед получил свои золотые сокровища частью от дардов, частью от салангов, а частью от монедов — от народов «копающих золото муравьёв», а также от завоеваний в Индии и на Севере, часть же пришлась на долю колхидского дракона, о котором бытовали сказки, будто он достиг Коркиры и сделал бесплодной землю феаков. Здесь его и убил Диомед, держа золотой щит, ибо дракон, судя по всему, держался за похищаемое у него руно, потому и был так легко побежден.

Эта сцена довольно часто изображалась художниками, например Леонардо да Винчи в эскизе, хранящемся в Британском Музее в Лондоне[583], и на итальянской гравюре на меди Миланской школы начала XVI столетия, которая, вероятно, создана под впечатлением от работ Леонардо да Винчи[584]. Это аллегорический сюжет, в котором дракон одновременно подвергается нападению львов, пантер, единорогов и медведей; на той же самой гравюре невдалеке восседает обнажённый человек, «одетый» лишь штриховкой и держащий перед драконом свой сверкающий на солнце щит. Аллегория явно показывает; чтобы победить дракона, недостаточно объединённой силы животных, победа достигается людским умом. И победитель — явно Диомед, одолевающий колхидского дракона, чего доныне не удавалось разгадать искусствоведам.

---

[582] Ликофрон (ок. 320 до н.э. — серед. III в. до н.э.) — александрийский поэт. От его сочинений на мифологические темы сохранились лишь фрагменты. — *Примеч. ред.*

[583] Paul Müller-Walde. *Leonardo da Vinci.* — München, 1889. — S. 60.

[584] Воспроизведена под № 28 в публикации: *Internationale Chalkographische Gesellschaft*, 1891.

Впрочем, в Германии и сегодня бытуют элементы сказания о Диомеде. Если колхидский дракон выжег поля Коркиры и они стали бесплодными, то следует напомнить, что выгоревшие пятна лугов и полян рассматриваются в Тироле и Южной Германии как места отдыха златоносного огненного дракона: ударяя о землю кольцами своего тела, он палил траву. Точно так же в сказании о Зигфриде появляется отражающий щит, как и в сказании о Персее. Персею удалось не окаменеть от взгляда на Медузу, ибо он смотрел лишь в зеркальный полированный щит, в котором она отражалась. Из тех же представлений исходит и немецкое сказание об упоминавшемся уже у Этика Истрийского ядовитом дыхании дракона и василиска, которое надлежало посредством зеркала обратить назад, на самого зверя; в этом, вероятно, и заключается истинный смысл мифа о Диомеде. Сказание о ядовитом дыхании василисков восходит к опыту работников штолен и копателей колодцев, довольно часто погибавших при выделении ядовитых газов, которые считались дыханием василиска, восседавшего в створе колодца. Подобные отравления в колодцах ещё несколько столетий назад приписывались дракону, который при солнечных затмениях угрожал проглотить Солнце, — похитителю Тъюгари[585], и перед наступающим солнечным затмением издавались указы, в которых предписывалось накрывать колодцы и источники, чтобы в них не попал яд солнечного дракона.

[585] Образ из Эдды, из «Прорицания вёльвы», 40: tjúgari, *похититель* (Солнца). — *Примеч. ред.*

Глава 22. ТАНЦЫ С ОРУЖИЕМ У ГЕРМАНСКИХ ПЛЕМЁН

Тацит представил танец с оружием как единственное и самое любимое зрелище у германской молодёжи[586]. Обнажённые, т.е. одетые лишь в штаны и ботинки, юноши германцев, сняв верхнюю одежду, резвились, как передаёт это место Карл Мюлленхоф (Müllenhoff)[587], с обнажёнными мечами в импровизированном хороводе. «Упражнение становилось источником искусства, а искусство — источником умения себя вести», и речь при этом шла не о вознаграждении или победе, а лишь об удовольствии тех, кто наблюдал за действом со стороны. Здесь вспоминают обычно о пиррихиях[588] — о тех танцах с оружием, которые бытовали у дорических племён преимущественно в Спарте и на Крите. Как сообщает Платон в «Законах», там существовала официальная школа фехтования, учившая обращению с оружием, защите и нападению; упражнялись между воткнутыми в землю мечами и копьями, что полностью соответствует словам Тацита и подтверждается материалом сохранившихся греческих рельефов.

В своем немногословном описании историк, однако, лишь намекает на те испытания, которые, вероятно, действительно проводились в воинском лагере. При

---

[586] Тацит. *Германия*, гл. 24.

[587] В своём сообщении касательно «германского танца с мечами» из юбилейного сборника в честь профессора Карла Густава Гомейера (Karl Müllenhoff. *Über den Schwerttanz* // Festgaben für Gustav Homeyer. — Berlin, 1871. — S. 109—147), которое далее будет многократно использоваться в нашем тексте. Различные важные указания, свидетельствующие о распространении танца с мечами в Англии, Франции и Испании, которые использовал в своём сообщении Мюлленхоф, приводили чуть ранее Ф. Либрехт (F. Liebrecht) в своём переводе «Пентамероне» (Breslau, 1846. — Bd. II. — S. 253—254), а также Данлоп — в своей «Истории прозаических сочинений» (John Dunlop. *Geschichte der Prosadichtungen oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen u.s.w.* — Berlin, 1851. — S. 516).

[588] Пиррихий (pyrrichios) — название воинской пляски у древних греков (ее основателем считается Пиррих), а также стихотворная форма, когда пара кратких (или безударных, в позднейшем варианте) слогов перемещается по стопам стиха в определенной последовательности. — *Примеч. ред.*

этом совсем не упоминается, что многие из этих представлений были приурочены к определённым праздничным дням, например, к праздникам жреческой коллегии салиев в Риме. Не сказано и о том, что и у германцев эти представления относились к сфере общественного культа, что убедительно подтверждается более поздними изображениями этого обычая. Ещё от X в. сохранилось свидетельство Константина Порфирогенета, согласно которому готы давали при византийском дворе новогоднее представление, куда входили и танцы с мечами. При этом готы громко стучали палками по своим щитам. От эпохи позднего Средневековья для нас особенной ценностью обладают указания, которые можно извлечь из песен Нейдхарта[589] и его последователей — ведь именно там, как и в приводившейся выше песне Гёли[590], танец именовался Пасхальной игрой, а тот меч, который при этом использовался, назывался «пасхальным мечом» (Ostersahs). Из этих текстов следует, что сохранившаяся с древнейших времён традиция танцев с оружием была приурочена по преимуществу к Пасхе, а также что в этих танцах имелся свой первый танцор (распорядитель танцев), который носил шляпу и тем самым визуально отличался от прочих танцоров, равно как и от обычных зрителей.

Мюлленхоф собрал великое множество сообщений об этих танцах мечей. Из этих сообщений ясно, что при всех различиях соответствующие танцы в Германии, Скандинавии и Англии были схожи по существу, ибо повсюду воспроизводились одни и те же танцевальные фигуры. Исходя из этого наблюдения, Мюлленхоф укрепился во мнении, что и в самом деле, как нередко говорится в соответствующих исследованиях, со времён Тацита в неизменном виде передавался один и тот же обычай. В Новое время первое связное его описание мы встречаем у Олауса Магнуса в его «Истории готов» (Olaus Magnus. *Historia Gothorum.* — Roma, 1555, книга XV, гл. 23), откуда следует, что в Скандинавии этот танец исполнялся в основном в периоды карнавалов (praecipue tempore carnisprivii, mascharum italico verbo dicto[591]), без курток и шляп, под аккомпанемент дудок и барабанов. Из этого описания также следует, что молодые люди начинали упражняться в этом танце ровно за восемь дней до начала самого карнавала. Школярская молодёжь плясала такой же танец, во время которого водились многочисленные, заключённые один внутрь другого, хороводы, а также исполнялись специальные фигуры, получившие название королевских.

Во многих городах Германии проведение подобных танцев мечей составляло привилегию отдельных цеховых объединений, таких, например, как корпорация кузнецов, или корпорация ножевщиков. В изданной Шеллером (Scheller) Брауншвейгской хронике «Schichtbok» под 1443 годом упоминается, что «die smedeknechte

---

589 Нейдхарт фон Рейенталь — знаменитый немецкий миннезингер XIII в. — *Примеч. ред.*

590 См. примеч. 433.

591 «Прежде всего во время карнавала, или маскарада, на итальянском наречии» (лат.). — *Примеч. ред.*

und schohknechte den swertreygen treden tosamede»[592]. Широкую славу приобрели и проводившиеся в Нюрнберге представления, право на которые тамошние мясники и ножевщики получили от императора Карла IV в 1349 г. в качестве вознаграждения за оказанную ими помощь во время народных волнений. Эти танцы мечей проводились ежегодно перед ратушей, и лишь в 1490, 1497, 1511, 1516, 1518, 1537, 1539, 1540, 1546, 1558, 1560, 1561, 1570 и 1600 гг. эти ритуальные игры не смогли состояться. В нашем распоряжении имеются даже картинки таких представлений в Нюрнберге, глядя на которые постоянно поражаешься сильнейшему сходству между такими же танцами в Северной Германии, Скандинавии и Англии. Для нашего изложения достаточно будет описания танца мечей в области Дитмаршен[593], приведенного в книге Антона Битена (Biethen). Этот танец исполнялся ещё в 1747 г. в Бюзуме. Описание весьма наглядно, поэтому воспроизведем выдержки из него.

«Танцоры, — сказано там[594], — носили белые рубахи, сплошь украшенные и увитые пёстрыми бантами; и на каждую ногу привешен был бубенчик. Лишь первые танцоры (распорядители танцев) и стоящие в центре могли позволить себе надеть шляпу, остальные же плясали с обнажённой головой, напряжённо внимая тому, что делали первые танцоры, периодически бросавшие в толпу зрителей краткие высказывания касательно совершенства и необычайной древности своих танцев...

Танец мечей всегда начинается с поразительной скоростью, бодростью и под барабанный бой, отчего сразу захватывает дух. Затем следуют круговые верчения, во время которых танцующие нередко сцепляются друг с другом крестообразно, подпрыгивая над мечами высоко и с великой осторожностью. Иногда танцующие образуют фигуру розы, а другие начинают плясать вокруг них, перепрыгивать через них, вытягивая мячи вверх, чтобы у каждого над головой образовалась роза из четырёх перекрещенных мечей. Наконец, они настолько тесно соединяют и переплетают мечи, что король их, или первый танцор не только вступает на образовавшуюся конструкцию, но и стремительно возносится на ней в высоту и произносит краткое благодарственное слово, чтобы все собравшиеся оказались причастны их празднеству и оценили мастерство танцоров, принеся им скромные дары. Когда же они снова спускают своего короля на землю, зрелище завершается возобновлением танцев, которые этому представлению предшествовали».

Приведённое выше описание обнаруживает, не будучи подражанием описанию Олауса, поразительное с ним сходство, и это означает подлинность лежащего перед нами источника, ибо мы ясно видим, что в немецких сказках танцы мечей засвидетельствованы ещё в XVIII столетии, подобно тому, как в XVI в. они засвидетельствованы

---

[592] «Подмастерья кузнецов и сапожников собрались на танец мечей» (нижненем.). Указанная хроника составлена в 1510—1513 гг. — *Примеч. ред.*

[593] Часть земли Шлезвиг-Гольштейн. — *Примеч. ред.*

[594] Karl Müllenhoff. *Über den Schwerttanz* // Festgaben für Gustav Homeyer. — Berlin, 1871. — S. 129—130.

на территории Швеции. Дополнительное свидетельство предоставляет последняя из ксилографий в аллегорической поэме «Teuerdank»[595], 1519 г. На этой гравюре мы видим императора Максимилиана, последнего рыцаря, запечатлённого в виде танцора с мечом, в полном облачении. Он стоит на постаменте из пятнадцати соединенных мечей — для того, чтобы быть на нём вознесённым над головами собравшегося народа. Это же изображение повторено в книге Фуггера «Почетное зерцало Австрийского Дома»[596], с тем лишь различием, что здесь император представлен при всех регалиях, с короной на голове и имперской державой в руках. С того времени, как появилось сообщение Мюлленхофа, стали известны интересные сведения касательно того, что во Франции танцы мечей существовали вплоть до Нового времени[597]:

«В деревушке Пон-де-Сервьер (приход Бриансон, Нижние Альпы) в день празднования памяти святого Рохуса, коему посвящен алтарь деревенской церкви, ежегодно проводился, предположительно, кельтский по происхождению обряд танца мечей, именуемый Бакшу-бер (Bacchu-ber). В этом обряде принимали участие от 9 или 11 до 13 молодых людей, вооружённых древними мечами. Танцоры становились в круг, сжимали правой рукой рукоять своего широкого галльского меча, а в левую брали острие меча того, кто стоял рядом. (Подобное же мы видим на старинном изображении танца мечей в Нюрнберге!) Затем мечи вытягивались радиально в центр круга и втыкались в землю, вскидывались, простирались над головой. С помощью мечей исполнялись и другие танцевальные фигуры. В то время как юноши без всякого выражения на лицах проводили свои ритуальные танцы, женщины, из которых старейшая находилась посередине, затягивали в полный голос древнюю боевую песнь, продолжая её распевать без остановок, пока длился ритуальный танец. Церемония эта была особенно тесно увязана с религиозным культом; древние мечи хранились в местах потаённых».

В отдельных деревушках Англии такие танцы мечей сохранились и сейчас, причём в том же самом виде, что на континенте или в Скандинавии. Вальтер Скотт в 15-й главе романа «Пират» описывает такой же танец мечей — этот рассказ вполне может служить для разъяснения тех данных, которые содержатся в работе Олауса Магнуса[598]. При этом важное место занимает исполненное глубокой символики появление

---

[595] Поэма *Teuerdank* («Благомысл»), посвященная делам и замыслам императора Максимилиана I и изображающая его последним великим рыцарем, написана Мельхиором Пфинцингом и опубликована в 1517 г. в Нюрнберге (в 1519 г. вышло второе издание). Гравюры выполнил Ганс Бургмайр. — *Примеч. ред.*

[596] Johann Jakob Fugger. *Ehrenspiegel des Hauses Österreich.* — Nuremberg, 1668. Книга посвящена династии Габсбургов. — *Примеч. ред.*

[597] *La Nature* (Paris, 1886. 2 Sem.), p. 334, 382. В этой книге сообщается также о музыке этих танцев, что представляет для нас особенный интерес. Впрочем, о самом танце рассказывал ещё Массманн (Massmann), см. выше.

[598] Подробнее о танце мечей у шотландцев см. в книге: Chambert, Hibbert. *Description of the Shetlands-Islands.* — Edinburg, 1822. — P. 555, а также у Эрнста Морица Арндта: E.M. Arndt. *Nebenstunden.* — Leipzig, 1826. — S. 425—430.

людей, облачённых в звериные шкуры. Они не принимают участия непосредственно в танце, но инсценируют его в виде своеобразной драмы. Об этом, начиная с VI в., свидетельствуют церковные учители и постановления соборов, отмечающие, что в период Рождественского поста и сразу после Рождества проводились так называемые Cervaria — кощунственные танцы, участники которых представали в звериных масках. Уже у святого Элигия[599] и в одном из псевдоэпиграфических текстов, приписываемых Августину, возникшем в первые столетия христианства и явно вышедшего из-под пера какого-то епископа франков, встречаются подобные жалобы на нечестивые ряжения Cervaria. Складывается впечатление, что во время этих действ разыгрывалась сцена соития солнечного оленя с солнечной оленихой, как это описано в Ведах. Из пастырской проповеди святого Пирминиуса (умер в 754 г.) Рунге приводит следующие слова: «Не бегайте вокруг, подобно оленям, или старухам, ни в пост, ни в прочие дни». Также и Гайлер фон Кайзерсберг жалуется на несомненно происходящий из язычества обычай ряжения в карнавальные маски: «sicut et der hirtz et das wyld wib[600]»[601].

Чтобы правильно понять эти звериные танцы и звериные представления, восходящие к очень глубокой древности, следует вспомнить об аналогичных представлениях у «естественных» народов, например, о чрезвычайно искусно изготовленных и обволакивающих всё тело птичьих масках, в которые индейцы Северо-Западной Америки облачаются во время ритуальных танцев. Нелишне напомнить и о том, что об этих масках говорили Джордж Кэтлин[602] и другие авторы, утверждающие, что некоторые из действующих лиц подобных маскарадов напрямую происходят из нордической мифологии. Как сообщает Адальберт Кун, во время подобных английских игрищ, происходивших в те 12 святочных дней, что отделяют Рождество от Нового года[603], появлялись Вотан — в образе рыцаря с луком и стрелами, а также шесть персонажей в оленьих масках; по сообщению Джона Кембла, в некоторых местах Йоркшира устраивался «танец великанов», где в качестве действующих лиц выступали Вотан и Фригга. Главное действие этого танца состояло в том, что два меча скрещивались и

---

[599] Святой Элигий (Eligius), живший во Франции в 588—660 гг., был епископом Нуайона. — *Примеч. ред.*

[600] «Подобные оленю и дикой бабе» (лат., средневерхненем.). — *Примеч. пер.* Адальберт Кун в своей указанной чуть ниже работе приводит это высказывание в более полном виде; там уточняется, что речь идет о некой «дикой женщине из Гайшпицена» (*Geispitzen*) — местности в Эльзасе. — *Примеч. ред.*

[601] Подробнее в работе: A. Kuhn. *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch* // Zeitschrift für deutsche Philologie. — Bd. I. — Halle, 1869. — S. 109—110. См. также: John Brand, Sir Henry Ellis. *Popular Antiquities of Great Britain and Ireland.* — London, New York, 1905. — P. 474, 492.

[602] Джордж Кэтлин (George Catlin, 1796—1872) — американский художник и путешественник, исследователь западных регионов США. — *Примеч. ред.*

[603] Так у Краузе. Вообще говоря, Святки — промежуток времени между Рождеством и Крещением. — *Примеч. ред.*

ударялись друг о друга над головой одного из парней, не задевая его[604]. В Нортумберленде[605] и вообще в Англии в представлении участвовали ряженные в звериные маски; прежде всего это были укутанные в лисью шкуру комичные фигуры (именовавшиеся «Томми») с длинными свисающими хвостами, а также «старуха» (так называемая «Бесси»). Эти персонажи пытались помешать танцу мечей, за что их в конечном счёте убивали. Скорее всего это очень древний обычай, поскольку и в Мюнхенском танце бондарей выступают Гензель и Гретель в кадках, причём последняя — в облике старухи, которую фигляр, по-видимому, носит в коробе.

Среди уже упоминавшихся английских танцоров «моррис» (Morris-dancers), чьим главным представлением был танец мечей на 1 мая или на Троицу и на чьей одежде были прикреплены особые колокольчики (morris-bells), с различной высотой звучания, также имели место — почти как и у описанных выше танцоров с мечами из Дитмаршена, — такие персонажи, которые не были задействованы непосредственно в самом танце. Например, Дева Мариан (Magd Marian), в точности аналогичная нашей Королеве Мая, ибо её рыцарь Робин Гуд, роль которого исполнялась первым танцором, похищал её для демона Зимы, а в конечном счете — у него самого, чтобы сыграть с ним злую шутку. Толлет (Tollet) в своем «Описании танцоров-моррис» («Description of the Morris-dancers»)[606] представляет Деву Мариан, т.е. Королеву Мая, увенчанную золотой короной и с красной гвоздикой (red pink) в левой руке, — эмблемой лета. Возможно, сами имена Робин и Мариан происходят из французских игр, проводившихся на Троицу и в майский праздник, поскольку уже Адам де ла Аль (1240—1288) сочинил пьесу «Le jeu de Robin et Marion»[607]. Согласно «Описанию острова Мэн» Джорджа Уолдрона[608], Королеве Мая в тамошних верованиях противостоит Королева

---

[604] Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie* (2. Auflage). — Göttingen, 1844. — S. 280—281. Гримм указывает, что Джон Кембл записал эти сведения со слов «одного старого йоркширца» и что мечи скрещивались «у шеи», а не над головой парня. — *Примеч. ред.*

[605] Müllenhoff. *Ibidem*. Цит. по: John Wallis. *The Natural History and Antiquities of Northumberland*. — Vol. II. — London, 1769. — P. 28.

[606] Речь идет об уникальном витраже с изображениями танцоров-моррис (самое раннее сохранившееся свидетельство о майских играх в Англии), из старинного поместья в Бетли (Betley), в Стаффордшире. Витраж, принадлежавший Джорджу Толлету (1725—1779), исследователю творчества Шекспира, был воспроизведен, с пояснениями Толлета, в 1778 г. в издании пьес Шекспира Джонсоном и Стивенсом (Samuel Johnson, George Steevens), а также в некоторых последующих изданиях (приложением к пьесе «Король Генрих IV»). Краузе здесь отсылает читателя к работам: Louis-Jean-Nicolas Monmerqué, Francisque Michel. *Théâtre français au moyen âge*. — Paris, 1839. — P. 21 f. (исследование поэзии Адама де ла Аль); Wilhelm Mannhardt. *Wald- und Feldkulte*. — I. Teil. — Berlin, 1875. — S. 546 (о французских истоках имени Девы Мариан). — *Примеч. ред.*

[607] Французский поэт-трувер Адам де ла Аль написал пасторальную пьесу «Игра о Робене и Марион» в Неаполе около 1285 г. — *Примеч. ред.*

[608] George Waldron. *A Description of the Isle of Man*. — Douglas, 1865. — P. 48. Джордж Уолдрон жил около 1690—1730 гг.; его книга впервые опубликована в 1726 г. — *Примеч. ред.*

Зимы, которую изображает мужчина, закутанный в меха. Как правило, в английских майских играх появляются также образы Дракона и Драконоборца (Snap dragon), причём последний иногда предстаёт, подобно святому Георгию или Индре, сидящим на белом коне[609], откуда в майских играх до сих пор остался образ Hobbyhorse[610]. В этом соединении драматического элемента праздничной игры (драконоборчество) с танцем мечей изначальным был, разумеется, как и в танцах салиев или Арвальских братьев[611] в Риме, танец мечей. Это была ритуальная схватка с демоническими силами болезни, зимы, враждебных ветров и неплодородия. Позднее эта пляска с оружием приняла характер радостно-триумфального танца по поводу освобождения пасхального Солнца или Богини Весны.

В Германии мифологические образы этих игрищ не столь отчётливы, ибо здесь рано укрепилась церковь, придавшая весеннему празднику пасхальное понимание. Однако повсюду, как в западных танцевальных, так и в церковных христианских песнях, присутствует живое воспоминание о зимних великанах и о похищенной у них Богине Весны. В сборнике песен Нейдхарта постоянно встречается настойчивое сетование: «dô sî den krumben reien uf dem anger trat»[612]; суть в том, что во время одного из подобных весенних игрищ была похищена возлюбленная главного героя, которую зовут Фридерун (Vriderune), а любимое её зеркало было разбито. Объяснение того значения, которое имело для Фридерун это зеркало, приводится лишь в одной песне, которая, к несчастью, в рукописи Нейдхарта (песня 124; строфа 6), опубликованной фон дер Хагеном[613], сохранилась лишь частично. Там она называется песней Тульнских[614] танцоров:

Зеркало они несут,
Следом идет Богиня.
То моя возлюбленная Фридерун.

---

[609] О драконе и драконоборце в майских играх Англии см.: Adalbert Kuhn. *Wodan* // Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur. — Bd. V. — Leipzig, 1845. — S. 484—487.

[610] Маска лошади, доходящая до половины туловища того, кто ее надевает. Использовалась в танцах по мотивам легенд о Робин Гуде. — *Примеч. ред.*

[611] Арвальские братья (от лат. arvales, *пахари*) — древнеримская коллегия жрецов, молившихся о ниспослании урожая и носивших в качестве знака отличия венки из колосьев, скрепленных белыми повязками. — *Примеч. ред.*

[612] «Вот вступила она (т.е. возлюбленная) на луг в неправедный танец...» (ср.-в.-нем.). Кстати, основное значение слова krumbe — *кривой, изогнутый*; не указывает ли это на лабиринтообразные фигуры танца? — *Примеч. ред.*

[613] *Minnesinger.* — Theil III. — Leipzig, 1838. — S. 288.

[614] Тульн — город и округ в Австрии, на Дунае. Краузе здесь дает ссылку на работу германиста и историка музыки фон Лилиенкрона (1820—1912): Rochus Wilhelm von Liliencron. *Über Neidharts höfische Dorfpoesie* // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. — Bd. VI. — Leipzig, 1848. — S. 69 f. (пояснения Лилиенкрона к цитируемому отрывку из Нейдхарта — S. 76). — *Примеч. ред.*

Эта вооружённая зеркалом Богиня может отображать лишь древние представления о Фрейе, которую в Средневековье идентифицировали с Венерой. Подобно Венере, Фрейя изображалась с зеркалом в руке. Как мы уже знаем, Богиня была освобождена из-под власти зимних великанов. Часто повторяющееся выражение «принимать май или лето» (den Maien oder Sommer empfangen) указывает и на праздничное отдохновение Майской Богини. Зима появляется в этих песнях и играх в виде некоего гиганта, а именно Reifriese, *инеистого великана* (древненордические Hrîmthursar, *хримтурсы*), ибо почти все эти эддические великаны представляют образы Зимы и носят соответствующие «зимние» имена (Хримнир, Хримгримнир, Хримгерд и др.). Ещё в средненемецкой поэзии этот персонаж именуется Rîfe (Reif) и изображается как разбойник, срывающий зелень и цветы и кидающий их в мешок (bloumen unde loup, was des Rîfen erster roup, den er in die secke schoup), тогда как о Весне говорится: «sunder Rîfen danc allez gruene in fröiden lit («вопреки великанам всякая зелень весной расцветает»)[615]. Зимняя песнь Нейдхарта, начало которой я привожу в переводе Эттмюллера, изображает великана (Reif), срывающего листву с лесов и нив:

Вооружитесь, дети, санками на льду,
Здесь ныне царствует холодная Зима,
Отнявшая у нас прелестные цветы.
Седыми стали кроны зеленых лип,
И не прославлен песней лес:
Тому причиною — немилость великана.
Хотите ли увидеть, как он возделал поле?
Оно поблекло от его руки.
И улетел соловушка своим путем.

Разыгрываемое сражение, в эддическом варианте которого принимает участие Тор, стремящийся своим молотом (т.е. вспышками молнии) победить *зимних великанов*, уже очень давно были превращены священниками в церковные представления, причём, как мы видели выше, *зимний дракон* или *зимний великан* превратился в «короля Вавилона», или Антихриста; Тор или Зигфрид — в Мессию, а светозарная Фрейя — в спасаемую из башенного заточения Невесту Христову. Мы располагаем также латинским текстом подобных пасхальных игр — «Ludus paschalis de adventu et interitu Antichristi» («Пасхальное представление о приходе и уничтожении Антихриста»). Текст издал в XII столетии баварский монах Вернер фон Тегернзее. Сюжет его таков: сначала «королю Вавилонскому», или Антихристу, удаётся подчинить и повергнуть к своим ногам весь мир (за исключением королей немецких), но затем внезапно с Неба раздаётся громовый звук, и Антихрист падает, поражённый насмерть ударом молнии. Эта сцена соответствует произведениям

615 Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie* (2. Auflage). — Göttingen, 1844. — S. 721.

церковного искусства, таким как ксилографии Дюрера к «Апокалипсису», где земные цари воздают почитание воссевшей на семиглавого дракона Вавилонской блуднице, а поражение Антихриста ударом молнии в точности согласуется с мифом о боге Торе. Следующая за этой сценой триумфальная песнь Церкви оказывается явной и поверхностной переработкой мифа об освобождённой из тёмной башни Солнечной Богине. Из собрания песнопений 1712 г. в сборник «Волшебный рог мальчика»[616] была включена «Торжественная песнь избранной души» (Triumph der erwählten Seele). Это, разумеется, пасхальная песнь, где о победе Христа говорится как о весеннем празднике: Солнце, прежде «черное как смоль», отныне вновь сияет ясными лучами. Это христианизированное городское песнопение звучит так:

Ты искуплена, о дорогая душа!
Адский тиран задушен,
Его разбойный зáмок и банда тех, кто присягнул ему,
Истреблены, и смерть осмеяна.
Триумф! Триумф! Виктория!
И Аллилуия навеки!

После этого, изгоняя смерть и Зиму, пели:

Вот так мы прогоняем Зиму,
Через наш город, прочь, к воротам,
С её обманом и коварством, —
Воистину, Антихриста.
Мы извергаем его с гор и из долин,
Чтобы его настигла смерть,
Чтоб больше не обманывал он нас
Своими запоздалыми нападками.
Сегодня смертьуходит с поля боя,
Везде и всюду грезит Лето,
В дни мая Лето уже грезит
О цветиках многоразличных[617].

Однако превращением зимнего демона в Антихриста переработка сюжета не закончилась, ибо с наступлением Реформации Лютер исконно народной весен-

---

[616] Издан Ахимом фон Арнимом и Клеменсом Брентано в Гейдельберге (1806—1808). — *Примеч. ред.*

[617] Полностью в: *Des Knaben Wunderhorn.* — Bd. I. — Heidelberg, 1806. — S. 161. Цитируемая чуть выше «Торжественная песнь...», из собрания 1712 г., включена в третий том сборника «Волшебный рог мальчика»: *Des Knaben Wunderhorn.* — Bd. III. — Heidelberg, 1808. — S. 231—233. — *Примеч. ред.*

ней песне придал полемический характер, начав её словами: «Ныне мы изгоним папство». Впрочем, существуют сомнения, действительно ли отдельный оттиск с подписью Лютера, носящий название: «Песня для детей, посредством которой они в середине Великого поста должны изгнать папство», действительно был издан им. Впрочем, Иоганн Матезий[618] излагает (как и Уланд в «Лекциях об истории немецкого стихосложения) в своём жизнеописании Лютера его побудительные мотивы следующим образом, констатируя наряду с языческим происхождением песни тождественность с древнеримским обычаем: «Сего года (1545) посетил я д-ра Лютера в последний раз, принеся ему песню, которой наши дети в середине Великого поста изгоняют Антихриста, как и древние римляне в некотором роде умерщвляли сделанные ими изображения, или *аргеи* (Argei); они их также бросали в воду[619]. Песню эту Лютер отдал в печать и саморучно надписал: "Ex montibus et vallibus, ex silvis et campestribus"[620]».

Наказание зимы многоразличными способами имело место и ранее, когда её изображение просто избивали у городских ворот, либо низвергали с городской стены, обезглавливали, или побивали камнями, бросали в воду или в огонь, погребали в яме и т.д. Позже, когда от всей церемонии по обычаю остался лишь массовый танец, исполнитель роли зимы стал комическим персонажем, выряженным в меховые одежды, с длинным свисающим лисьим хвостом; он пытался препятствовать танцу и его участникам, за что, вероятно, и бывал обезглавлен. Подобное обезглавливание зимнего демона также производилось в «Игре бойцов с мечами» в Клаусталере[621], и оно, очевидно, имеет то же значение, что и метание кеглей в первую субботу после четвертого воскресенья Великого поста[622], происходившее вплоть до XV в. во дворе кафедрального собора в Хильдесхайме, а также в Хальберштадте. Впрочем, Летцнер в своей «Истории Карла Великого» (Johannes Letzner. *Geschichte Karls des Großen.* — Hildesheim, 1603) предполагает, что под этими кеглями следует понимать языческих, дьявольских идолов, которых низвергли обращённые в христианство

---

618 Иоганн Матезий (Матезиус) (1504—1565) — лютеранский богослов-реформатор. — *Примеч. ред.*

619 Речь идет о древнеримском ритуале, совершавшемся в мае: процессия жрецов обходила 27 священных мест, где были заранее помещены человеческие фигурки из тростника и соломы. Фигурки изымались и потом сбрасывались в Тибр. И обряд, и фигурки назывались Argei. Смысл ритуала был неясен уже во времена Римской империи, даже его исполнителям. Предполагается, что он имел очистительное значение для данной местности, либо замещал древние человеческие жертвоприношения. — *Примеч. ред.*

620 «Из гор и долин, из лесов и полей» (лат.). — *Примеч. ред.*

621 Karl Müllenhoff. *Über den Schwerttanz* // Festgaben für Gustav Homeyer. — Berlin, 1871. — S. 141.

622 Т.е. это еще один из обычаев, приуроченных к середине Великого поста. — *Примеч. ред.*

саксонцы. Но уже сама дата праздника указывает на то, что речь идёт о весеннем мифе, т.е. не вообще об убиении языческих богов, а лишь об убийстве Зимнего Бога. Этот вывод станет еще более явным, когда мы сравним данную нордическую игру с весенним празднеством, проходившим ежегодно вплоть до 1846 г. в Алатри, в итальянской Кампанье.

«В день святого Сикста (28 марта) с самого утра жители Пьядже[623], распорядители праздника (I Signori della festa), собирались к небольшой церкви Божией Матери, расположенной в лощинке между городской горой и холмом, на котором находился монастырь капуцинов. Там они слушали мессу, а затем поднимались праздничной процессией к воротам, именовавшимся Порта Беллона (ныне Порта Сан-Пьетро), в сопровождении множества слуг, детей и друзей, несущих корзины, наполненные камнями и черепками. От ворот Порта Беллона навстречу им шли жители Читта Ветере, *Старого города*, с подобной ношей. Они сообща обрабатывали на «стене циклопов» рельефное изображение, издавна носящее название Марцо[624]. Затем процессия направлялась к кафедральному собору, где отслуживалась месса, после чего на площади у древних стен начинался своеобразный танец. Сопровождаясь прочими народными танцами, распитием вина, в песнях и радости этот своеобразный праздник оканчивался с заходом солнца».

В 1846 г. папа Григорий XVI упразднил этот языческий праздник, однако ещё двадцать лет назад (а возможно, и сейчас) по обеим сторонам ворот можно было видеть стоящие фигуры Марцо и Априле; первая сильно изуродована из-за бросания в нее камней в течение столетий, а вторая пребывает в положении подвешенной марионетки, подобно изображениям Вальпургии в Антверпене и в Бельзене, о которых говорилось выше. При этом весьма начитанный Либрехт, у которого мы заимствовали данное описание, опубликованное в газете «Augsburger Allgemeine Zeitung», напоминает[625] об изображениях Зимы и Лета высотой в 25 локтей, которые, по Геродоту (кн. II, гл. 121), царь Рампсинит установил напротив храма Гефеста[626], причём к изображению Зимы народ проявлял нерасположение, а к изображению Лета — наоборот: так же, как в Италии и Северной Европе. Поскольку зима в Египте — самое благодатное время года, остаётся думать, что упомянутый обычай перекочевал туда из Европы. Весьма схожие каменные изображения находятся по обе стороны Венских ворот в Хаймбурге (лат. Carnuntum)[627], которые сейчас народ

---

623 Коммуна на востоке Италии. — *Примеч. ред.*

624 «Март» (итал.). — *Примеч. ред.*

625 Felix Liebrecht. *Zur Volkskunde*. — Heilbronn, 1879. — S. 411—413.

626 Имеется в виду храм бога Птаха (Гефест и Вулкан считались его античными аналогами). Статуи скорее всего были изваяниями фараона Рамсеса II («Рампсинит» Геродота). — *Примеч. ред.*

627 Карнунт — кельтское поселение на Дунае. Римляне основали там военный лагерь. Ныне это территория Австрии. — *Примеч. ред.*

именует Зимой и Летом; Зимнего Человека называют Аттилой, а в Летней Деве можно распознать Кримхильду. Как удалось узнать Шрёеру (Schröer)[628], ещё до 1820 г. ежегодно на Троицу юноши побивали женское изображение камнями.

Последнее происходило по ошибке, из-за путаницы со славянской Мураной[629]. Изначально же побивание камнями, как и в других местах, предназначалось Зимнему Богу, который в Италии (как и в Германии) был Богом смерти. О том гласит исконно итальянская народная поговорка: «Он помазан Марцо», т.е. он — ребёнок, которому предречена смерть. Представляет интерес связанное с церковным праздником изгнание Зимы, или Смерти, в Алатри. Оно включало в себя архаический танец, который, предположительно, был древним танцем с оружием. Либрехт сообщает в своём переводе «Пентамероне» (II, с. 253), ссылаясь на Галиани, что танец исполняли с обнажёнными шпагами в руках, либо вместо них, чтобы предотвратить беду, с посохами, украшенными цветами, отсюда название танца — Imperticata (*танец с посохами*), в то время как обычно он именуется Intrezzata (*переплетенный танец*). «Компании мужчин из простонародья, — продолжает Галиани, — во время карнавала имели привычку рядиться в маскарадные костюмы и исполнять этот танец, довольно часто — под окнами возлюбленных, после чего танцорам и музыкантам бросали скромное денежное вознаграждение». Этот *переплетённый танец*, по-видимому, является непосредственным продолжением древнеримского танца с оружием, исполнявшегося жреческой коллегией салиев в марте с *переплетением* путей движения танцоров; танец оканчивался изгнанием выряженной в мех зимы (Mamurius Veturius).

Однако теперь, в ритуале сбивания языческих кеглей Хальберштедта в четвёртое воскресенье Великого поста, появляются и персонаж «Мартин в шкуре» (Pelzmärten), и упомянутый выше юноша с мечом из английского танца мечей, что вполне соответствует метанию камней в Зимнего Бога в Хильдесхайме, Италии и Австрии[630]. В связи с «медведями Хильдесхайма» Гримм упоминает облаченного в медвежью

---

[628] Karl Julius Schröer. *Standbilder Attilas und Kriemhildens (?)* // Germania. Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde. — Bd. XVII. — Wien, 1872. — S. 459—461. Об Аттиле, изображенном как рыцарь в доспехах, с древком знамени (изначально это, возможно, было изображение Марса), и о богине с длинными волосами, в летящих одеждах см.также: Eduard Freiherr von Sacken. *Die römische Stadt Carnunthum, ihre Geschichte, Überreste und die an ihrer Stelle stehenden Baudenkmale des Mittelalters* // Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe. — Bd. IX, Heft. III. — Wien, 1852. — S. 660—784. Карл Юлиус Шрёер (1825—1900) — австрийский филолог и языковед. — *Примеч. ред.*

[629] Мурана (Морана, Морена и т.п.) — богиня или олицетворение зимы и смерти в верованиях славянских народов. — *Примеч. ред.*

[630] Подробнее об этом языческом обряде метания камней в Хальберштедте и Хильдесхайме см.: Jacob Grimm. *Deutsche Mythologie* (2. Auflage). — Göttingen, 1844. — S. 172—173, 743—745.

шкуру Вильдифера (Wildifer), который, согласно «Вилькина-саге»[631], освобождает плененного Осантриксом Виттиха. Однако возможные связи тут остаются довольно тёмными. Наоборот, на основании всего вышеизложенного никоим образом не вызывает сомнения более близкая взаимосвязь нордических танцев с оружием, непосредственно приуроченных к весенним играм, с танцами и *играми лабиринтов*, посредством которых критяне, делосцы и римляне, как ныне сербы, болгары, македонцы и современные греки, приветствовали молодое весеннее Солнце. И взаимосвязь эта станет ещё отчётливее, если более детально рассмотреть древние сказания и обычаи. Соотнесенность изгнания Зимы с освобождением Лета и возношением Летнего Бога на щите (предположительно, именно таков смысл возношения танцора на розе из мечей) нигде не сохранилась так явно, как у нас на Севере, отразившись и в древних церковных росписях, несмотря на христианизацию сюжетов и внешнюю «приглаженность» времён Реформации, сквозь которую нетрудно распознать все скрываемые под ней образы. К сему следует добавить, что я уже пришёл к данной точке зрения до того, как встретил исследование Мюлленхофа о танце мечей у германцев, и я был немало удивлён, найдя там[632] в целом совпадающий с моим окончательный вывод об английском танце великанов с Воданом и Фриггой:

«Итак, — говорит Мюлленхоф, — этот йоркширский танец великанов также может служить прямым доказательством взаимосвязи немецкого, либо германского *танца мечей* с древним языческим культом и языческими праздниками. Данная взаимосвязь не вызывает сомнений, подтверждаясь и представлениями во время зимнего солнцестояния, и обрядами Масленицы в начале весны. Тогда и символическое убиение Тора, либо старца, без сомнения, имеет то же обычное мифологическое толкование (собственно, как и убиение Зимы при изгнании Смерти), указывая лишь на отвержение Старого года, или Зимы, как и торжественное возношение короля в ходе праздничных игр возвещает о победе Нового года. Одним словом, данное древнегерманское исполнение весьма близко, а изначально явно идентично римскому ритуалу весны, совершавшемуся коллегией салиев и выряженным в мех старым слугой Мамурием. (...) *Танец мечей*, как он исполнялся с XV столетия практически во всех провинциях Германии, судя по всему, схож с танцем, описываемым Тацитом. И, хотя известия о нём отсутствуют на протяжении более чем тринадцати столетий, нам надлежит признать непрерывность соответствующей традиции с древнейшей эпохи вплоть до настоящего времени».

---

631 «Вилькина-сага» («Vilkinasaga») сложена на немецком языке в XIII в. и представляет собой переработку эддических сюжетов, отчасти с использованием не дошедших до нас источников. — *Примеч. ред.*

632 Karl Müllenhoff. *Über den Schwerttanz* // Festgaben für Gustav Homeyer. — Berlin, 1871. — S. 144, 146.

Глава 23. ТРОЯНСКИЕ ИГРЫ И ТАНЕЦ САЛИЕВ

По изложению Вергилия, собиравшего древние местные сказания, Эней прибыл из Карфагена на Сицилию, где в области Эрикс, в храме Эгесты, собственно говоря, посвященном родителям Энея — божественной матери Афродите и отцу Анхизу, а также самому Энею[633], с древнейших времён сохранялось сказание о троянском происхождении этих колоний. Из Эгесты Вергилий переправляет героев Трои морем в Кумы. После короткого пребывания там они отправляются далее вдоль итальянского побережья, войдя в устье Тибра и достигнув страны лаврентийцев. По другим источникам, Эней остановился немного южнее, в одной из пустынных областей, став там лагерем. Его решение остановиться там предопределили самопроизвольно бьющие источники с их алтарями, которые видел ещё Дионисий Галикарнасский (I. 55), именуемые «солнечными источниками» (что странным образом звучит на немецкий лад), а также пророчество оракула, полученное в пути. Сделав там привал, где переселенцы питались рыбой, они последовали за четвероногим проводником до того места, где тот скорее всего уснул. Во исполнение пророчества оракула они использовали для еды вместо тарелок привычные для их страны ломтики хлеба. Они с радостью перенесли с корабля взятое с собой в путь изображение Венеры[634], чтобы воздать ему полагающиеся почести в виде приношения «Матери-свинье», исполняя при этом хороводный танец. В итоге именно в свинье, как и возвестил оракул, признали животное, которое ведёт переселенцев, и за нею Эней следовал до Лавиния[635],

---

633 На Сицилии, в области Эрикс (соврем. Эриче), издревле почиталась богиня любви и плодородия — в древнегреческую эпоху Афродита, считавшаяся божественной матерью Энея. Эта область славилась храмом Эгесты (Сегесты) — троянки, матери Анхиза (отец Энея). Античным преданиям известен и герой Эгест (Акест) — сын Эгесты, принявший у себя Энея, когда тот прибыл на Сицилию. — *Примеч. ред.*

634 Точнее, той богини любви, которую римляне позднее именовали Венерой. — *Примеч. ред.*

635 Лавиний (Lavinium) — древний портовый город к югу от Рима. — *Примеч. ред.*

где свинья улеглась и принесла тридцать поросят — в предзнаменование как тридцати *троянских зáмков*, возведённых Энеем в этой стране, так и тридцати лет, в течение которых троянцы получили в стране верховную власть.

В качестве вещественного доказательства данного «исторического свидетельства» предъявлялись всякого рода доводы: указывались места первой высадки и расположения лагеря троянцев, солнечные источники, святилища «энеевой» Венеры и даже шкура либо мумия свиньи-проводника. О месте расположения лагеря, называемом то Castra Troiana (лат. *троянский лагерь*), то просто Троя, исследователи были далеко не едины во мнении. Согласно Катону, оно располагалось на песчаном берегу у Лавиния; по другим источникам — в Ардее, Лавренте либо Остии[636]. Если следовать скрупулезному исследованию Клаузена[637], Торре Сан Анастасио, причал кораблей аргивян, может претендовать на роль древнейшего истока этого сказания; именно поэтому, согласно Стефану Византийскому (в его «Лексиконе», на слово Ἀρδέα) [638], Харакс мог сказать, что Ардея некогда именовалась Троей. На это же указывает и «троянский» участок земли, в той же области, у Антиума, о котором Цицерон пишет («Письма к Аттику», IX. 9.13), что с удовольствием приобрёл бы его. Впрочем, если наш взгляд о происхождении сего названия правилен, то многие области тамошнего побережья, с древнейших времён и по сей день, могли претендовать на право именоваться Castra Trojana.

Храмы троянской Венеры, которые Эней, вероятно, должен был основать в честь своей божественной матери сначала на Сицилии, а затем и в Лации, где Лавиний и Ардея соперничали в древности своего возраста и где впервые воздавали почитание привезённому на корабле изображению Венеры, впоследствии возникли в Риме и других городах. По словам Кассия Гемины[639] (у Солина, II. 14), она носила имя Фрутис (Frutis), и Павел Диакон подтверждает, что название Фрутинал (Frutinal) скорее всего обозначало храм Венеры, упоминаемой в «Энеиде». Некоторые исследователи древностей довольно неумело пытались выводить это имя из латинских слов fruticare, *прорастать*, frutex, *куст*, так как Фрутис, существенно отличаясь

---

636 Ludwig Preller. *Römische Mythologie.* — Berlin, 1858. — S. 686.

637 Rudolf Heinrich Klausen. *Aeneas und die Penaten.* — Hamburg und Gotha, 1840. — S. 818.

638 Стефан Византийский (527—565) — александрийский философ и грамматик, автор энциклопедического словаря «Ethnica» («Описание народов»), содержащего множество цитат из ныне утраченных древних источников. — *Примеч. ред.*

639 Кассий Гемина (Lucius Cassius Hemina, II в. до н.э.) — римский историк. Его произведения сохранились лишь во фрагментах, в работах других авторов. В данном случае Краузе цитирует Гемину по трактату «О чудесах мира» (*De mirabilibus mundi*) Гая Юлия Солина, латинского грамматика III в., где сказано, что Эней посвятил привезенное с собою священное изображение «Венере-Матери, именуемой Фрутис» (dedicat Veneri Matri quae Frutis dicitur). — *Примеч. ред.*

от греческой Афродиты, была ярко выраженной Богиней Весны, и ей от души молились о прорастании всходов, о плодовитости животных, и в особенности о покровительстве коневодству. У нас есть все основания не находить ничего ценного в «озарении» Скалигера[640], будто бы Фрутис — это искаженный италийский образ Афродиты (хотя Отфрид Мюллер, Преллер и прочие замечательные исследователи соглашались с ним), ибо, за исключением кажущегося созвучия имен, Афродита и Фрутис не имели ничего общего. Кажется, на более верном пути находился многократно осмеянный Улоф Рюдбек Старший[641], когда он в образе римской Фрутис приветствовал нордическую *Fru Disa*, т.е. Фрейю, поскольку этой Богине Весны (ее освободитель, Зигфрид — святой Георгий, у нас также превратился в покровителя коневодства) на Севере были посвящены абсолютно те же танцы, что и италийской Богине Весны. Странно, что совершенно иным путем к тому же заключению пришёл и Преллер[642]; о древнеиталийском имени Венера он пишет: «Vana в санскрите означает *красивый, приятный*, vanas — *очарование, миловидность*, как латинское venustas; в древненордическом vaen — то же, что venustus, *прекрасный*, отсюда, вероятно, ваны древненордической мифологии (т.е. Фрейр и Фрейя) ведут происхождение своего именования. Таким образом, Венера — это *прекрасная, милая Владычица Весны*, как Флора, Феронiя, Либера и другие богини такого рода».

Сказание о троянском происхождении легло в основу претензий некоторых римских патрицианских родов, прежде всего рода Юлиев, из которого происходили Цезарь и Август — потомки Энея, а значит, и троянской богини Фрутис. В напоминание об этом кесари оказывали благоволение вновь отстроенному городу Трое в Малой Азии, а также содействовали проведению *троянских игр* в Риме. Это были напоминавшие рыцарский турнир скачки-состязания римской аристократической молодёжи. Полагают, что их учредил Асканий, сын Энея, в память о том, как его отец, после остановки у святилища *богини ванов* (Venus Venilia) вскочил на коня; Асканий воздвиг на этом месте изображение своей бабушки как богини всадников и коней (Venus Equestris).

Из этого можно понять, как в последние столетия до нашей эры возникло представление, что Альба Лонга, «город-матерь» Рима, был колонией троянцев, и как во времена Цезаря и Августа начали возводить истоки династии Юлиев к Энею, бежавшему из Трои. Теперь следует вспомнить и о древнем, явно религиозном танце изначальных обитателей страны, в котором танцоры следовали фигурам лабиринта. Этот танец с давних пор был низведен до уровня детской игры, носящей, согласно

---

640 Жозеф Жюст Скалигер (1540—1609) — французский филолог и историк. — *Примеч. ред.*

641 Улоф Рюдбек (Олаус Рудбекиус) Старший (1630—1702) — шведский ученый-естественник, ректор Уппсальского университета. Частую критику вызывал его трехтомный труд «*Atland*», где он соединяет концепцию платоновской Атлантиды, северную модель происхождения европейских народов и библейскую историю. — *Примеч. ред.*

642 Ludwig Preller. *Römische Mythologie*. — Berlin, 1858. — S. 383.

письменным преданиям, совершенно необъяснимое название *троянской игры* (Ludus vel Ludicrum Trojae). Вероятно, одна из частей сего смутного именования указывает на древний традиционный танец с оружием изначального населения страны, который превратился в разыгрываемое всадниками цирковое представление «Потомков троянцев». Его исполнение долгое время было привилегией аристократии. Светоний, Тацит и другие авторы времён Империи вновь и вновь живописуют, как Цезарь, Август, Калигула и прочие достойные потомки троянской Фрутис, пребывая на римском императорском престоле, заботливо возобновляют древнюю *троянскую игру* на всех празднествах. Обычно в ней участвовали две группы юношей-аристократов в возрасте 17—18 лет; верхом на лошадях они исполняли в цирке фигуры наподобие кадрили, двигаясь по линиям, напоминающим ходы лабиринта. Считалось, что Асканий, внук Фрутис, учредил эту *игру* при основании города Альба Лонга и назвал ее в честь своей прародины. Вергилий в «Энеиде» (V, стихи 545—603) обстоятельно описал *троянскую игру*, явно на основе публичных представлений, на которых он присутствовал, и, для лучшего понимания дальнейшего рассказа, позволительно воспроизвести часть этого описания.

575 Трепетный юный отряд дарданцы[643] плеском ладоней
Встретили, с радостью в нем черты отцов узнавая.
После того как они мимо зрителей всех проскакали,
Близким радуя взор, Эпитид им голосом громким
Подал издали знак и бичом оглушительно щелкнул.
580 По трое в каждом ряду разделился строй, и немедля
Два полухория врозь разъехались; после, по знаку,
Вспять повернули они, друг на друга копья наставив,
Встретились, вновь разошлись и опять сошлись на широком
Поле; всадников круг с другим сплетается кругом,
585 Строй против строя идет, являя битвы подобье.
Вот одна сторона убегает, а вот, повернувшись,
С копьями мчится вперед; вот обе смыкаются мирно,
Рядом летят... — На критских холмах, повествуют, когда-то
Был Лабиринт, где сотни путей меж глухими стенами
590 В хитрый сплетались узор и где все путеводные знаки
Людям помочь не могли, безысходно блуждавшим вслепую.
Так же теперь следы перепутались юных троянцев...[644]

---

[643] Дарданцы (дарданы) в троянских преданиях трактуются как синоним троянцев либо царского рода Трои. Существовал также палеобалканский народ с таким же названием (на территории современной Южной Сербии). — *Примеч. ред.*

[644] «Энеида» (V, 575—592) цитируется в русском академическом переводе С.А. Ошерова (под редакцией Ф.А. Петровского). — *Примеч. ред.*

Существенно, что в этом описании, с его привязкой к критскому лабиринту, отсутствует попытка соотнесения с греческим поэтическим циклом о Трое. Ибо последний ничего не говорит о танце лабиринта в Трое, а Гомер знал лишь о критском танце лабиринта. И только более поздний греческий писатель, Лукиан из Самосаты, долгое время проведший в Галлии, в своем трактате «О танце» (гл. 9) повествует, что Пирр, огненновласый сын белокурого Ахилла, будто бы изобрел названный в его честь танец с оружием (пиррихий, pyrrhichia), «и его танцевальное искусство овладело непобедимым доселе Илионом и разрушило его до основания»[645]. Фигуры, выписываемые участниками этого представления, стали предметом научных изысканий[646]; изложенные отправные пункты незначительны, и речь идёт о произвольных предположениях. В целом всё это более подходит состязаниям юношей в верховой езде: демонстрируя владение конем, они теперь исполняли верхом прежний «пеший» танец с оружием, с его извилистыми путями и быстрыми поворотами. Привлекательность же этого представления явно заключалась в том, что концентрические круги, описываемые всадниками (как и в немецком бугурте[647]), следовавшими сигналам ведущего, проходили один сквозь другой, двигаясь в противоположных направлениях, и кажущийся беспорядок исчезал, как и в германском танце с оружием.

Жаль, что до наших дней не дошла книга Светония о юношеских состязаниях римлян, ибо в ней, помимо прочего, излагалось происхождение *троянских игр*, как то сообщает в соответствующем месте Сервий, комментатор Вергилия. Впрочем, оба указывали на это состязание как на танец с оружием (Pyrrhica); ходили рассказы, будто император Август, вооружая участников *троянских игр*, каждому подарил по шлему и по два копья. Нерон предоставлял римское гражданство юношам, исполнявшим танец с оружием на арене, в соответствии с критским сказанием о лабиринте (Светоний. Нерон, гл. 12). *Троянские игры*, как можно усмотреть в повторяющихся упоминаниях у Диона Кассия и Геродиана, нашли свое продолжение в торжественных и поминальных представлениях и при более поздних императорах. Однако после угасания династии Юлиев и многих так называемых *троянских* всаднических родов уже не употребляли название *троянские игры*, а вместо юношей-аристократов верховые упражнения выполняли теперь солдаты либо циркачи. Так, при погребении императора Септимия Севера (в 211 г.) «всадническое сословие верхом описывало круги у катафалка в строго организованном порядке, чётко фиксируя движения вперёд и назад, в полном соответствии с поступью лошади и

---

645 Такая версия падения Трои приводится только у Лукиана (ок. 120—180), греческого писателя-сатирика из сирийского города Самосаты. — *Примеч. ред.*

646 См., например: Antonius Göbel. *De Troiae ludo*. — Düren, 1852; Franciscus (Franz) Rasch. *De Ludo Troiae Commentatio Philologica* // Jahresbericht über das Gymnasium Carolo-Alexandrinum zu Jena von Ostern 1881 bis Ostern 1882. — Jena, 1882. — S. 3—20.

647 Бугурт (др.-в.-нем. Buhurt, у Краузе — Buhurd) — турнир с одновременным участием двух групп рыцарей. — *Примеч. ред.*

тактом танца-пиррихия» (Herodian IV. 2). Ещё во времена императоров Аркадия и Гонория имели место подобные ритуалы, в которых явно распознаются древние *троянские игры*, о чем свидетельствует описание одного из таких цирковых представлений у Клавдия Клавдиана, в его «Панегирике на шестое консульство Гонория Августа» (стихи 621—636) (404 г.). Это описание мы и воспроизводим, поскольку оно еще более образное, нежели у Вергилия:

Это поле для нас и военны выводит потехи:
Вооруженну станицу, с умыслом твердым здесь часто
В приступ катящуюся и возврат совершающу стройно,
С дивным искусством движенья ее, все Марсовы игры
Зрим мы. По знаку, что дал наставник, плетию щелкнув,
Разом толь многи тела творят пременны движенья,
В сторону отмещевая щиты иль кверху их паки
Ринув; тарч гремит тяжело, поразительный рокот
Лезвий, и, щитных наверший размеренным боем рожденны,
Звон очередный мечей завершает созвучья железны.
Вдруг фаланга вся падает ниц, и приветствуют стольки
Шлемы, владыка, тебя. Как затем разделились отряды,
В круговращеньях они разбегаются ловко различных,
Коих ни полумужа-тельца логовища гортински
Не превзошли б, ни обильные струй меандрских излуки.
И различною поступью в круг свиваются снова...[648]

Клаузен, Преллер, Гёбель и все, кто исследовал в Новейшее время *троянские игры*, единодушно признают, что они, вероятно, лишь искусственно связаны со сказанием о Трое; название и само состязание скорее всего древнеиталийские и восходят к танцу с оружием жреческой коллегии салиев, исполнявшемуся в марте как приветствие весны. Этот танец отличается от германских и греческих танцев с оружием лишь тем, что коллегия салиев была своего рода государственным институтом.

Дионисий Галикарнасский («Римские древности», II. 71) повествует, что Нума[649] основал это братство, выбрав двенадцать юношей атлетического телосложения из благороднейших родов. Во время празднеств бога Марса, в его священный месяц

---

[648] Цитируется в русском переводе Р.Л. Шмаракова: *Клавдий Клавдиан*. Полное собрание латинских сочинений. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. — С. 255. Тарч — круглый щит с острым и высоким выступом посередине; «полумужательца логовища гортински» — лабиринт Минотавра. — *Примеч. ред.*

[649] Нума Помпилий — царь Древнего Рима, правивший с 715 по 673 (или 672) г. до н.э. — *Примеч. ред.*

март, салии исполняли публичные танцы, распевая при этом древние гимны. Их одеяние состояло из пёстрой туники, поверх которой они носили бронзовый пояс, и тоги, отделаннной пурпуром и называемой трабеей (одно из самых благородных царских облачений). На голове они носили apices[650], высокие, заостренные шлемы, либо шапки; на боку — клинок, в правой руке — копьё, а в левой — небольшой фракийский щит, прошнурованный в середине в виде контура восьмёрки, подобный тому, какой носили греческие исполнители танцев с оружием (куреты) [651]. «По моему мнению, — добавляет Дионисий, — также и салии происходят от куретов, которых греки называли *курои* (юноши), поскольку их коллегия состоит исключительно из молодых людей. За их танцы римляне назвали их салиями, поскольку *прыгать* по-латыни — salire».

Во главе коллегии стоял магистр или царь, во главе танцоров — первый танцор (praesul) и возгласитель (vates)[652], как и у германских исполнителей танца мечей, ещё в Новое время. «Танец, — говорит Преллер[653], — включал в себя обход вокруг алтарей богов и всевозможные связанные друг с другом фигуры; выполняли их либо все вместе, либо попеременно, различными группами. Ритм определяла традиционная танцевальная фигура, когда трижды ударяли ногой о землю (tripudium), в такт звучанию флейты». Во время танца пели древние песни с призывами к богам, в особенности к тем, что покровительствуют войне, однако многие слова уже были непонятны. Окончание песни — это обращение к уже упоминавшемуся богу Мамурию Ветурию, который якобы выковал щиты для танцоров, такие же, как священный щит, ниспосланный с неба. Нам уже известно, что Мамурий был древним богом года и зимы; его по окончании танца изгоняли из Рима выряженным в меха (как и на Севере изгоняли ряженного в меха персонажа в конце танца мечей). А поскольку вопрос о совпадении начала года и весны в Древнем Риме остаётся открытым, то под двенадцатью щитами могли подразумеваться двенадцать месяцев. Одновременно сей Мамурий, по-видимому, был основателем салийского братства, по крайней мере, в некоторых салийских гимнах призывается древний царь города Вейи — Моррий, которого Преллер[654] и прочие соотносят с Мамурием.

---

650 Apex (apices) — букв. «остроконечная верхушка» (лат.); название белой конической шапки римских жрецов-фламинов и салиев. — *Примеч. ред.*

651 Куреты, в греческой мифологии спутники богини Реи, оберегали младенца Зевса, скрывая его пребывание на Крите: ударяя копьями по щитам, создавали шум, заглушавший крики младенца. Куретами именовали и жрецов Реи, а также одно из греческих племен. — *Примеч. ред.*

652 В древнейшей латыни слово vates означало не просто *первого певца*, но пророка, прорицателя. У кельтов этим же словом называли один из разрядов жречества (наряду с друидами и бардами). — *Примеч. ред.*

653 Ludwig Preller. *Römische Mythologie.* — Berlin, 1858. — S. 316.

654 Ibid. — S. 251. Моррий был лукумоном (князем) этрусского города Вейи. — *Примеч. ред.*

Данная связь с богом-кузнецом прослеживается и на Крите, где Дедал считался основателем схожего *танца лабиринта*. Возможно, это связано с древними привилегиями оружейных мастеров исполнять танец с мечом, — обычай, известный у нас ещё в Средние века. Кузнец, обладавший привилегией гильдии мастеров-ножевщиков, в старинном кельнском карнавале Gottestracht[655] исполнял роль «простофили», неся на шлеме знаки гильдии кузнецов (молот и щипцы с двух сторон змеи — символ кузнечного горна, подобный гербу Виттиха, сына кузнеца Виланда)[656]. Уже древние греки возводили танец с оружием к божественным кузнецам. Куреты, корибанты, тельхины и дактили, производившие на горе Ида либо на Родосе искуснейшие работы по бронзе и меди, представлялись одновременно как металлурги и танцоры. Говорили, что танец с оружием изобретён на горе Ида дактилями, которые исполняли его вокруг кузнечного горна, и поэтому он вначале был назван *огненным танцем* (pyrichia), а затем уж пиррихием. Филипп Август Бёк (Böckh) в работах о Пиндаре сравнивал тельхинов Родоса с афинским родом Дедала — ремесленниками, у которых умение обработки серебра и меди передавалось по наследству от отца к сыну, подобно жреческим обычаям, а Отфрид Мюллер в своём руководстве по археологии истолковывал сообщество тельхинов как корпорацию кузнецов и мастеров по обработке металла.

Подобным образом Хёк[657] истолковывал дактилей с критской горы Ида как знатоков металлургии и горного дела. Россиньоль развил идеи немецких исследователей в отдельной книге[658], где он доказывает, что металлургия первоначально была известна отдельным племенам, а также полурелигиозным и воинским сообществам. Изначальным местом пребывания данного союза была Верхняя Месопотамия, позднее Фригия, Кипр, Лемнос, Самофракия, а мифы о дактилях с Иды, кабирах, корибантах и куретах показывают, что все эти работы по металлу, овеянные ореолом тайны, долгое время оставались делом наследственным, семейным. Ситуация изменилась лишь в VII в. до н.э., когда в Афинах возникли «светские» мастерские, а в Риме Нума якобы организовал городскую металлургическую коллегию (*Плиний*. Естественная история, XXXIV. 1.1).

Мифы в данном случае более авторитетны, нежели история. Но если поразмыслить над тем, что низверженные боги в большинстве арийских религиозных систем выступают *богами огня* и *всемирными кузнецами*, то напрашивается мысль

---

[655] Букв. «Ноша Божия». Так называется торжественная корабельная процессия на Рейне в католический праздник Тела Христова. Образы древних богов в таких ритуалах иногда принимали облик «дурачков» и т.п. — *Примеч. ред.*

[656] Karl Joseph Simrock. *Handbuch der deutschen Mythologie*. — Bonn, 1864. — S. 557. Карл Йозеф Зимрок (1802—1876) — немецкий поэт и филолог, переводчик «Песни о Нибелунгах» на современный немецкий язык. — *Примеч. ред.*

[657] Karl Höck. *Kreta*. — Bd. I. — Göttingen, 1823. — S. 260.

[658] Jean-Pierre Rossignol. *Les Metaux dans l'antiquité*. — Paris, 1863.

о существовании религии кузнецов, предшествовавшей более позднему культу чистого света в образе Зевса и Аполлона. Зевс-Велхан Крита, как и Юпитер Латиарис в городе Альба Лонга, ещё сохраняют черты богов огня и кузнечного дела, как я это уже отмечал. О дальнейшем развитии этих образов свидетельствует то обстоятельство, что в тайных учениях Афин Аполлон выступал сыном Гефеста, как в Риме — сыном Вулкана, подобно Виттиху, сыну Виланда, в Германии — лучезарному герою справедливости, а также двойнику Тесея.

Салии обладают чертами подобного *кузнечного* жречества, перенесённого в аристократические круги. На это указывает предание об их происхождении, а также их головные уборы, явно схожие с древними шапками кузнецов, имеющими заостренную форму. В изображении английских танцоров с мечами из латинского манускрипта Пруденция[659] IX в., с англосаксонскими комментариями, о котором сообщает Джозеф Струтт в своём уже цитировавшемся труде[660], эти танцоры носят именно остроконечные шапки кузнецов. В данной связи мы вновь возвращаемся к кузнечному ремеслу и прежде всего ознакомимся с некоторыми архаичными словами древних салийских гимнов. В них есть словоформы, ставшие непонятными уже в Древнем Риме, по-разному толковавшиеся грамматиками и комментаторами. Особый интерес представляют слова antroare и redantruare: они, возможно, родственны названиям наших *троянских за́мков* и *троянских танцев*, а также древнеримских *троянских игр*. По этому поводу Клаузен говорит:

«В старину именование римских всадников, которого они позднее стыдились, было троссулы (Trossuli). Этимология (предложенная Плинием и Фестом) от названия этрусского города Троссулум, который римляне вроде бы взяли без помощи пехоты, неубедительна, поскольку взаимосвязь тут либо неоднозначна, либо незакономерна. Почему римлянам пришла в голову мысль о поворотах и движении коня, показывает именование всадников Flexumines, либо Flexuntes... вполне соответствующее описанным Вергилием (*троянским*) *играм*. Здесь объяснение совсем близко: truare или troare означает энергичное движение, продолжающееся с интервалами; это явствует и из слов antroare, andruare, а также redantruare, redandruare... По Фесту, эти слова в танце салиев означали движение первых танцоров и его воспроизведение другими танцорами»[661].

По моему мнению, тут лучше исходить не из идеи Клаузена о движениях коней, а из самого танца салиев, из которого, по-видимому, происходит название *троянских*

---

[659] Пруденций (348 — ок. 405) — римский христианский поэт. — *Примеч. ред.*

[660] Joseph Strutt. *Sports and Pastimes of the People of England.* — London, 1801. — P. 215.

[661] Rudolf Heinrich Klausen. *Aeneas und die Penaten.* — Hamburg und Gotha, 1840. — S. 823—824. Римских всадников обычно называли celeres, *быстрые*, или flexumines, что можно истолковать как *совершающие повороты*. Название trossuli, предположительно, считалось бранным. — *Примеч. ред.*

игр, а посему в глаголе troare не сто́ит искать чего-либо, кроме значения *вращать, переворачивать, танцевать*. Лишь тогда проясняется близкое соответствие с немецким названием танца Troie либо Troi-Aldei, а Troyerlais (*Троянскую песнь*) Нейдхарта можно, пожалуй, сравнить с салийским гимном. При этом и Раш[662] весьма к месту напоминает, что наш *турнир* происходит от древнего слова turnieren (*вращаться, поворачиваться*), как и *троянские игры* — от глагольной формы troandi, подобно немецкому слову Turnen (заниматься гимнастикой. — *Примеч. пер.*), происходящему от весьма древнего слова turnan (*поворачивать*).

Все это убеждает нас, что *троянские игры* обязаны своим названием древнеарийскому слову, которое исконно было известно и в Италии, явно будучи здесь заимствовано из танца салиев. «Всё-таки оно может происходить из древнего источника, но только не троянского», — совершенно справедливо отмечает Преллер[663]. Если вспомнить, что танец салиев исполнялся в то же время года, когда и немецкий танец с оружием, который был приветствием освобожденной Солнечной Богини и заканчивался изгнанием Зимнего Кузнеца, что *троянские игры,* вероятно, также были учреждены в честь богини весны Фрутис, то близкая взаимосвязь тут более вряд ли может подвергаться сомнению. Наиболее раннее упоминание новой формы всаднических игр совпадает со временем распространения сказания о происхождении римлян из Трои, известного нам достаточно хорошо. На этом можно вкратце остановиться. По этому поводу Моммзен пишет следующее[664]:

«О троянских мореплаваниях древняя нарративная поэзия ничего не знает. По Гомеру, Эней после падения Илиона продолжает властвовать над троянцами, оставшимися на родине (отчего, как повествует Дионисий Галикарнасский, некоторые авторы, дабы согласовать римское сказание с Гомером, ошибочно утверждали, что сын Энея Асканий, после того, как он укрепил троянскую колонию в Альба Лонге, вновь вернулся в Малую Азию и продолжал там править). И лишь великий странник по миру мифов Стесихор (632—553), чтобы обогатить поэзией сказочный мир Сицилии и Нижней Италии, в своём "Разрушении Илиона" препроводил Энея в страну солнечного заката. От него берёт начало красочное добавление к рассказу о бегстве Энея с отцом и сыном, где Мизенский полуостров[665] получает название в честь трубача Энея по имени Мизен. К Стесихору можно отнести сведения о троянских колониях на Сицилии, как и трактовка названия Капуи на троянско-сицилийской основе. Однако мало-помалу и север Италии пожелал стать

---

[662] Franciscus (Franz) Rasch. *De Ludo Troiae Commentatio Philologica* // Jahresbericht über das Gymnasium Carolo-Alexandrinum zu Jena von Ostern 1881 bis Ostern 1882. — Jena, 1882. — S. 7.

[663] Ludwig Preller. *Römische Mythologie*. — Berlin, 1858. — S. 586.

[664] Theodor Mommsen. *Römische Geschichte*. — Bd. I. — Leipzig, 1888. — S. 466—470.

[665] Мизенский полуостров находится у Неаполитанского залива. — *Примеч. ред.*

причастным к этому славному происхождению. Согласно Гелланику[666], Одиссей и Эней проследовали через Фракию и Эпир[667] в Италию, где взятые троянцами с собой женщины, уставшие от долгих скитаний, сжигают корабли. Эней, вынужденный остаться, основывает Рим и называет его по имени одной из троянских женщин (Rome). Примерно то же, но более осмысленно, сообщает и Аристотель (384—322): будто корабли ахейцев, принесённые волнами на латинское побережье, были подожжены троянскими рабынями, а от потомков вынужденных остаться там ахейских мужчин и принадлежавших им троянских женщин произошли латиняне. Согласно текстам сицилийского историка Каллия (ок. 289), бежавшая из Трои женщина по имени Роме или её дочь, носящая то же имя, вступила в брак с местным правителем Латином и родила ему трёх сыновей: Рома, Ромила и Телегона. Последний, выступающий здесь, без сомнения, основателем Тускулума и Пренесте[668], — это сын Одиссея и Кирки, из сказаний об Одиссее».

Однако наиболее полно вымыслы о странствиях троянцев (позднее возведенные Вергилием в ранг главной версии) представлены у собирателя различных преданий Тимея из Тавромения на Сицилии, закончившего свою «Историю» в 262 г. до Р.Х. В ней Эней сначала возводит город Лавиний с храмом, посвящённым троянским пенатам, и лишь затем — Рим. Вероятно, он уже включил в сказание об Энее и тирийку Элиссу, или Дидону, так как у него Дидона — основательница Карфагена, а Рим и Карфаген, если следовать ему, возведены в один и тот же год. Моммзен называет это «никчемными, собственными выдумками старой сплетницы», полагая, что все это переплетение версий сложилось на Сицилии, а не в Лации. Однако получается, что это произошло именно в Лации, где наряду с совершенно иначе звучащими первоначальными сказаниями об основании Рима Паллантом либо Валесом (Valesus)[669], явно происходившим из Греции и соответствующим таким персонажам, как индийский Вала и наш Валанд (Виланд), существовали устойчивые привязки к эпическому циклу Одиссеи: еще в 282 г. до н.э. римский сенат выступал за «одноплеменных иллирийцев».

Итак, искра быстро разгорелась, и в Лации стали находить всевозможные воспоминания, призванные укрепить ткань сказания. Для этого в первую очередь подходит танец Троа либо Троя, который издавна включал в себя выстраивание лабиринтообразных танцевальных фигур и исполнялся в Европе от побережий северных морей до Средиземноморья, в честь весеннего праздника выведения Солнечной Богини из лабиринта Зимнего Бога. В Риме он превратился в танец

---

666 Гелланик (ок. 485 — ок. 400 до н. э.) — греческий историк. — *Примеч. ред.*

667 Эпир — регион на северо-западе Греции. — *Примеч. ред.*

668 Древние итальянские города. — *Примеч. ред.*

669 Варианты: Volesus, Volero. Это имя стало основой когномена патрицианского рода Валериев; обычно его связывают с латинским volo, *проявлять волю, желать*. — *Примеч. ред.*

салиев, фигуры которого на теперь уже не вполне понятной древнейшей латыни обозначались как *танец туда* и *танец обратно* (antroare и redantruare). Чтобы приблизить местные слова (troare, truare) к Трое Гомера, первый гласный, который прежде был кратким, стали произносить более протяжённо, а чтобы все это ещё больше соответствовало сказанию о троянском коне и троянскому коневодству, из танца сделали верховые игры. Это произошло примерно за столетие до начала нашего летосчисления. Первые упоминания о *троянских играх* как о национальных римских театрализованных представлениях не восходят далее правления Суллы, который в 88 г. до Р.Х. был консулом, а в 82 г. до Р.Х. стал диктатором.

Плутарх, на основе более ранних источников о жизни Катона Младшего (родился в 92 г.)[670], в его жизнеописании рассказывает: уже в молодые годы он снискал себе такую славу, что ему выпала особая честь предводительствовать в юношеских верховых состязаниях, учреждённых Суллой, «каковые состязания от праздничных игр получили имя Трои». Двумя предводителями юных всадников Сулла назначил сына своей супруги Метеллы и еще Секста, племянника Помпея. И если первого, ради его матери, они охотно приняли, то против Секста выразили явное негодование, а когда Сулла спросил, кого же они желают видеть своим вторым предводителем, они единогласно прокричали: «Катона!» И Секст уступил, предоставив Катону, как более достойному, честь предводительствовать во время состязания.

Оба этих предводителя, очевидно, имитировали первого танцора (praesul)[671] и возгласителя (vates) *троянского танца* салиев. Уже римские исследователи древностей не могли не видеть, что *троянские игры* скорее всего были лишь импровизированным всадническим подражанием танцу салиев поэтому возникла версия, будто Эней принёс с собой в Италию обычаи коллегии салиев из Самофракии или Мантинеи[672]. В противовес местному именованию этих жрецов *прыгунами* (лат. Salii) за исходное слово было принято созвучное греческое имя. Никандр и Критолай[673] (как сообщают Фест и Сервий) упоминают народ сайев и их героя по имени Саон на самофракийской горе Саос, а также обожествленных синтийцев[674], создавших братство мастеров по изготовлению оружия на острове Самофракия. Там они

---

[670] В настоящее время датой рождения Катона Младшего, римского аристократа, славившегося стоическими добродетелями, считается 95 г. до н.э. — *Примеч. ред.*

[671] Отметим, что в христианской, литургической латыни древнеримское praesul соответствует греческому слову «пресвитер». — *Примеч. ред.*

[672] Мантинея — город в Южной Греции. — *Примеч. ред.*

[673] Авторы II в. до н. э.: Никандр — поэт, Критолай — философ-перипатетик. — *Примеч. ред.*

[674] Синтийцы — древнейшее полумифическое население острова Лемнос в северной части Эгейского моря. Сайи населяли до фракийцев остров Самофракию. Саон считался сыном Зевса (или Гермеса). — *Примеч. ред.*

упражнялись в танце с оружием, как и дактили на горе Ида во Фригии или куреты на одноименной горе (Ида) на Крите. Когда Эней во время своего странствия соприкоснулся с древним миром Самофракии, он взял с собой Саона, который и научил латинских юношей танцу салиев. Полемону, как сообщает Фест, было недостаточно ненадежного созвучия имен (Саон — салии) и он придумал, что Эней взял с собой из Мантинеи аркадийца по имени Салион, и тот обучал италийских юношей танцу, названному его именем.

Греческие и римские писатели всерьез воспринимали эти сказки. «Салиями их назвали, — говорит Плутарх ("Нума", гл. 13), — не в честь самофракийца, либо мантинейца по имени Салий, который первым научил людей танцу с оружием, как некоторые полагают, но скорее по самому танцу (...), который состоит из прыжков (salire); в этом танце предпочтение отдается движениям ног; танцоры выполняют изящные вращения, стремительные повороты и смену направления движения, шаг за шагом, являя силу и ловкость». Не без основания возникает мысль, что коллегию салиев следует связывать с переселением мастеров-рудознатцев и медников (как в мифе о Саоне). Якобы учреждённая Нумой ремесленная коллегия медников (Collegium fabrorum aerarium) в действительности могла быть «материнским институтом» салийского братства. С наступлением бронзового века война принимала упорядоченные формы, и танец с оружием наглядно это показывает. Марс — это как бы омолодившийся Мамурий, который, по преданию, собственноручно изготовил экипировку для салиев и научил их танцу.

Чтобы доказать это, не нужно далеко ходить и вместе с Клаузеном[675] возводить италийского Энея в боги или герои некоего *народа кузнецов*, истолковывая его имя как имя *бога бронзы*[676], принесшего культуру бронзы с Востока в Рим. Применительно к коллегии салиев уместнее вспомнить о народе салиев[677], которые, согласно Страбону (IV. 6), оседло жили в Пеннинских Альпах; они были известны познаниями в горном деле, владели богатыми месторождениями золота и делали для Цезаря опасными альпийские переходы. Ещё более удивительно, что оседавшие в Штирии древние норики, железные мечи которых уже в 113 году до Р.Х. наводили ужас на римлян и в течение столетий считались в Риме лучшими, у Стефана Византийского носят имя Troi. Эти трои и салии Альп были, таким образом, двумя сведущими в горном деле народами.

---

[675] Rudolf Heinrich Klausen. *Aeneas und die Penaten.* — Hamburg und Gotha, 1840. — S. 986—1014.

[676] От лат. aëneus (aheneus), *медный, бронзовый, металлический.* Добавим к этим словам Краузе, что, по данным современного языкознания, слово aës в значении *медь* или *металл* вообще восходит в своей основе к праиндоевропейской или даже еще более ранней эпохе. — *Примеч. ред.*

[677] Народ салиев, упоминаемый Страбоном, обычно считается кельтским; рассматривают салиев и в числе далеких предков франков. — *Примеч. ред.*

Приняв это к сведению, нам, вероятно, следует пойти дальше и предположить, что искусные в металлургии переселенцы Лация, основавшие город Альба Лонга, а затем и Рим, происходят с Севера, а не из Трои: на это указывают как древние италийские сказания, так и исследования в области распространения древнейшей культуры бронзы. В трёх ранее опубликованных статьях об «Асканиях в Альба Лонга»[678] я попытался показать, что многие названия и обычаи так называемых троянских переселенцев в Альба Лонга указывают на их германское происхождение. Особенно важно известное в Гарце и Риме сказание о родах, ведущих своё происхождение от деревьев. В связи с этим здешних аборигенов скорее, как уже предлагал Вильгельм Фрёнер[679], следует истолковывать именно как «происходящих от дерева», поскольку древний правитель по имени Асканий (*сын ясеня*) обнаруживается всюду, куда в древности добирались германцы, особенно во Фригии и Трое, почему и в древнееврейских источниках «ашкеназ» означает германец[680]. Кроме того, можно упомянуть вспенивающиеся навстречу Энею солнечные источники, по поводу которых и Преллер[681] склонялся к германскому происхождению этого образа, а также возжигание пламени при вступлении во владение страной, что Клаузен (на с. 776 его только что цитированной работы об Энее) сравнивал с древнегерманскими обычаями; торжественное опахивание участка, отведённого для строительства, и многое другое.

Классическое свидетельство в пользу доисторической связи между местностью Альба Лонга и Северной Германией — это так называемые урны-домá, глиняные погребальные сосуды в форме древнегерманского дома, где широкий вход, большей частью восходящий от земли, однако в наиболее ранних образцах сделанный в крыше, заканчивался дверью, которую удерживала на своем месте проходящая снаружи бронзовая проволока. Поразительно схожие по форме сосуды для праха обнаруживаются в доэтрусских могилах Альба Лонги и в близлежащих окрестностях Лация; однако они в большом количестве найдены также в низовьях Эльбы, в Тюрингии, Саксонии, Бранденбурге и Мекленбурге, — и более нигде во всем мире. Датируются находки в обоих регионах примерно одинаково — бронзовым веком в самом широком смысле, а их формы настолько близки, что отрицается какое бы то ни было значение подобных памятников и их взаимосвязь, которая, однако, постоянно имела место, вплоть до настоящего времени. Архаичные формы этих урн в виде дома, который, подобно хижинам дикарей, имел дверь в крыше, куда можно

---

[678] В воскресном приложении к газете «Vossische Zeitung», № 48—50 (1891). Аскании (нем. Askanier) — древний германский княжеский род.

[679] Вильгельм Фрёнер (Fröhner; 1834—1925) — немецкий археолог. — *Примеч. ред.*

[680] Ашкеназами уже в эпоху раннего Средневековья называли на иврите евреев, живущих в германских землях; Ашкеназ переводится как Германия, что подтверждает выводы Краузе, во всяком случае применительно к последним полутора-двум тысячелетиям. — *Примеч. ред.*

[681] Ludwig Preller. *Römische Mythologie.* — Berlin, 1858. — S. 151.

было попасть только по лестнице, встречаются лишь на севере Европы и указывают на эпоху намного более древнюю, нежели урны в виде домов Альба Лонги, погребённые под потоками лавы Монте Каво. Отсюда я заключаю, что у обитателей берегов Эльбы в доримские времена бытовали и культ пробуждающейся весной Солнечной Богини, отмечавшийся *танцем лабиринта*, и не встречающийся более нигде в мире обряд погребения, принесённый ими в доримские времена в Италию[682].

В дальнейшем развитии сказания во многом повторяются его же собственные мотивы. Даже если танцевальное представление, именовавшееся Troia из-за своих поворотов внутри контура круга, вовсе не троянского происхождения, то как пройти мимо крутящегося зверя, который по той же причине именовался латинскими крестьянами troia? Его название в итальянском и французском языках бытует по сей день и произносится как troja и truie. «Троя» должна была указать путь своему тёзке. И в итальянском слове trojata, означающем группу вооружённых разбойников, похоже, также сквозит воспоминание о *троянском танце* салиев. Англичане, по-видимому, называли *троянцами* бродяг, переходивших по весне из деревни в деревню, исполняя театрализованный танец с оружием. Возможно, нынешнее итальянское название танца с оружием Interezzata (*Переплетённый*) в прошлом относилось к словам, которые происходят от корня tro: *вращаться, крутиться*. Ведь intrescare, intrecciare означает *переплетаться, спутывать*, а intricare и intrigare — запутывание в умственном плане. Однако оставим языковое родство и вспомним, что итальянский танец с оружием, как и *троянские игры*, подразумевает «переплетённые» фигуры в виде лабиринтов.

---

[682] Здесь я вынужден обсудить одну работу со схожей системой доказательств. Д-р Макс Вайгель (Max Weigel), ассистент Берлинского этнографического музея, пожелал высмеять эти мои выводы в альманахе *Globus* (*Braunschweig.* — Bd. LXI, № 8). Он стремится доказать, что саксонские и бранденбургские урны-дома́ точно датируются и что они наверняка не старше VI в. до Р.Х. По его мнению, таков же возраст круглых в плане нордических домов, которые я считаю наиболее древними, вероятно, II тыс. до Р.Х. При этом мои рассуждения несколько фальсифицируются: я имел в виду не любые круглые дома, а те, что подобны постройкам первобытных народов и имеют вход через крышу, — их я полагаю самыми архаичными. Пусть узкие специалисты высокомерно думают, что могут датировать доисторические находки с точностью до столетия. Один известный археолог (Лудольф-Эдуард Стефани из Санкт-Петербурга) утверждал, что микенские находки, возраст которых довольно точно определил дилетант Шлиман, едва ли не на два тысячелетия моложе, чем они есть на самом деле! Однако, даже если датировка г-на Вайгеля действительно столь несомненна и исследованные им урны в форме домов в самом деле не старше 600 лет до н.э., то от этой даты нужно углубиться в прошлое всего на 500 лет, чтобы достичь II тыс. до Р.Х., к которому я отношу архаичнейшие нордические памятники такого рода. Но что такое 500 лет для доисторических датировок? Разве не могло быть погребений в урнах-домах в северных регионах, где шведский археолог Оскар Монтелиус датирует культуру бронзы 1500 г. до Р.Х.? Поразительное сходство урн-домов из южного города Асканиев с аналогичными находками в землях Асканиев на Севере не может быть случайным.

Трёхглавого Трояна славянской мифологии мы сопоставляли с трёхглавым Драогхой, либо Друйей персов, с драконом Ахи индусов, которого еще Ригведа (IV. 28. 1 и VI. 20. 2)[723] именует «Великий друх (maho druho); он хотел завладеть Солнцем и силой тащил его, пока не вмешался Индра со своей громовой стрелой, а Кутса не доставил его обратно на своей колеснице». Друхи в Ведах обычно расставляют ловушки, поэтому их предводителя, упомянутого похитителя Солнца, «Великого друха», уместно сравнить с расстановщиком ловушек Варуной, также называющегося владыкой демонов (daitja deva). Уже в «Туисколанде» (с. 127) я показал, что сей Варуна с его тремя глазами — не кто иной, как изгнанный с неба Мировой Кузнец, отныне властвующий над морем, чем он соответствует греческому Урану. В своём объятом пламенем горном дворце на Западе он улавливает Солнце, свою дочь, и удерживает её в оковах. Так и Один, тоже называющийся *повелителем демонов* (drauga drottin), т.е. ночных призраков (по-норвежски droug), держит связанной свою дочь Брюнхильд на горе, окружённой пламенем; пробудившись, она жалуется: «Ремни меня связывают...» Возможно, этот пассаж об Одине, как и его случайное появление в облике дракона, змеи, бога зимы и волн, лишь выражает его призрачный характер (см. «Туисколанд», с.138). Но бывший Небесный Кузнец и Бог Огня после своего низвержения царствует в море; возможно, поэтому в древнейшем троянском сказании Посейдон, строитель *троянского зáмка,* является как раз тем, кто в образе морского чудовища удерживает дочь царя Трои Гесиону, как и в болгарском сказании о Трое, где дракон обитает в воде. Из сего мы должны сделать заключение, что болгарская песня о святом Георгии сохранила более древние черты, нежели Илиада, ибо святой Георгий — аналог Персея, побивающего дракона Диониса на Лернейском болоте, где у него вновь отбирается Андромеда-Ариадна[724]. Его внук Геракл повторяет геройское действо в Лерне и у ворот Трои.

Одновременно оказывается, что название «Троя» у Гомера, вероятно, заимствовано из древнеарийского сказания. Возможно, на том месте, где, как полагают сегодня, нашли руины Трои, в действительности никогда не существовало города с таким названием, а речь идёт об одной из крепостей (или *зáмков*), опустошённых во время войны. И лишь позднее, в поэзии, судьба этой твердыни была соотнесена с нордическим весенним мифом, откуда скорее всего и произошло название *троянского зáмка*. Тогда находит объяснение тот странный факт, что в поэме эта местность имеет три различных названия: Илион, Пергам и Троя; последнее из них кажется наиболее соответствующим поэме. Также обнаруживаются и три различные девы, освобождаемые из крепости, ибо, помимо Гесионы и Елены, и об Афине Палладе в Беотии ходило сказание, что она была похищена в преисподнюю и должна рассматриваться как богиня, освобождённая из *троянского зáмка*. Весь цикл сказания

---

[723] Цитируется Адальбертом Куном: Adalbert Kuhn. *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*. — Berlin, 1886. — S. 52—53.

[724] Ludwig Preller. *Griechische Mythologie*. — Bd. I. — Berlin, 1860. — S. 73.

сводится к возвращению её небесного облика из Трои. Афина же — это бывшая Солнечной Богиня ариев (о чем уже говорилось достаточно), а с её низверженным с неба в Трою обликом сравнивается Анцил — солнечный щит Рима[725], с которым салии исполняли *троянский танец*.

Эти поэтические переплетения коррелирующих друг с другом мотивов становятся более ясными, если сравнить повествования о Трое со сказанием критским. Тесей иносказательно, посредством танца освобождает из лабиринта заключённых в нём детей вместе с Ариадной. Он похищает и Елену из Спарты, однако как Елену, так и Ариадну он вынужден вернуть. Во всех этих случаях Афина является в образе божественной заступницы освободителя дев. Она защищает Тесея в лабиринте, Персея, выступающего освободителем Андромеды, и героев, вернувших из Трои ее изваяние; на Крите, Делосе и в Риме его заменяет древнее изваяние весенней богини, сравнимой с нашей Фрейей, Острой либо Вальпургией. Разрешаемая здесь загадка в некоторой степени подобна уравнению со многими неизвестными, а задачи, стоящие перед нами и подлежащие решению, группируются следующим образом.

У ионийцев и греков данное сказание появляется ранее всего, если сюжет из Ригведы о похитителе Солнца Друхе (Драогхе) не является более древним. Грекам было известно «троичное» повествование об освобождаемой из *троянского за́мка* деве (Афине, Гесионе, Елене), но у них тем не менее отсутствуют сведения о сооружении за́мка в виде лабиринта, а также о праздничном *танце лабиринта*. У римлян же имел место *троянский танец* лабиринта, но забылась его связь с каменным лабиринтом, а также мотив освобождения девы. В критском *танце лабиринта* объединяются мотив освобождения девы с каменным лабиринтом, однако отсутствует название Трои. В данном случае, как и во многих других, ключ к пониманию индийских, персидских, римских, критских и троянских сказаний и обычаев целесообразно искать на Севере, в символике *троянских за́мков* и связанных с ними сказаниях и обычаях. Нордическое предание осталось фрагментарным, но в нем очевидна взаимосвязь с весенним культом, более отчётливо представляющим освобождённое из оков зимы Солнце, нежели это просматривается в преданиях Ионии или Рима. Само зимнее пленение Солнечной Девы в лабиринте сохранилось в христианских легендах и церковных установлениях. Лишь из этих «обломков», пожалуй, можно воссоздать концепцию *троянского за́мка*. Правильность этой мысли подтверждается довольно странным (далее рассмотренным подробнее) мифом о том, что Диомед якобы перенёс с собой в Европу камни упавших стен Трои, чтобы воссоздать здесь подобие новой Трои, на котором он оставил своё изображение.

Ещё более важно для достоверности нашего вывода то, что в южноевропейских странах доныне сохранился, в христианском обличии, древнеязыческий, уходящий, вероятно, на тысячелетия в глубь веков обычай приветствовать весеннее Солнце хо-

---

[725] Анцил (Анкил) — священный щит, согласно римскому преданию, ниспавший с неба. — *Примеч. ред.*

роводом, представляющий его освобождение в виде своеобразного сюжетного танца. Древние образы освободителя девы: Геракл Трои, Тесей Крита, Персей Аскалона и Зигфрид Новой Трои (Ксантена[726]) слились воедино в почитании христианского святого. И сегодня, как и два, и три тысячелетия назад, на Крите и Делосе, в южнославянских землях в день освобождения Солнечной Невесты святым Георгием исполняют хоровод избавления, а сопровождающая его песня повествует о деве, отнятой у дракона в Трое, и о спасённых вместе с ней святым Георгием детях, которые, по преданию, исполнили первый из таких хороводов (как и на Крите).

Святой Георгий, Зигфрид, Персей, Беллерофонт и Индра вскакивают на коня, принадлежавшего чудовищу. Зигфрид и русский святой Георгий (или Чурило) преодолевают на своем коне, подобном Пегасу, стены *троянского за́мка*, и это сказание, применительно к нордическому *танцу лабиринта*, может быть сопоставлено с вхождением в *троянский за́мок* (лабиринт) и движением по радиусу к его центру. Разве этот мотив не может быть настолько древним, чтобы уже из него возникло странное сказание о проникновении деревянного коня сквозь брешь, по воле людей проделанную в стенах Трои? Или сравните это добровольное ниспровержение крепостных стен перед конем освободителя с самопроизвольным отверзанием кольца пылающего пламени, решётки или колючей изгороди в соответствующих нордических песнях и сказках. Довольно странно и замечание Лукиана в его диалоге «О пляске» (De saltatione), где Пирр, сын Ахилла, предполагаемый изобретатель ансамблевого танца (пиррихия), взял посредством своего искусства в танце доселе непобедимый Илион. На это указывает и Гомер (Илиада, XVI. 616—617), упоминая еще одного *троянского танцора*, Мериона, к которому взывает Эней[727]:

> «Скоро б тебя, Мерион, несмотря, что плясатель ты быстрый,
> Скоро б мой дрот укротил совершенно, когда б я уметил!»

Разве можно усомниться в том, что Гомер намекает здесь на происхождение сказания из *троянского танца*? Однако же я должен отослать читателя к седьмой книге своего «Туисколанда», где предпринята попытка истолковать всю Илиаду с нордической точки зрения; там же указывается, что, возможно, древнейшее население Илиона и Фригии родственно нам по происхождению, благодаря чему связь сказаний становится более понятной[728]. Сие упоминаю я главным образом для того, чтобы связать воедино то, что г-н Карл Блинд в Лондоне уже в течение многих

---

[726] Ксантен — древний немецкий город в земле Северный Рейн — Вестфалия. В эпоху Римской империи носил название Colonia Ulpia Traiana, в честь императора Траяна. — *Примеч. ред.*

[727] Цитируется в переводе Н.И. Гнедича. — *Примеч. ред.*

[728] В современных научных категориях это означает укорененность исследуемого «лабиринтного» мифа в общеиндоевропейской культурной традиции, к которой восходят

лет собирает и публикует, — свидетельства о родстве происхождения «троянцев» с фракийцами и германцами. Троадийцы (Troader)[729] Фракии, отказавшие в бесплатном проходе своей территории Ксерксу и Агесилаю Великому, были известны ещё Плутарху («Агесилай», гл. 16). На белокурость фракийцев и троянцев, подчеркиваемую Блиндом, Браун обращал внимание уже в 1856 г. Теперь нам осталось лишь объяснить, что дало повод большинству европейских народов считать себя потомками троянцев.

Мы не можем успокоиться общераспространённой гипотезой, что сие было вызвано внушительной славой гомеровского эпоса. Вряд ли какой-либо из нордических народов назвался бы дочерним народом Рима, давая повод признать боевую славу столь схожих с ним римлян, часто выступавших против него, в то время как сказание о Трое в северных странах было известно задолго до этого. Венеты, арверны и прочие галльские племена, батавы, эсны и франки, наконец, ирландцы, валлийцы, саксы и скандинавы — все называли себя потомками троянцев[730]. Если бы эти предания были связаны со странствиями Одиссея, это было бы куда менее удивительно, ибо Одиссей, вероятно, достиг весьма удалённых побережий Европы; Аристотель приписывает ему высадку на побережье Лация троянских рабов, но и нечто противоположное тоже могло произойти. Однако всегда речь идёт о переселенцах из разрушенного города Троя, хотя Гомер в своих поэмах приканчивает всех троянцев либо отправляет их в греческий плен.

Теперь следовало бы упомянуть книгу Дарета Фригийца[731] и ее влияние на средневековое описание истории и поэзию. Однако делать это не имеет смысла: родовые сказания верхнеитальянских, галльских и прочих племён сложились до того, как эта книга появилась либо обрела широкую известность. А потому, пожалуй, излишне искать повод «привязать» к местным названиям и обычаям (как это делалось в отношении Рима) те мотивы и образы, из которых соткано или составлено повествование Дарета. У римлян же в качестве «зерна» сказания мы находили *троянские игры* и так называемый *троянский лагерь* (castra Trojana). Похоже, у них никогда не было местности под названием Троя, как не было и каменного сооружения, носящего

и древнегерманские предания, и мифологическое наследие индоевропейских народов догреческой Малой Азии. — *Примеч. ред.*

[729] Вообще говоря, у Плутарха этот народ называется «траллы» (Τράλλεις). — *Примеч. ред.*

[730] Добавим, что эта тенденция прослеживается и в России, где переводные сказания троянского цикла пользовались большой популярностью. — *Примеч. ред.*

[731] Дарет Фригиец — согласно древнегреческой традиции, троянец времен падения Трои, автор так называемой «Фригийской Илиады», считавшейся более достоверной, чем тексты Гомера. Под именем Дарета сохранилась лишь сравнительно поздняя (V или VI в.) латинская «История о разрушении Трои» (русский академический перевод: СПб.: Алетейя, 1997). — *Примеч. ред.*

имя Троя, ибо различные авторы говорят о том, что Эней на месте расположения *троянского лагеря* начал было возводить город, однако впоследствии, по причине известного знамения, связанного с троянской свиньей, выбрал более подходящее место. Дионисий Галикарнасский (I. 56—59) и Секст Аврелий Виктор[732] (Origo Gentis Romanae, гл. 12) знали о начале строительства города, но оставили его и позднее на том же месте, где началось его возведение: в Лавинии. И *лагерь* (castra Trojana), очевидно, послужил началом нового города, где были принесены жертвы богине Фрутис и торжественно учреждён *троянский танец*. Иначе древние не спорили бы о том, где закладывать города: в Ардее, Лавренте, Лавинии либо Остии. Возможно, во всех этих местах находились древние *троянские за́мки*, воспринимавшиеся в народных преданиях как первоначала городов.

Возможно, не было бы смысла говорить об этой «малой, начальной Трое», если бы она упорно не возникала почти во всех европейских троянских сказаниях. В Эпире Гелен, по преданию, возвел город Бюопатор (Вуорator, *Родина коров*) на левом берегу ручья Ксанф, куда его привела корова, возлёгшая именно на том месте. Так, согласно Вергилию, и Эней получил провозвестие оракула, что ведо́м он будет троянской свиньёй (как Гелен — коровой). И Эней в землях Гелена узрел точное подобие древней Трои:

> С ним я иду и гляжу на подобие Трои великой —
> Малый Пергам и на скудный ручей, именуемый Ксанфом,
> Новых Скейских ворот порог и створы целую[733].

До этого он со своими спутниками из Трои сделал привал на горе, разбив там лагерь. Он существовал еще в дни Марка Терренция Варрона[734] и также назывался Троей. «О пребывании троянцев в Бутроте[735] свидетельствует известный холм, служивший им лагерем и называвшийся Троей», — повествует Дионисий Галикарнасский (I. 51), а Сервий, комментируя воспроизведенные стихи «Энеиды» (III. 349), сообщает, что Варрон посещал лагерь на горе и утверждал, что и прежде он назывался «Трояна»[736]. И в третий раз возвращается то же сказание об оседании энетов под предводительством Антенора из Трои невдалеке от устья реки По: «По

---

[732] Секст Аврелий Виктор — римский историк IV в. Указанное здесь сочинение «Происхождение римского народа», традиционно связываемое с его именем, дошло до нас в более поздней редакции, дополненной другими авторами. — *Примеч. ред.*

[733] Вергилий. «Энеида», III,.349—351. Русский перевод С.А. Ошерова. — *Примеч. ред.*

[734] Варрон (116—27 до н. э), римский писатель и ученый-энциклопедист. — *Примеч. ред.*

[735] Бутрот — город в Эпире (современная Албания). — *Примеч. ред.*

[736] Rudolf Heinrich Klausen. *Aeneas und die Penaten*. — Hamburg und Gotha, 1840. — S. 423.

изгнании эвганеев, живших меж (Адриатическим) морем и Альпами, энеты с троянцами овладели этой землей. Место, где они высадились впервые, зовется Троей, отсюда — и имя Троянской округи (Pagus Trojanus). Весь же народ называется венеты», — сообщает Тит Ливий (I. 1), подчеркивая, что место высадки именовалось Троей. Антенор с сыном основал Патавий (Падую) и, чтобы не уступать Энею, учредил цестийские игры и разводил коней, как Эней в римской Кампанье.

Троянское сказание у венетов — весьма раннее, возможно, древнее римского, хотя Антенор, уже в довольно архаичном варианте (у Пиндара и Геродота), отправился в Кирену, в Африку: она была известна римлянам за 150 лет до Р.Х., а грекам, согласно Роту[737], ещё за 450 лет до Р.Х. Последнее, однако, зиждится лишь на том, что венетов считали потомками более древних энетов, которых помещали то в Пафлагонию, то во Фракию, либо Иллирию, где славилось их коневодство. Однако «венеты» — похоже, лишь древнеевропейское именование народов, живущих у моря, ибо venetus по-латыни — *лазурно-морской*; часть Боденского озера называлась Lacus Venetus (Венетское озеро).

Ещё более удивительно, что Ликофрон и Ликос (если основываться на собирательном труде Тимея)[738] повествуют, что Диомед[739] вышел через земли Антенора к Апулийскому побережью, где основал множество городов. По преданию, он взял с собой камни от разрушенной троянской твердыни и закладывал их в основание стен там, где намеревался начать новое строительство! Его противник Давн, сын Антенора (на него позже возложили свои упования датчане, чтобы иметь возможность и себя назвать потомками троянцев)[740], побросал сии камни своего родного города (то ли с почтением, то ли неблагочестиво?) в море, чтобы они не напоминали о делах Диомеда, победителя троянцев. Однако чудесным образом троянские камни возвращались на свое место. Эта удивительная история почти доказывает наш вывод о том, что *троянские за́мки* в Риме, Бутроте и на реке По могли послужить основой сказаний о *троянском лагере* и основании города, ибо здесь сообщается древнейшее предание о троянских камнях, заложенных посреди страны победите-

---

[737] Karl Ludwig Roth. *Die Trojasage der Franken* // Germania: Vierteljahrsschrift für Deutsche Alterthumskunde. — Stuttgart, 1856. — S. 34—52. Ср.: Robert Stiehle. *Zum trojanischen Sagenkreise* // Philologus: Zeitschrift für das klassische Alterthum. — Bd. XV. — Göttingen, 1860. — S. 592—619.

[738] Ликофрон — греческий грамматик и поэт, историк Тимей, живший в ту же эпоху (ок. 300 до н.э.), цитируется древними комментаторами Ликофрона. — *Примеч. ред.*

[739] Lykophron 615 и 625, а также фрагмент 102 у Иоанна Цеца; цит. в: Rudolf Heinrich Klausen. *Aeneas und die Penaten.* — Hamburg und Gotha, 1840. — S. 579, 1192.

[740] Об этом говорится уже в «Церковной истории» норманнского хрониста Ордерика Виталия (1075 — ок. 1142) и во вступлении Дудона Сен-Кантенского к «De Moribus et Actis Primorum Normannorum Ducum» («Об обычаях и деяниях первых норманнских правителей», между 1015 и 1026 гг.).

ля Трои. Победитель Приама мог и не намереваться сооружать *троянский за́мок* либо новый Илион, значит, они были призваны служить фундаментом для его собственных триумфальных колонн! У Диомеда связь с *троянским за́мком* более явна, когда на итальянской земле он одновременно выступает драконоборцем, подателем плодородия, покровителем коневодства и усмирителем зимней вьюги. В своих золотых доспехах он может принять облик Зигфрида и святого Георгия седой древности, которого мы сравнивали выше с нордическим солнечным воителем Тюром и Фрейром.

Сказание о разрушении Трои было широко известно в западных и северных странах, где при внимательном рассмотрении повсюду обнаруживаются сооружения и местности, с незапамятных времён носящие имя Троя. Так именовались города и за́мки, отныне служившие желанной опорой основному преданию. Уместно упомянуть, что лишь около двухсот лет назад шведский фельдмаршал граф фон Дальберг (Dahlberg) на одной из шведских карт обозначил город Трою в провинции Смоланд, в том месте, где, согласно предположению д-ра Нордстрёма (в его вышеупомянутом сообщении), ранее находилось не что иное, как *троянский за́мок*. Город Треллеборг на южном побережье Швеции представляет собой второй пример. Количество древних городов, носящих имя Троя, поразительно велико. Согласно Стефану Византийскому, Ардея ранее называлась Троей, а близ Патавия располагалась Троя, которую Вормшталь[741] рассматривал как древнейшую Трою мира, где также проходили верховые *троянские игры*. Вероятно, это соответствует уже упомянутому Pagus Trojanus Ливия. Этрусский прибрежный остров вблизи Эльбы ещё и сегодня носит имя Троя, а Клаузен[742] причисляет сюда также города Труент в области Пицен и Троссул в Этрурии, труентинцев Аримина (ныне Римини) и Тромментское поле (Campus Tromentus) в окрестностях города Вейи. Напротив, город Троя в провинции Фоджия (ранее Капитаната) был возведён греками лишь в 1022 г. и изначально назывался Малой Троей (Troja la Minore). Однако и здесь могут иметь место устоявшиеся древние соотнесения, и в 1077 г. Роберт Гискард (Robert Guiscard) не без основания готовил в этой Трое[743] свадьбу своей дочери с сыном маркграфа д'Эсте, славившимся происхождением от Гектора.

Наименование Троя нередко в альпийских областях Австрии, что в общем-то не удивительно: согласно Стефану Византийскому, тауриски или норики именовались троянцами. И ныне в Краине, Фриули, в Каринтии распространено имя собственное Тройер. Даже древний Карнунт (Хаймбург), где до недавнего времени демон зимы

---

[741] Joseph Wormstall. *Hesperien. Zur Lösung des religiösgeschichtlichen Problems der alten Welt.* — Trier, 1878. — S. 42, 46.

[742] Rudolf Heinrich Klausen. *Aeneas und die Penaten.* — Hamburg und Gotha, 1840. — S. 823—825.

[743] См. комментарий Готтлоба Регис (Gottlob Regis) к его немецкому изданию «Влюбленного Роланда» Маттео Боярдо: *Der verliebte Roland.* — Berlin, 1840. — S. 448.

побивался камнями, ранее, похоже, назывался Троей. А древняя хроника города Силли, столицы Нижней Штирии, гласит: «Там благородные врата и дворцы из мрамора чудесным образом были возведены, так что сам город, пожалуй, можно было назвать второй Троей». Ещё и сегодня, взглянув на карту, мы увидим между Лайбахом и Силли местности с названием Трояна и Турье, а горная гряда носит название Троянаберг. Ф. фон Хохштеттер (F. von Hochstetter) обращает внимание на то, что отправные точки для изучения имен здешних древних церквей, местностей и населённых пунктов следует искать в славянских странах. Там, где сейчас расположены часовни Св. Вита, Св. Михаила и Св. Георгия, ранее по большей части находился древний *за́мок, окружённый валами* (Wallburg). Там, где местность, либо населённый пункт называется Roje, Rove или Cvinger (нем. Zwinger, *опоясывающая крепость*), встречаются старинные кольцевые валы[744]. Название Tirnova, или Trnova ассоциируется с корнем trn (нем. Dorn) — *шип, тёрн, колючка*, указывая на древние поселения, заросшие терновником. Не происходит ли название Ройе от Тройе, а славянское reja (*хоровод, вереница*) — от «трейа» как названия танца? Тогда и на Тирнову распространяется та же этимология, тотчас объясняющая и Триновантум (Лондон) как искаженный вариант ранее довольно частого, а ныне дискуссионного топонима Troia Nova (Новая Троя)[745]. В южнославянских странах, вплоть до Балкан, многочисленные руины за́мков, городов и стен называются *троянскими*. Здесь есть и Троянский проход на Балканах, часто упоминавшийся в связи с последней турецкой войной, и нелегко различить, где за «крёстного отца» был император Траян, а где — дух *троянского за́мка*. Гора и город под названием Троя были известны уже Варрону.

На Западе упоминается город Тройе (Troeye), который, согласно хронике франкского королевского двора, воздвиг король Дагоберт[746]. Этот меровингский пфальц располагался между Марленхаймом и Кирххаймом, близ нынешней железной дороги Шлеттштадт-Цаберн, и, вероятно, лишь ему свирепый Хаген «Песни о Нибелунгах» обязан своим прозванием «из Трои», либо «из Тронье». В документах 723 и 817 гг. за́мок именуется Тронии, Тронье и Тронинги, а согласно средневековой этимологии, форму Тронии либо Тронья можно считать производной от Troia Nova[747]. Название города Турнэй (Доорник) в Бельгии (древний Торнакум) с его мостом, именуемым из-за своих мощных башен Pont des Trous, породило сказание о

---

[744] Johannes Ranke. *Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen und Alpenreisen.* — Wien, 1881. — S. 457.

[745] Гальфрид Монмутский еще в 1136 г. в «Истории королей Британии» (1, 17) именно так объясняет происхождение указанного легендарного названия Лондона. — *Примеч. ред.*

[746] Дагоберт I (ок. 605—639) — король франков. — *Примеч. ред.*

[747] Ludwig Bossler. *Die Ortsnamen im Unter-Elsass* // Zeitschrift für deutsche Philologie. — Bd. 6. — Halle, 1875. — S. 409.

троянском происхождении жителей провинции Хеннегау, о чем сообщает Йакоб фон Гизе (ум. 1399) в своей хронике Хеннегау. В том же ряду — Сен-Тру (город Трюи, Truyes) в Лимбурге и Труа (Troyes) на Сене, по преданию, возведённый легендарным Франком, когда он прибыл из Трои; в Труа, в одной из приходских церквей, даже показывали мощи святого Патрокла. Но прежде всего тут важен нижнерейнский Ксантен, древние названия которого — Troja Francorum, Sancta Troja, Nova Troja minor, Troja quod et Santum dicitur[748] — присутствуют на монетах XI и XV вв. и в одном из документов Генриха III (1047 г.). На аверсе монеты города Клеве надпись: Johannes Troianorum rex, а на реверсе: Moneta Nov. Troi junioris[749].

Именно с Ксантеном, а не с Труа связано средневековое сказание о происхождении франков из Трои, которое волновало многих авторов[750]. Наиболее раннее и обстоятельное изложение этого предания — во второй главе изданных в 658 г. в Бургундии «Извлечений» Фредегара Схоластика из «Истории франков» Григория Турского[751]. В этих «Извлечениях», изобилующих всевозможными вставками, предположительно, на основании сведений святого Иеронима рассказывается, что переселенцы, прибывшие из Трои после её разрушения, вначале осели по берегам Дуная и на побережье моря. Некоторые из них под предводительством «короля Франсио» (Francio), с женщинами и детьми, двинулись дальше по Европе, пока не достигли берегов Рейна. Об этом говорится так: «Близ Рейна они попытались воздвигнуть город, подобный Трое, дав ему её имя. Впрочем, дело, начавшись, так и осталось незавершенным»[752]. От тех, кто осел на Дунае, произошли турки, получившие свое имя от их «короля Турхота».

Невежественный составитель книги «Деяния франкских королевств» («Gesta regnorum Francorum»), издавший около 725 г. в Нейстрии свой «исторический труд», на основе других источников смешивает с исходом троянских переселен-

---

[748] Лат. «Троя франков, Святая Троя, малая Новая Троя, Троя, именуемая также Сантум». — *Примеч. ред.*

[749] Лат. «Иоанн, король троянцев»; «монета младшей Новой Трои». — *Примеч. ред.*

[750] См. прежде всего: Karl Ludwig Roth. *Die Trojasage der Franken* // Germania: Vierteljahrsschrift für Deutsche Alterthumskunde. — Stuttgart, 1856. — S. 34; Friedrich Zarncke. *Über die Trojanersage der Franken* // Sitzungsberichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. — Leipzig, 1866. — S. 257 ff.; J.J.W. Braun. *Die Trojaner am Rheine.* — Bonn, 1856; Dederich. *Der Frankenbund.* — Hannover, 1873; Gustav Richter. *Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter.* — Bd. I. — Halle, 1873. — S. 2 ff., 225; Edmund Lüthgen. *Die Quellen und der historische Wert der fränkischen Trojasage.* — Bonn, 1875 (Dissert.); Wilhelm Willmann. *Über das Annolied.* — Bonn, 1886.

[751] Григорий Турский (ок. 538 — ок. 593) — знаменитый историк франков эпохи Меровингов, епископ г. Тура. Фредегар Схоластик — хронист, живший примерно на столетие позже. — *Примеч. ред.*

[752] В латинском оригинале: «Nec procul a Rheno civitatem ad instar Trojae nominis aedificare conati sunt; coeptum quidem, sed imperfectum opus remansit».

цев сражения императора Валентиниана в придунайских странах, имевшие место после 364 г. Латинские историки отмечают, что по повелению Августа и Тиберия в течение I в. римляне привлекали для воинских походов против фракийцев германское племя сигамбров, которые осели в Геме и Паннонии (Светоний. «Август», гл. 21; Тацит. «Анналы», IV. 47). Там, в районе Офена, они, вероятно, основали город Сикамбрию. И действительно, во времена правления короля Матиаса там была найдена подтверждающая это и обнародованная Антонио Бонфини латинская надпись; впрочем, ее подлинность оспаривается. Получается, что там германцы и встретились с потомками спасшихся под предводительством Антенора троянцев, которые столь продолжительное время обитали на Дону и в Приазовье, а затем в союзе с франками переселились в новое отечество на Рейне. Хроника монастыря Мойссак объединяет оба сообщения и называет Сикамбрией начатый, но не законченный «город, подобный Трое», на Рейне[753].

С течением времени это сказание приобретает еще более удивительные черты. В одном из документов епископского двора Ксантена, опубликованных Лакомбе (Lacombet), говорится, что «Гектор ван Тройен, именуемый нами Хэгеном ван Тройеном (Хагеном Троянским), рождённый конунгом Приамом», возвёл город Ксантен, и еще можно увидеть «в пределах Ксанктена (так!) основания древних построек и великих могил», в связи с чем сей город был назван Малой Троей[754]. Ещё позднее всплыли сообщения двух франкских хронистов — Гуннибальда и Вастхальда, которые, вероятно, жили во времена Хлодвига; из их текстов, вкупе с прочими баснословными сведениями, Иоганн Тритемий[755] составил свой трактат о происхождении народа франков. Помимо Ксантена, также Труа, Париж и Бонн считаются основанными троянцами. Бонн, согласно сочинению Петра Мерсеуса, основан троянцем Торгетом[756].

В поэме «Франсиада» Пьера де Ронсара использовано сообщение французских хронистов, согласно которому Рем, созидатель Реймса, выслал в помощь Приаму в Трою войска под командованием Хагтора (Гектора). Однако тот нашёл Трою уже разрушенной и перебрался вместе со спасшимися троянцами на побережье Азовского (Меотийского) моря, где и жил вместе с ними продолжительное время во взаимном согласии. Его сын Франк, о котором Ронсар свидетельствует, что он — не троянец, а человек галльской крови, после смерти отца возвращается в Галлию, где женится на дочери короля Рема и наследует королевство. Этот Франк теперь оказывается племенным королём франков и французов. И только

---

[753] Chronicon Moissiacense // Monumenta Germaniae Historica / Ed. Georg Heinrich Pertz. — Bd. I. — Hannoverae, 1826. — P. 282.

[754] J.J.W. Braun. *Die Trojaner am Rheine.* — Bonn, 1856. — S. 5.

[755] Иоганн Тритемий (1462—1516) — бенедиктинский аббат, историк, слывший магом. — *Примеч. ред.*

[756] J.J.W. Braun. *Die Trojaner am Rheine.* — Bonn, 1856. — S. 8, 29.

в память о своём долголетнем союзе с троянцами он называет возведённый им в Шампани укреплённый город Труа этим именем[757]. Перед нами — лишь новая интерпретация, льстящая французскому патриотизму, ибо в древнейших сообщениях у Фредегара в качестве Новой Трои всегда упоминается город на Рейне, зачастую именно город Ксантен. Это, помимо прочего, свидетельствует о том, что поэма начала XII в. — «Песнь об Анно» («Annolied»), являющаяся похвалой (Encomium) архиепископу Анно II Кёльнскому (1056—1075), весьма близка к изначальному тексту:

Франк осел со своими людьми
Намного ниже по берегу Рейна,
Там в радости построили они
Малую Трою (eini luzzele Troie).
Ручей они назвали Санте,
В честь водного потока в их стране;
А Рейн они считали морем.
Немало франкских воинов там возросло.

Потребовались немалые усилия, чтобы выявить происхождение сего сказания. Уже Эккарт и Дю Мериль указывали на сообщение Проспера Тирона[758] в его продолжении «Хроники» Евсевия, переведённой Иеронимом, — о том, что в четвёртый год правления императора Грациана (т.е. в 382 г.) над франками властвовал «король Приам», а позже — Фарамунд. Лишь по глубокому недоразумению этот Приам назван происходящим от аллеманнского князя Приария, упомянутого Аммианом Марцеллином (XXXI. 10) и павшего в битве при Аргентарии (Зольмаре?) в 377 г. А из двусмысленного образа Приама, через Фредегара, видимо, развился

---

[757] Collin de Plancy. *Légendes de l'Histoire de France.* — Paris, 1846. — P. 356 ff. Это предание присутствует уже в «Норманнской хронике», составленной в Руане в 1433 г. и ссылающейся на легенду о Само (*Само,* Samothes, — согласно апокрифической традиции, четвертый сын библейского Иафета. — *Примеч. ред.*). Дюпле (Scipion Du Pleix. *Mémoires des Gaules depuis le Déluge jusques à l'establissement de la monarchie Françoise.* — Paris, 1619. — P. 127—130) исходит из столь же ненадежных свидетельств аббата Тритемия, а также Гуннибальда, хрониста времен Хлодвига. Хагтор часто оказывается Гектором, а Франк (либо Франциo) — не кем иным, как его сыном Астианаксом или Лаодамом. (См. статью «Astyanax» в словаре: Pierre Bayle. *Dictionnaire historique et critique.* — Paris, 1820.) Рауль де Прель (Raoul de Presles, 1316—1382) в комментариях к книге блаженного Августина «О Граде Божием» пишет, что троянцы основали уже и Париж и назвали его Лютецией в напоминание о господствующей там грязи (от лат. lutum, *глина*). Сикамбры изменили это неблагозвучное название на имя троянского героя Париса.

[758] Проспер Тирон (ок. 390—460) — аквитанский историк и богослов. — *Примеч. ред.*

вышеупомянутый сюжет. Продолжение Проспера Тирона наверняка составлено до 534 г., вероятно, уже в V в., а Вуттке (Wuttke) постарался показать, что уже святой Иероним, как сообщает Фредегар, связывает происхождение франков с Приамом, ссылаясь на рукопись, опубликованную Мартеном Буке (Martin Bouquet) в 1739 г. Вуттке, опубликовавший «Космографию» Этика Истрийца, полагал, что Иероним и Фредегар довольно много из нее почерпнули, создав странную историю о королеве франков Франциo и о Вассо[759], которые изгнали Ромула после вторичного завоевания им Трои и затем скитаются на Меотидском болоте (Азовском море), в Албании и Ретии, пока, наконец, не попадают к франкам[760].

Карл Людвиг Рот (*Roth*) и Генрих Кунстманн стремятся доказать, что сохранившаяся примерно в сорока рукописях «Космография» Этика оформилась позже, в VII либо VIII вв., и что она соответственно могла почерпнуть сведения о троянском происхождении франков в том виде, в каком они присутствуют у Фредегара и в «Деяниях франков» («Gesta Francorum»). Поэтому Царнке в 1866 г. предположил, что Фредегар выдумал всё сказание около 658 г., дабы обосновать образ Приама у Проспера Тирона. Однако сие определённо неправильно; мы видим, что оно известно уже Григорию Турскому († 594) и было изложено им в манере Фредегара и Иеронима (см. у Буке), с той лишь разницей, что он не называет троянцев напрямую. Ибо в своей «Истории франков» (II. 9) он говорит: «Многие повествуют, что народы сии переселились из Паннонии, что изначально они осели по берегу Рейна, а затем, преодолев сию реку, ушли в Тюрингию (Thoringia, согласно пояснению Дедериха, в данном случае, вероятно, означает область тонгров или тунгров[761]). Для управления своими племенами они избирали длинноволосых королей (reges criniti) из аристократичных и благороднейших фамилий». Мне непонятно, почему Царнке сомневается касательно этого сообщения, которое, кроме упоминания о Трое, довольно точно совпадает с Фредегаром, что полностью освобождает его от упрёка в вымысле. Более того, Рот ещё десять лет назад весьма метко написал по поводу гиперкритицизма Царнке следующее: «Свидетельства франков об их троянском происхождении обычно трактуются как смешной и произвольный вымысел. Однако кто и когда пустил сей вымысел в свет, считается вообще необязательным фактом для исследования, ибо перенос римской традиции тут явно налицо. Внимательное рассмотрение обстоятельств дела показывает, что это сказание восходит ко временам исторических контактов между франками и римлянами и в своей основе претендует на то, чтобы рассматриваться в качестве галльского и германского племенного предания».

---

[759] Вассо (Vasso) был героем или богом галлов; согласно Григорию Турскому, в Клермонте ему был посвящен великолепный храм.

[760] Heinrich Wuttke. *Die Kosmographie des Istrier Aithikos.* — Leipzig, 1853. — S. LV ff., 77 ff.

[761] Тонгры жили на севере Галлии. — *Примеч. ред.*

Действительно, у Аммиана Марцеллина (XV. 9), окончившего свой исторический труд до 390 г., мы узнаём, что уже Тимаген за 120 лет до Тацита утверждал троянское происхождение галлов. Обитавшие между Луарой и Сеной эдуи в дни Цезаря (см. «Записки о галльской войне», I. XXXIII) и Цицерона («Письма к Аттику», I. 19) по причине своего происхождения из Трои признавались римлянами «нашими братьями» (fratres nostri). Согласно Роту, эта концепция восходит к 122 г. до Р.Х., когда римляне впервые появились в Галлии и заключили союз с эдуями. Арвернов (из Оверни) так воспел Лукан († 65): «Avernique ausi Latio se fingere fratres — Sanguine ab Iliaco populi» (Pharsalia I. 427)[762]. В одной римской эпиграмме, исследованной Грутером, батавы также именуются братьями и друзьями римлян, и это не патавы из Падуи либо из Пассау, который в Средние века также назывался Патавий, из-за чего Оттон Фрейзингский[763] склонялся к мнению, что и Пассау основан Антенором из Трои.

Из всего этого явствует, что римляне уже при первых встречах с галльскими племенами обнаруживали сказания об их троянском происхождении, и этот факт требует пояснений. Конечно, мы не станем вместе с Германом Мюллером[764] заявлять о действительном происхождении галлов либо франков от троянцев, тёмная память о которых сохранялась столь продолжительное время. Более вероятно, что данное соотнесение возникло только тогда, когда эти народы узнали о разрушении Трои из упомянутых латинских поэтических источников. Они помнили, что многие места в их стране носят название Троя, и заключили, будто это и есть следы поселений спасшихся троянцев, а они сами — потомки сего храброго народа. Мы видим, что в Ксантене к нам возвращается то же повествование, что и в Эпире, в области латинян и на берегах По: сказание о лагере, названном именем Трои, либо о малом городе Троя, начатом, но так и не завершенном, который и ныне в Англии возвышается в поле как напоминание о троянском происхождении.

Естественно, речь идёт о локализации сказания, формированию которого в отношении франков способствовали исторические факты, заслуженно отмечаемые Вормшталлем (Wormstall) и Дедерихом (Dederich). Выше уже говорилось о когорте сигамбров, дислоцированной в Паннонии при Тиберии, и о возведении рода франков к осевшим там троянцам. Со стороны соседей сигамбров, батавов, в Castra Batava (Пассау) также была отправлена когорта, и Дион Кассий повествует (LXIX. 9), насколько горд был император Адриан своей гвардией, состоящей из батавов,

---

[762] «И смелые аверны — братья Лацию по крови илионского народа» (лат.). — *Примеч. ред.*

[763] Оттон Фрейзингский (Otto von Freisingen, ок. 1112—1158) — немецкий хронист, епископ Фрейзингский. Германское племя батавов жило в дельте Рейна. — *Примеч. ред.*

[764] Hermann Müller. *Aquae Grani, Apollo Granus und der mythische Carolus der trojanischen Franken* // Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. — Bd. XXXIII. — Bonn, 1863. — S. 56—121.

проплывавшей по Дунаю в полной экипировке. Средь этих народов, распространившихся далеко на Восток, при правлении императора Проба[765] восстание подняли франки, предприняв набеги на Грецию и Малую Азию, дойдя до Карфагена, следуя примеру готов и других германцев, которые вторглись при Валериане (253—260) в Малую Азию, вновь разрушив Трою (Зосима. «Новая история», I, гл. 31—36, 71). Тогда о Трое заговорили вновь. Вероятно, манеры Каракаллы, за полвека до этого желавшего одолеть готов у Трои и отмечавшего память об Ахилле человеческими жертвоприношениями и воинскими играми, привлекли внимание германцев к Трое Гомера. Возвращаясь с Дуная и Чёрного моря на свою рейнскую родину, сигамбры и батавы, наверное, рассказывали, как они сражались у Трои, подобно Гактору будущих французских легенд. Так и возникло сказание об осевших сначала на Азовском море, затем на Дунае, в Паннонии, а потом пришедших на Рейн троянцах, чьи следы ныне остались разве что в местных, созвучных Трое названиях.

Высказанное выше предположение, что древний *троянский за́мок* близ Ксантена послужил «точкой кристаллизации» сказания, подобно *троянскому лагерю* и *троянским играм* в Ардее для латинян, в определённой степени согласуется со старым названием Ксантена — Castra Vetera (лат. *древний лагерь*). Возведённый еще Друзом[766] лагерь, вероятно, и породил название, которое так живо напоминает Castra Trojana в Лаврентийской области. Иные же, естественно, объясняют троянское сказание Ксантена тем, что к северу от него, близ Келлена, находилась местность под названием Colonia Trajana. Еще Мартин Опитц, первый издатель «Песни об Анно», предположил, указывая на Трояно́полис в Дакии и на Prat de Troian в Апулуме (Карлсбург в Семиградии), что все они названы в честь Траяна[767]. Так усложняется воспоминание о Траяне на Дунае, как и на Рейне — толкование средневекового сказания о Трое. Сам Ксантен именовался «воинское поселение Ульпия» (Colonia Ulpia) — место дислокации «победоносного Ульпийского легиона» (Ulpia Victrix), погибшего в битве в Тевтобургском Лесу[768].

Конечно, нам важнее всего понять, какие культы здесь отправлялись в доримские времена. Тацит желал обнаружить по соседству (в Асберге близ Мёрса) следы Улисса, возвращавшегося на родину из Трои, а немного севернее, у Клеве, были найдены римские надписи, касающиеся культа германской богини Хлуданы (Хлодюн

---

[765] Марк Аврелий Проб (232—282) — римский император с 276 по 282 г. — *Примеч. ред.*

[766] Тиберий Друз (15 до н.э. — 23) — римский военачальник. — *Примеч. ред.*

[767] Martin Opitz. *Sämtliche Schriften*. — Bd. II. — Breslau, 1690. — S. 399.

[768] Разгром трех римских легионов (XVII, XVIII, XIX) германцами в Тевтобургском Лесу имел место в 9 г.; Ульпиа Траяна (будущий Ксантен) была гарнизонной крепостью XXX «победоносного Ульпийского легиона» императора Марка Ульпия Траяна, названного им в честь рода Ульпиев и дислоцированного в Германии около 100 г. после побед в войнах с даками на Дунае. — *Примеч. ред.*

Эдды), что, по крайней мере, может служить отправной точкой. «Песнь о Нибелунгах» повествует о драконоборце Зигфриде, который освобождает Брюнхильд из *троянского зáмка* и, согласно логике сказания, должен родиться в Ксантене. И в нордическом повествовании «Смерть Синфьётли», и в «Саге о Норнагесте» отец Сигурда Сигмунд также именуется королём франков. Аналогично истолковывается и образ Виктора, святого покровителя города (тот же Зигфрид, переосмысленный в христианстве), чьи останки, по преданию, покоятся в древнем великолепном соборе. В проходе, ведущем к ним, слева и справа видны на стене обветшалые изображения рыцарей, у стоп которых ещё можно различить извивающегося дракона. В Марселе Виктор также почитался как драконоборец и изображался с убитым им драконом. Эти отголоски древности позволяют усмотреть здесь средоточие германского культа, память о котором была почти стерта богатым убранством кафедрального собора. Теперь из святого Виктора сделали мученика, и уже Оттон Фрейзингский († 1158) сообщает, что Виктор был казнён в Трое, что ныне называется Ксантеном. Однако древнефранкского либо галльского драконоборца Виктора выдает его имя — латинский перевод германского имени Зигфрид, как и в случае с русским святым драконоборцем Никитой, которому греческий перевод присваивает то же имя[769]. Бытующая на Рейне легенда о Фиваидском легионе тайных христиан[770], пожалуй, может здесь прийти нам на помощь. Многие солдаты размещавшейся в Ксантене когорты во главе с центурионом Виктором, по преданию, претерпели мученическую смерть. Святая Елена, мать императора Константина, в 333 г. захоронила их останки в одной из церквей, основанных ею и называвшейся Ad Sanctos Martyres[771]: отсюда именование Сантен. Там же доныне существуют две оборонительные гильдии, названные в честь святого Виктора и святой Елены. Новая Елена заняла место прежней, которая некогда томилась в *троянском зáмке* и ныне вознесена на алтарь Новой Трои.

Легенда о троянском происхождении франков, предположительно, вначале связанная с Ксантеном, вскоре была перенесена на Каролингскую династию. Пауль Варнефрид (Paul Warnefried), умерший ок. 800 г., уже выводит имя Анзегизельса, сына Арнульфа из Метца и родоначальника Каролингов, из несомненно троянского имени Анхиз. А вскоре и Карл Великий (как Цезарь, Август и Юстиниан) будет причислен к признанным потомкам троянской правящей династии, пусть даже языческой Венеры — возлюбленной Анхиза, в данном случае, конечно, «выведенной из игры». В одной из эпитафий Ротаиды, дочери короля Пипина, троянский Анхиз

---

[769] Все три имени означают *победитель* (на латыни, немецком и греческом). — *Примеч. ред.*

[770] Согласно церковному преданию, несколько тысяч солдат Фиваидского легиона во главе со святым Маврикием были замучены в 286 г. за отказ принести жертвы римским языческим богам. — *Примеч. ред.*

[771] «В честь святых мучеников» (лат.). — *Примеч. ред.*

выступает родоначальником. Франкские рыцари предъявляют те же претензии. А в поэме «Waltharius»[772] и яростный Хаген, и франкский рыцарь Вернхард чествуются как троянцы; последний — как потомок лучника Пандара.

В той мере, в которой на Севере приобретали известность книга так называемого Дарета Фригийца «О разрушении Трои» и превознесение троянцев Гомером и греками, естественно, возрастало в цене и причисление себя к троянской генеалогии. Тюринги, саксы, даны и шведы также претендовали на неё. Похоже, в Англии это произошло ранее, ибо уже в «Истории бриттов», приписываемой Неннию, которую можно отследить в IX в., обнаруживаются троянские генеалогии, которые впоследствии были развиты в «Триадах Ирландии» и в поэтических произведениях эпического цикла Артурианы. Во вступлении к Младшей Эдде и в ее эпилоге было дополнение, что Один, потомок царя Приама, прибыл в Скандинавию со своими людьми. Следует отметить, что Асгард — город асов, отождествляется с Троей. Поскольку в иных нордических источниках наиболее ранним местом пребывания Одина указана Византия, то понятия Трои, Асгарда и Константинополя сливаются воедино. Однако нередкое привлечение самостоятельно возникших в северных странах родоплеменных сказаний в качестве доказательства происхождения этих народов из Причерноморья представляется довольно неудачным.

Сказание о Трое Севера возникло независимо от троянской поэзии Средневековья. Наиболее ранние, составленные на латинском языке поэтические произведения о Троянской войне, вскоре широко распространившиеся во французском, немецком, английском и скандинавском героическом эпосе, возникли в XI в. Однако период расцвета сей неуклюжей поэзии выпадает лишь на XII и XIII вв. Северофранцузский трувер Бенуа де Сент Мор (Benoît de Cainte More) сложил свой эпос «La destruction de Troyes» («Разрушение Трои»), состоящий из 30 000 стихов, в середине XII в. Конрад Вюрцбургский начал свою на 10 000 стихов более длинную, хотя и неоконченную, «Троянскую войну» в 1280 г. Большинство же иных обработок материала ещё более поздние. Наибольший интерес среди них может представлять нордическая «Trójumanna saga», автор которой, глубокий знаток Дарета Фригийца и прочих латинских авторов, превращает Юпитера в Тора, Юнону в Сиф (Sif)[773], а Венеру во Фрейю. Троянцы же преимущественно называются *турками*, вероятно, в результате метатезы этнонима «тевкры» (Teucri). Все эти поэтические произведения о Трое, основанные главным образом на тексте Дарета, со случайным привлечением высказываний Вергилия и Диктиса Критского, намного моложе, нежели упомянутые родовые сказания европейских народов. Они не только не стоят у истоков нордического сказания о Трое, но, возможно, сами в искажённом виде

---

[772] Латинская поэма X в., повествующая о герое вестготов Вальтере Аквитанском. — *Примеч. ред.*

[773] Сиф — древнескандинавская богиня, связанная с землей. — *Примеч. ред.*

возникли из него. Именно потому, что нордические народы, подобно римлянам, считали себя потомками троянцев, они могли находить удовольствие в столь скучных поэтических произведениях Средневековья о Трое.

Здесь возникает важный вопрос: а не была ли «История о разрушении Трои», приписываемая Дарету Фригийцу (основной источник средневековых произведений о Трое), продиктована желанием нордических народов отыскать в троянцах, своих предках, народ безупречно благородный? Конечно же, довольно необычно то ревностное оправдание от всякой вины в войне, которое здесь становится уделом троянцев; они представляются самыми храбрыми и мужественными среди прочих народов в сравнении с греками. Вначале тот же Геракл крадет из Трои Гесиону — дочь царя Лаомедонта, а когда все меры вернуть Гесиону по-хорошему оказываются тщетными, Парис решается, так сказать, лишь на справедливое возмездие, выражающееся в похищении Елены, к тому же не из дома её супруга, а с острова Кифера. Римлянам же не требовалась подобная апология троянцев, ибо обо всём этом для них уже позаботился Вергилий. Кроме того, они возводили себя к Энею, не несшему на себе вины Приама и его сына. Желание возвеличить Приама могло пробудиться лишь в кельтских по преимуществу странах: в Галлии, в землях франков, либо в Британии, где жители, восхищенные местными древностями, считали себя потомками Приама. Мы видели, что данное правопритязание в Галлии восходит к временам до начала нашего летосчисления. В Англии оно не намного моложе и, возможно, бытовало уже во времена римского завоевания.

О возрасте текста, приписываемого Дарету, мало что можно сказать. Самые ранние списки восходят к IX в., но поскольку книга, согласно Дунгеру[774], была известна Исидору Севильскому († 636), то ее, пожалуй, можно датировать временем не позднее VI в. В своём введении к «Троилу и Крессиде» Шекспира (1874 г.) Чишвитц (Tschischwitz) пытается доказать, что книга была создана в Британии проживавшим там римлянином. Это доказательство было бы справедливо, если бы у Дарета Фригийца из «нашей Британии» (как заявляет Чишвитц) речь действительно шла об опускающихся решётках городских ворот Средневековья и артуровских сказаний. Однако все эти раздражающие нелепости, присутствующие, пожалуй, лишь в одном из английских списков Дарета, представляют собой явные вставки переписчика, а потому впечатляющее, идущее вразрез со всеми прежними исследованиями Дарета построение Чишвитца само по себе рушится. Тем не менее предположение может оказаться отчасти верным. Ибо рассказ Дарета о том, что греки вследствие измены уставших от бесконечной войны Энея и Антенора проникли в Трою через ворота, на створке которых было вырезано изображение головы коня (замена отсутствующего здесь образа деревянного коня), живо напоминает обычай саксов украшать двери,

---

[774] Hermann Dunger. *Die Sage vom Trojanischen Kriege in dem Bearbeitungen des Mittelalters und ihre antiken Quellen.* — Leipzig, 1869. — S. 15.

окна и конек крыши вырезанными либо нарисованными изображениями коня для защиты от козней злых сил.

Нам неизвестно, действительно ли (как сообщает в XII в. Гальфрид Монмутский) Брут, сын Аскания, прибыл в Англию и основал там, на Темзе, город Trinovantum (т.е. Новая Троя, как говорилось выше), позднее ставший Лондоном, и действительно ли Британия была названа в честь Брута задолго до появления книги Дарета. Однако именно в Англии, как мы видели, имеют место многочисленные упоминания *троянских зáмков* (Troytowns), что косвенно свидетельствует в пользу этой версии. Во всяком случае все эти переплетения сказаний о *троянских зáмках* и *троянских танцах* обретают совершенно иной смысл, стоит только расмотреть их в этимологическом аспекте. И столь часто встречающееся (причем в удалённых друг от друга местах) повествование о начатом, но так и не завершённом возведении Трои, о чём свидетельствуют беспорядочно разбросанные камни, тоже воспринимается более осмысленно. Впрочем, поздние английские редакторы сказания о Трое черпали свои доводы не напрямую из Дарета, а косвенно либо непосредственно из латинского прозаического романа «История разрушения Трои» («Historia destructionis Trojae») Гвидо де Колумна, завершённого в 1287 г.; он в свою очередь, как и большинство аналогичных германских поэтических произведений, выглядит заимствованием из «Разрушения Трои» Бенуа де Сент Мора (середина XII в.). Последнее норманнское изложение следовало бы возводить, исходя из написания имен троянских героев, к неизвестным кельтским источникам, поскольку кельтские имена, такие как Махан (Махон), Доглас (Дуглас), Кадор (Кавдор), выдавали стремление знатных британских фамилий и вождей кланов считать себя потомками Приама на законном основании. И Чишвитц, вопреки Гертцбергу и Дунгеру, утверждает, что аналогия изложения у Бенуа и Гвидо свидетельствует лишь об использовании ими одного и того же древнекельтского источника. У Бенуа прежде всего проявляется то очевидное, далее развитое у Гвидо предпочтение Троила как идеала смелых и храбрых троянцев, которое позднее было переработано в поэтических произведениях Боккаччо, Чосера и Шекспира, прослеживаясь уже в «Персефоресте».

Наше умозаключение о том, что сказание о Трое вначале развивалось в наименованиях местностей и поселений, подтверждается германскими и романскими родовыми названиями в честь троянской цитадели. Норманнские князья из рода Рогеров (Рюдигеров) выступали в качестве «троянцев» в землях франков и на Сицилии, подобно свирепому Хагену «Песни о Нибелунгах». Именование Хагена «троянцем» сначала появляется в «Песни о Вальтере», восходящей к X в., где о нем сказано (стих 28), что он «происходит из отрасли Троянской» (veniens de germine Trojae). В нордической «Нифлунга-саге» он трижды назван Hogne af Troja, в то время как в различных рукописях «Песни о Нибелунгах» это написание варьирует: *Tronege, Tronje, Throne, Trony, Troni, Tronig, Troyn, Troye.* Было предпринято немало попыток объяснить эти имена, что, однако, привело к весьма различным выводам.

По мнению некоторых исследователей, с которыми соглашался и Лахманн[775], все эти формы — лишь искажения древнего имени Троя, а для пояснения достаточно того, что Алдриан Вормсский, отец Гунтера, Хагена и Кримхильды, был королём франков — «новых троянцев». Однако большинство интерпретаторов относили происхождение имени к одному из городов либо зáмков под названием Троя. Генрих Майбом[776] (Meibom) в своих заметках к Видукинду говорит, что, согласно «Бельгийской хронике» («Chronicum Belgicum»), Хагон из Трои имел резиденцию в Ксантене, именовавшемся Малой Троей. Однако тут, пожалуй, имеет место смешение с образом Зигфрида из Трои. Хольтцманн и Вильгельм Гримм вспоминали Труа (Troyes) на Сене, Иоганн Мюллер — город Турн (древний Tornucium), Фридрих фон дер Хаген обращает внимание на зáмок, именовавшийся Тронек (Troneck), Тронекен (Tronecken), Дронхен (Drohnchen), в Хунсрюке[777], — один из ещё сохранившихся зáмков на Дроне (Drahonus Авсония[778]), впадающей в Мозель между Триром и Ноймагеном. Вильгельм Мюллер указывает, что название франкской королевской резиденции Турней (Tornacum) вследствие метатезы, возможно, превратилось в Тронеге[779]. Гораздо правдоподобнее мнение Лахманна, что здесь следует подразумевать исчезнувший город Тройе либо Трониа, дворец-зáмок Меровингов, о котором говорилось выше. Сюда уместно добавить одно из мест «Битерольфа»[780] (стих 2380 сл.), где говорится, что Дитлейб, следуя из Испании, проезжал мимо принадлежавшего Хагену города Тронье (Tronje) в Бургундии, и там, по пути в Метц, претерпел нападение воинов из Тронье. Имя Хаген — это не только бургундское личное имя (по Фёрстеманну[781]), оно также встречается в названиях мест и населённых пунктов в Нижнем Эльзасе. Некое «поместье Агинона» (лат. «Aginoni villa») упоминается в 786 г.; человек по имени Haguan de Haguenonville упомянут в «Geste des Nobles»[782] Гийома Кузино (Cousinot) в 1409 г., а древний эльзасский город Хагенау доныне сохранил свое имя[783]. Близ Тронии либо Труа,

---

[775] Карл Лахманн (Lachmann, 1793—1851) — немецкий филолог-классик, один из основоположников современной методики научного издания древних текстов. — *Примеч. ред.*

[776] Генрих Майбом Старший (Heinrich Meibom der Ältere, 1555—1625) — немецкий историк и поэт. — *Примеч. ред.*

[777] Невысокая горная цепь в нынешней земле Рейнланд-Пфальц. — *Примеч. ред.*

[778] Авсоний (ок. 310—394) — римский поэт и ритор, жил в Галлии. — *Примеч. ред.*

[779] W. Müller. *Mythologie der deutschen Heldensage.* — Heilbronn, 1886. — S. 50—51.

[780] «Битерольф и Дитлейб» (*Biterolf und Dietleib*) — эпос, сложенный неизвестным австрийским поэтом в XIII в. Битерольф — король Толедо, Дитлейб — его сын. — *Примеч. ред.*

[781] Эрнст Фёрстеманн (Ernst Wilhelm Förstemann, 1822—1906) — историк и архивист, основатель немецкой школы ономастики и этимологии. — *Примеч. ред.*

[782] Auguste Vallet de Vireville, ed. *Chronique de la Pucelle.* — Paris, 1859. — P. 129.

[783] C. Mehlis. *Im Nibelungenlande.* — Stuttgart, 1877. — S. 63, 68.

города Дагоберта, короля Австразии, Хаген пожелал иметь за́мок с подобным названием, господствующий над перевалом Цаберн.

Однако именование Троя происходит исключительно от названия за́мка. «Вилькина-сага» повествует, как король Эрминрек прискакал к за́мку на Рейне, чтобы повесить укрывшихся там Харлунгов[784]. В различных рукописях за́мок именуется по-разному: Турнборг, Треборг, Трелинборг, и, если Рассманн (II. с. 577) прав, и Трехлинбург (*Trechlinburg)* на Рейне — это замок Харлунгов, то скандинавские переписчики при этом явно подразумевали Тройеборг, также пишущийся как Трёборг и Треллеборг.

Вольфдитрих, взяв в жёны Эльзу из Тройе (Troje), также стал именоваться повелителем Тройе. Здесь это название приобретает значение, которое встречается в немецкой поэзии, но становится понятным только на основе нордической и персидской традиций: это твердыня Дрогха, или Друйа, пещера Друкха (древненордическое draugr), одним словом — преисподняя. Троянский за́мок — это за́мок-ловушка, образ подземной темницы, в которой Дрогха либо Троян удерживает Солнечную Деву и из которой её освобождает Бог-Громовник. При этом весьма важно, что Тройе Эльзы (Эльзентройе), сумрачный средневековый город Тройе, поразительно схож не только с «проклятыми» Троей и Вавилоном, но и с Троей Гомера; это выражается в наличии горячего и холодного источников, в которых Солнечная Дева, пребывавшая в преисподней и ставшая чёрной и ужасной, Сирит со спутанными волосами, совершает омолаживающее омовение, представая пред Вольфдитрихом в образе прекраснейшей из женщин. «Дикая Эльза», сбрасывающая свою шкуру во время купания, Вавилонская блудница, чью шкуру поджигает Навуходоносор, становится сказочной королевской дочерью. Это Девушка-дикарка из сказок братьев Гримм и «Ослиная шкура» Шарля Перро, на которой желал жениться её отец, а подземный омолаживающий источник — мотив арийского солнечного мифа, распространенного в Персии и Индии. В славянском сказании Солнцева Мать по вечерам держит наготове купальню, из которой на следующее утро Солнце встаёт омоложённым. В «Туисколанде» (с. 464) я отмечал, что холодные и горячие источники Трои, смысл которых уже не был известен Гомеру (поэтому в Илиаде они выступают как рудиментарные вставки), относятся к наиболее явным признакам нордического происхождения всего этого круга сказаний.

Как известно, в греческой поэзии также присутствуют две реки преисподней. Из них одна (Пирифлегетон) из-за своего источника настолько горяча, что называется огненной рекой. Другая же (Стикс) столь холодна, что её вода действует на людей подобно смертельному яду, а каждый сосуд, которым её пытаются зачерпнуть, разлетается на куски. Эта ледяная вода считалась наиболее ценной, ибо ею можно было закалять оружие, после чего оно по своей разящей силе превосходило любое другое.

---

[784] Харлунги (Херелинги) — двоюродные братья Эрминрека (Ёрмунрек, Германарих): Эмбрика и Фритла (Эмерка и Фридла). — *Примеч. ред.*

Здесь, вероятно, следует упомянуть рассказ «Вилькина-саги» (гл. 40), где великан по имени Экке повествует о своём знаменитом мече Эккисаксе, который карлик Алфрик (Альберих) выковал под землёй, а затем, в поисках нужной воды, прошёл сквозь девять царств, чтобы закалить его. «И не ранее, — говорится далее, — обрел он таковую, пока не пришёл в то место, где была многоводная река, что называлась Трейа (Treya, в других рукописях *Troia*): там меч был закалён». Данный пассаж, как почти все мотивы «Вилькина-саги», происходит из германских земель и в более адекватной форме присутствует в средневерхненемецкой «Песни об Экке» (строфа 81), где собственно о чудесном мече сказано следующее: «...dannoch was ez niht vollebrâht, dô fourtenz zwei wildiu getwerc (zwei wilde Zwerge) wol durch niun künecrîche, biz daz si kâmen zuo der Drâl, diu da ze Troige rinnet, daz swert daz was sô liehtgemâl: si hartenz in der Drâle, des wart ez alsô fîn» («...и всё ж он еще не был совершенным; тогда отправились два диких карлика сквозь девять королевств, пока не добрались до Драль-реки, той, что течет у Тройге; дабы блистающим стал меч, они его в реке той закалили, и так он был закончен»). Теперь мы видим, что Троей изначально называлась не река, а местность, по которой она несла свои воды, — преисподняя. Из преисподней явился и Хаген, ибо его породил один из подземных альвов, и «лицо его было столь бледным, что походило на волокна льна, и столь же блёклым, как зола». Возможно, он и был тем самым *королём альвов* (Альберих-Оберон), что выковал в преисподней меч Эккисакс. Так что Хаген — это бог преисподней и бог зимы, отправляющийся вместе с Экке и слепым Хёдом на Крайний Север, чтобы добыть зимний меч Мимира: лишь им можно было поразить Бальдра[785]. В поэме «Вальтариус» эльф Агази (Экке) также называется отцом Хагена.

Смена времён года давала пищу фантазии жителей Скандинавских стран: в мае Зигфрид-Бальдр освобождает из-под власти зимнего демона и из древней Тройе Солнечную Деву — Нанну, супругу Бальдра, которая в Эдде именуется Идунн. Однако осенью возрождённый зимний демон Хаген-Хёд подкрадывается к нему и убивает, после чего может похитить Солнечную Деву, стражем которой он был столь продолжительное время. Однако и солнечный герой-освободитель вновь возвращается весной из преисподней, из Трои, и избавляет деву, в свою очередь побеждая зимнего демона. Так Вольфдитрих и Лебединый рыцарь Сальвиус Брабон[786] возвращаются из Трои в Верхний мир и оберегают королеву от притеснений злого противника, к сожалению, не в силах удержаться, чтобы не спросить её имени. Уже Макс Ригер[787]

---

[785] Наиболее известен вариант мифа, в котором слепой Хёд поражает Бальдра стрелой, вложенной ему в руки богом Локи. — *Примеч. ред.*

[786] Герой из рода Франка, считавшегося потомком троянцев; фигурирует в легендах Рейна (сюжет № 533 во втором томе «Немецких сказаний» братьев Гримм: *Deutsche Sagen.* — Berlin, 1818). — Примеч. ред.

[787] Max Rieger. *Die Nibelungensage* // Germania. Vierteljahrsschrift für Deutsche Alterthumskunde. — Bd. III. — Stuttgart, 1858. — S. 179.

обнаружил, что Троя в древней немецкой поэзии неизменно означает Нижний мир, однако он не догадывался о глубокой взаимосвязи с древними культами времён года и гомеровской Троей.

Однако Персей, Зигфрид, король Шиф (др.-англ. Sceaf), либо Ингви-Фрейр, отправившиеся в дальнее плавание по морю на малом корабле или в коробе, укрепленном на связанных снопах соломы, совершили это, чтобы помочь женщине в беде и чтобы захватить бразды правления радостного летнего господства. Вновь народившийся Вали, мстящий Бальдру; Вишну, ростом в одну пядь, перехитривший древнего огненного великана Валу, — все эти возвращающиеся из Трои помощники восходят к единому прообразу юного, возрождающегося по весне и ещё слабого Бога-Громовника, который быстро набирает силы и освобождает Солнечную Деву из оков зимы. Неудивительно, что Тацит склонялся к тому, чтобы увидеть в культе Зигфрида либо Лебединого рыцаря Ксантена возвращающегося из Трои Улисса, отображая при этом нечто большее, нежели одну из сцен Одиссеи, и обнаруживая глубокую схожесть с бытующим и ныне в Клеве сказанием о Лебедином рыцаре. И как Персей, Зигфрид, Шиф и Вишну, приплыв, явились, словно дети, так и Одиссей у этрусков назывался карликом (Nanus), прибывшим из Трои. Лишь на Юге, где ветер не обладает такой внушающей ужас властью, где дни никогда не бывают столь короткими, как у нас, где Солнце — не всегда желанное и целительное светило, где, наконец, Солнечный Бог занимает место излучающей красоту Девы Севера, которую жестокий отец изгоняет в Нижний мир, чтобы наслаждаться ею зимой, — лишь там могли быть так неузнаваемо искажены сии сказания и культы. И чтобы открыть для себя древнюю, сумрачную Трою, каковой она изначально представлялась воображению арийцев[788], нужно совершить странствие в суровые просторы Севера. Если нам это удастся, мы сделаем новый шаг вперёд в исследовании мифов, сколько бы ни усердствовали и ни кряхтели служители омертвелого буквализма.

[788] Напоминаем, что арийцы, арии в лексиконе немецкого ученого XIX в. — это индоевропейцы (или праиндоевропейцы) современной научной литературы. — *Примеч. ред.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

НОРДИЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ СКАЗАНИЯ О ТРОЕ, СОГЛАСНО ЗНАКАМ КУВШИНА ИЗ ТРАЛЬЯТЕЛЛЫ, КОТОРОМУ ТРИ С ПОЛОВИНОЙ ТЫСЯЧИ ЛЕТ[789]

I. Взгляд на сказание о Трое

Пожалуй, во всей мировой литературе, в особенности же религиозного содержания, не найти более часто и глубоко исследуемой книги, нежели «бессмертные песнопения божественного Гомера». Одна из библиотек, содержащая более тысячи томов, занимается единственно лишь изучением Илиады и Одиссеи. И уже в глубокой древности рождается подозрение: действительно ли сие насыщенное видениями и образами, чисто поэтическое произведение имеет под собой какую-либо реальную основу? Древний Геродот, живший лишь на четыре сотни лет позже, нежели певец Трои, спрашивал жрецов Мемфиса: не относится ли всё то, что греки рассказывали о Троянской войне, к области вымысла и сказок? Жрецы ответствовали ему утвердительно и уверяли, что Парис никогда не похищал Елену в Трою, а значит, и греки никогда не подходили к Трое, требуя её возвращения. Вся история, напротив, имела место у них, в Мемфисе. И Геродот заключает своё рассуждение с учётом этих сведений: «В отношении Елены

---

[789] Опубликовано, в оригинале, в 1893 г. в том же издательстве Карла Флемминга отдельной небольшой книжечкой: Ernst Krause (Carus Sterne). *Die nordische Herkunft der Trojasage bezeugt von Krug von Tragliatella, eine dritthalbtausendjährige Urkunde* / Nachtrag zu den Trojaburgen Nordeuropas. — Glogau, 1893, с указанием, что это — дополнение к «*Троянским за́мкам* Северной Европы». Речь идет об уникальном памятнике древнеэтрусской культуры и письменности. Изображения и надписи на кувшине (ойнохое) из Тральятеллы, созданном под воздействием древнегреческого искусства, уже почти полтора века привлекают внимание исследователей, в частности мифологов и религиоведов, и неизменно упоминаются в серьезных работах по символике лабиринта. — *Примеч. ред.*

я полностью присоединяюсь к мнению египетских жрецов, по следующим причинам: если бы эта царевна была в Трое, её, несомненно, вернули бы грекам, согласился бы с тем Александр или нет. Приам и царевичи были не настолько лишены рассудка, чтобы обречь на гибель себя самих, своих детей и свой город, принеся всё это в жертву лишь для того, чтобы обеспечить Александру право владеть Еленой...»

Подобным образом о так называемом историческом ядре поэмы судили многие древние учёные мужи, а мудрый Эратосфен вообще потешался над теми, кто желал узреть в скитаниях Одиссея нечто иное, нежели миф либо сказку. Даже сам поэт Илиады, со скрытым и продуманным лукавством, устами Аполлона вопрошает Посейдона, мог бы тот вообразить себе, что греки сражались с жителями Трои пред ее вратами. Ему ж, однако, показалось, что в Илиаде речь совсем не о борьбе людей, а меж богами битве шла! Так сам поэт нам возвещает, что он желал нам изложить лишь миф, а не историю. Однако же сколь немногие критики и исследователи одарили его своим доверием! Герои Трои запечатлелись как более чем реальные люди не только в мыслях Генриха Шлимана, но и в сознании и устремлениях тысяч, упорствовавших в аксиоме: «История должна быть правдивой, в противном случае не стóит ее и рассказывать»[790].

Тысячи и тысячи учёных педантов, разбивших с тех пор свои лбы в стремлении раскрыть господствующие в этих повествованиях тайны, по меньшей мере «целиком и полностью» доказывают мне, что одна лишь филология и учёная эрудиция не приближают к истине. А значит, можно попытаться пойти иным путём. Моё стремление сделать это возникло очень давно. Думаю, мне не было и десяти лет, когда я в первый раз, естественно не в оригинале, а в переводе Восса[791], читал, или лучше сказать, буквально глотал Илиаду и Одиссею. Не стану отрицать, что с детства я был «пожирателем книг» и испытывал ненасытный голод в желании ознакомиться с шедеврами поэзии всех времён и народов. Однако ничто меня так не влекло, как Илиада и Одиссея, и я вновь и вновь возвращался к предмету своего юношеского увлечения, переросшего в любовь. Вскоре у меня создалось впечатление, будто персонажи Гомера слеплены из того же теста, что и герои Оссиана, «Песни о Нибелунгах» и «Сказания о Гудрун». Сходство определённых обычаев, например погребения мёртвых, и ранее бросалось мне в глаза, и я вспоминаю безграничное удивление, охватившее меня, когда я прочитал в «Саге о Фритьофе» Тегнера[792], что скандинавские герои, подобно грекам Гомера, приносили торжественные присяги и обеты перед отрезанной головой кабана. В конце концов я подумал, что это один из пассажей, заимствованных Тегнером у Гомера. Мне и в голову не могло прийти, что подобные схождения в обычаях и взглядах могут свидетельствовать о нордическом происхождении греков. Я не столь прозорлив, как д-р Отто Аммон

---

[790] Эта поговорка встречается в верхненемецких сказках. — *Примеч. ред.*

[791] Иоганн Фосс (Johann Heinrich Voß, 1751—1826) — немецкий поэт, переводчик Гомера. — *Примеч. ред.*

[792] Эсайас (Исайя) Тегнер (1782—1846) — шведский поэт-романтик, исследователь скандинавской культуры. «Сагу о Фритьофе», получившую широкую известность, в том числе в России, он написал на основе подлинных древнеисландских сюжетов. — *Примеч. ред.*

из Карлсруэ, который сейчас, когда среди прочих концепций именно северное происхождение арийских народов считается в высшей степени вероятным, заверяет, что он это провидел ещё в ученическом возрасте! Я же, напротив, тогда скорее уверовал в гипотезу, основанную на лингвистических исследованиях, — о том, что родиной ариев была одна из областей Центральной Азии[793]. В то время я вообще испытывал не только чувство глубокой благодарности и уважения к исследователям, которые преодолели «непроницаемость» столь удалённых от нас культур, но и слепое доверие к правоте их выводов, построенных на языковых взаимосвязях. Разумеется, и ныне, несмотря на горький опыт общения с отдельными языковедами, я нисколько не утратил уважения к лингвистическому методу исследования, ибо он дал нам важнейшие пояснения, оказав прочим сферам науки весьма ценную услугу. Лишь в отношении достоверности и надежности отдельных выводов я мало-помалу пришёл к иному мнению. Обстоятельства, при которых моё прежнее доверие претерпело жестокий удар, я должен осветить более подробно, ибо они имеют отношение и к вопросу о понимании поэм Гомера.

Нынешний премьер-министр Великобритании Глэдстоун, ранее проводивший свой досуг, чередуя рубку деревьев со штудиями Гомера, лет тридцать пять с лишним назад сделал удивительное лингвистическое открытие. Он подметил, что в Илиаде и Одиссее из семи общеизвестных цветов радуги лишь два, красный и жёлтый, выражаются устоявшимися словами, в то время как обозначение зелёного (chloros) также используется для *блёклого* и *увядающего*, а слова, передающие оттенки синего (glaukos и kyaneos), могут указывать на голубой, фиолетовый, серый, чёрный и тёмный (например, в описании тёмно-коричневого цвета в связи с громовержцем Кронионом, тёмно-фиолетового цвета Гиацинта и траурного убранства Фетиды). Исходя из этой языковой неопределённости, он заключает в третьем томе своих «Исследований Гомера»[794] (1858), что у греков героической эпохи способность глаза распознавать цвет еще только начала развиваться и они могли уверенно различать лишь красный, жёлтый и оранжевый цвета. Все световые волны, выходящие за этот диапазон спектра, — зелёные, синие, голубые и фиолетовые, — воспринимались лишь как серые и просто тёмные.

Глэдстоуну, языковеду-любителю, подобный ошибочный вывод мог бы, пожалуй, проститься; во всяком случае, само выявление этого обстоятельства уже заслуживает похвалы. Куда труднее понять, почему сия «серая теория» превозносится некоторыми профессиональными лингвистами как величайшее открытие, так и оставшееся для большинства неопровержимым постулатом[795]. Прекрасный языковед-философ Лазарус

---

[793] Концепция центральноазиатской прародины индоевропейцев, а также других народов (даже коренных обитателей Нового Света) поддерживалась многими учеными вплоть до середины XX в. — *Примеч. ред.*

[794] Они издавались на английском языке: W. E. Gladstone. *Studies on Homer.* — 3 vols. — Oxford, 1858, и в том же году вышли в немецком изложении: *W.E. Gladstones homerische Studien frei bearbeitet von Dr. A. Schuster.* — Leipzig, 1863. — *Примеч. ред.*

[795] Указанная точка зрения на цветовое ви́дение древних греков и во второй половине XX в. многими воспринималась как прописная истина. — *Примеч. ред.*

Гайгер (Lazarus Geiger) удивил собравшихся в 1867 г. во Франкфурте-на-Майне естествоиспытателей великим открытием, что он-де уже указывал на то обстоятельство, которое Глэдстоун открыл в гомеровских текстах, но только в отношении Вед, Авесты и Библии, а также древнейших писаний римлян, германцев, татар и китайцев; все эти народы якобы не различали оттенков синего цвета, и сам Вергилий использовал слово *лазурный*, caeruleus, одновременно для синего, тёмного и чёрного. Никогда ещё открытие в сфере языкознания не вызывало столь великого возбуждения, нежели сие сумасбродство. Неисчислимые статьи о цветовой слепоте Гомера и вообще древних народов заполняли в то время страницы всех газет, еженедельников и ежемесячников, как будто для фельетонистов лишь это грандиозное открытие сделало лингвистику действительно интересной и сенсационной наукой. Самым же невероятным для меня стало то, что из всего лагеря находчивых и остроумных филологов не прозвучало ни одного предостерегающего голоса, — ни одного вето против этого блефа! Коль уж об этом зашла речь, то мне с первого знакомства с сией противоестественной химерой книжных червей всё стало ясно. Целый ряд предпосылок эволюционной теории, господствовавшей тогда в моих помыслах и исследованиях (например, теория родового отбора, защитных и предупреждающих цветов, понятие мимикрии, новая теория цвета и т.д.), зиждится на истине, доказанной опытным путем: даже животные, стоящие на довольно низкой ступени развития, скажем, насекомые, могут различать все «наши» цвета, включая зелёный, синий и фиолетовый. И после этого филологи желают мне внушить, что такие высокоразвитые «первобытные» народы, как персы, греки, римляне и евреи, должны стоять ниже беспозвоночных! Думаю, что большинство естествоиспытателей чувствует такое же пренебрежение к сему шабашу ведьм в лице филологов, и мне неизвестно ни одного одобряющего высказывания в отношении последних со стороны естественников. Существенной ошибкой Вирхова[796] стало то, что он в своей речи на открытии Берлинского собрания естествоиспытателей (1886) сделал неправильный шаг, попытавшись свалить эту вину языковедов на злобных дарвинистов.

Что касается меня, то, несмотря на многочисленные сатирические замечания и удары мне в спину в статьях, написанных во времена расцвета гомеровской слепоты к синему цвету, я могу констатировать, что ни на миг не уверовал в подобные фантазии. С другой стороны, я не мог оспаривать тот факт, что в древнейших рукописях цивилизованных народов зелёные, синие и фиолетовые тона обозначены не столь отчётливо, нежели красные и жёлтые. Затем, когда в 1876—1877 гг. офтальмолог д-р Хуго Магнус поспешил на помощь языковедам и в целом ряде статей и брошюр попытался доказать (на основе физиологических и офтальмологических опытов), что цветоощущение у человека действительно развивается от красной к фиолетовой зоне спектра (а со временем, возможно, разовьётся и далее), как то утверждали лингвисты, это меня вывело из себя. Однажды я собрал факты и выстроенные на их основе выводы и, сосредото-

[796] Рудольф Вирхов (1821—1902) — немецкий ученый-патологоанатом, противник эволюционного учения Чарлза Дарвина. — *Примеч. ред.*

чившись на них в течение нескольких часов, нашёл довольно простое решение задачи, над которой учёная филология ломала себе голову на протяжении целых двадцати лет. В номере от 1 июня 1877 г. моего тогда ещё недавно созданного дарвинистского журнала «Kosmos» я показал в критической статье о книге Магнуса «Историческое развитие цветоощущения»[797] всю абсурдность данного заключения касательно оценки лазурного камня древними цивилизованными народами — полудрагоценного камня, который, кроме своего великолепного цвета, более не имеет каких-либо драгоценных свойств и у народов, якобы слепых к восприятию синего цвета, воспринимался как чёрный кремень. И лишь во времена Вед и Библии он был превознесен над прочими драгоценными камнями под именем *сапфир*. Поскольку авторы Библии не имели особого слова для обозначения синего, они в своих описаниях просто сравнивали цвет ясного неба (например: Исх. 24: 10) с цветом сапфира, подобно тому, как с древнейших времён именовали красный цвет: кроваво-красный, огненный, розовый — по-гречески erythros, по-латыни rutilus, по-немецки rot, rosa; или жёлтый: шафрановый, айвовый, лимонный, оранжевый; для уподобления зелёному упоминали траву, листву, цвет лука; синие же и фиолетовые тона выражались и выражаются словами: небесный, васильковый, сиреневый, фиалковый. Многие из новых названий цветов (оранжевый, сиреневый, фиолетовый, тёмно-лиловый) явно основаны на сравнении.

«Данная полумера, — писал я тогда[798], ссылаясь на библейское сравнение цвета неба с сапфиром, — подводит нас к проблеме, весьма интересной с филологической точки зрения. Мне кажется, исходить следует из того, что несформировавшиеся языки обнаруживают полное отсутствие обозначения цветов. Однако же, при более обстоятельном размышлении, обнаруживалась необходимость обозначать отдельные цветовые тона. Как только появилась склонность к роскоши в одежде и жилье, цвета тотчас же заняли своё место...» Тот же изъян, который Глэдстоун и Гайгер нашли у Гомера и у древних цивилизованных народов, Георг Швайнфурт (Schweinfurth) выявил у нынешних нубийцев (у них для обозначения серого и зелёного, синего и чёрного цветов есть лишь одно слово) и рекомендовал исследовать цветоощущение первобытных народов, поскольку могло оказаться, что вся загадка сводится лишь к пробелам в лексиконе, а не собственно в восприятии цвета.

Решение столь дискуссионной проблемы, позже подтвердившееся по всем пунктам, возникло у меня так просто, что я и сейчас не могу понять, почему оно двадцать лет ускользало от языковедов. А моё доверие к их проницательности в вопросах, лишь незначительно выходящих за пределы чисто лингвистической сферы, получило такой удар, от которого оно уже не оправилось. Разве это не ужасное их поражение, когда появляется естествоиспытатель и указывает им на простое правило формирования речи, которое еще Лукреций выразил так: «Необходимость заставила дать имена вещам»? Иными словами, первобытные дети природы лишь довольно поздно изобрели недостающие в

---

[797] Hugo Magnus. *Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinns*. — Leipzig, 1877.

[798] *Kosmos*. — Bd. I. — 1877. — S. 272.

их языке обозначения — путем сравнения с уже существующими, в виде сокращённых словесных выражений. В последующие месяцы после появления моей публикации нахлынула волна статей и книг в Германии, Англии и Франции, авторы которых, филологи, желали самостоятельно найти решение проблемы. Один англичанин даже утверждал, что мою работу ему прислал Глэдстоун! Странным образом, все они без исключения будто ожидали появления моей статьи.

Сей малый триумф над филологами в исследованиях Гомера стал для меня поводом и прочие их работы рассматривать без особой уверенности в их достоверности, хотя ранее они поистине вдохновляли меня. Коль уж их непогрешимость была ниспровергнута столь незначительной препоной, то как же могло обстоять дело с древнейшей историей и сравнительной мифологией, которые до сего времени почти исключительно исследовались филологами и с точки зрения филологии? Действительно ли (как они утверждали) все народы, говорившие на языках индогерманской семьи, были одного племени? Действительно ли это первобытное племя, как они уверяют, со всем скарбом, с домашними животными и семенами пришло в Европу из Центральной Азии? И если это так, почему до сего времени столь мало выявлено достоверного о родстве религиозных представлений различных арийских племён? Ведь если язык один и тот же, то и мифологический круг, сформировавшийся не в недавнее время, а на древнейшей основе возникновения мифов, позволит распознать их взаимосвязь. Однако, несмотря на все старания ученых, в данной области не было достигнуто ничего достойного упоминания. Попытки Макса Мюллера вывести всех без исключения греческих богов и богинь из Индии (например, греческих Геру, Артемиду, Афину, Афродиту и т.д. от индийской богини утренней зари) были так же неуместны, как и старания Геродота и прочих учёных древности сводить все образы своих богов к египетскому и финикийскому истокам — воззрение, которое из-за слепой веры в авторитет филологов «доплеснулось» до нашего столетия и всё никак не может умереть. Из всех нагромождений сравнительной мифологии касательно арийских богов почти все достоверные результаты сводятся к тому, что небесные боги древних индийцев, греков, римлян и германцев (Дьяус, Зевс, Юпитер, Тюр, или Зио) обнаруживают явное, хотя и недостаточно выясненное родство.

Эта грандиозная неудача может объясняться лишь неправильно избранным методом и ненадежной основой, исходящей из предвзятых искаженных мнений, и я все яснее осознавал, что здесь следовало заложить абсолютно новый фундамент, чтобы возвести на нём прочное и устойчивое здание. Вначале необходимо было внести ясность в то, что мифология — не что иное, как «осадок» от истолкования природы племенами, переживавшими период своего младенчества, связанный с культом манов[799]. Мифология стремится объяснить все проявления жизни человека и окружающего мира воздействием персонифицированных сил природы, чтобы сделать их более понятными неразвитому

[799] Древние римляне первоначально называли манами (Manes) божества загробного мира, впоследствии — души обожествленных умерших предков. Сходные представления в той или иной мере свойственны и другим народам. — *Примеч. ред.*

сознанию, а также чтобы дать ответ на бесчисленные естественные вопросы: почему сейчас зима, а потом придет весна? Почему солнце и луна на небе не каждый день выглядят одинаково и движутся по-разному? По какой причине солнечный свет зимой становится таким скудным и кем «проглатываются» солнце и луна во время затмений? Кто так грохочет во время грозы?.. Следует понять, что подобные вопросы могут быть с успехом истолкованы скорее специалистами в области естествознания и народной психологии, чем филологами, которые никогда не замечали, что каждому региону и народу, если они хранят память о древнейшей Прародине своей мифологической эпохи, должна быть свойственна особая, отвечающая её климатическим условиям мифология, и что она развивается из более простых форм.

Однако это развитие не может быть постигнуто непосредственно из письменных свидетельств, неизбежно имеющих настолько индивидуальную, национальную и локально патриотическую окраску, что им не всегда следует безоговорочно доверять. К тому же их происхождение из эпохи мифических времён в высшей степени редко, а длительная работа мысли порождает рафинированные представления, первоисток которых замутнен. Их желательно использовать крайне осторожно. Тут гораздо важнее предметы, вверенные земле без всякого умысла, опускаемые с умершими в могилу; они в общем и целом выступают доисторическими свидетельствами, которые в неприукрашенном виде представляют нам древнюю культуру и богопочитание, если нам правильно удаётся истолковать сии свидетельства. Изделия из камня, меди, бронзы и железа, остатки керамики, виды захоронений, мегалитические памятники открывают перед нами простор, который по глубине постижения древнейшей истории и религии не может быть превзойдён ни одним из письменных памятников и который, более того, опровергает сведения письменных источников.

Здесь невозможно в деталях изложить, как мне, на этом моем особом пути естественно-исторического погружения и сопоставления доисторических данных, удалось открыть нордическую родину арийцев и, наконец, прийти к тому же результату, которого другие достигли путём измерения черепов, расологических исследований, статистической обработки находок и даже (как некоторые отпавшие от «школярства» филологи) посредством сравнительного языкознания. Я выражаю особую благодарность и признательность редакции газеты «Vossische Zeitung» за то, что она вот уже на протяжении более чем двадцати лет давала мне возможность представлять результаты моих исследований в данной области, публикуя серии статей в воскресном приложении к газете. Иначе храбрость покинула бы меня задолго до того, как я достиг цели. Здесь я могу указать на эти статьи[800] лишь в общих чертах и только как на этапы, а также привести лишь некоторые подробности, весьма близкие к теме сего малого труда.

---

[800] Das Feuer in der Urgeschichte der Menschheit. 5 Aufsätze (1876). — Das Gewitter in der Kulturgeschichte. 5 Aufsätze (1876). — Die Steinzeit im Morgenlande. 6 Aufsätze (1879). — Mythologie und Entwicklungslehre. 14 Aufsätze (1886 und 1887). — Fußstapfen blonden Indogermanen in der Ur- und Vorgeschichte. 6 Aufsätze (1888). — Die germanische Oervandilsage als

Мегалитические памятники, область распространения которых странным образом простирается от северных побережий Европы через Францию и Иберию к Северной Африке с одной стороны и через Кавказ в Малую Азию и Индию с другой, с давних пор казались мне достойными особого внимания. Ведь судя по находкам в сопутствующих захоронениях, вероятно, можно предположить, что северогерманские мегалиты старше, нежели все остальные. Еще в 1879 г. в статьях о каменном веке Ближнего Востока я указывал, что часто упоминаемые в Библии каменные памятники Палестины выявляют сходство с североевропейскими, которое вряд ли объясняется лишь одинаковым уровнем культуры строителей. Я внимательно сравнил кромлех, возведённый, по преданию, Иисусом Навином «в память о двенадцати коленах израильских» на отмели Иордана, с такими же, сложенными преимущественно из двенадцати камней кромлехами Англии, например со Стоунхенджем; дольмены с круглым отверстием в боковой стене — с соответствующими дольменами Индии и Франции, а иерусалимский Камень Основания, над которым евреями был возведён храм (ныне мечеть), с подобными алтарными камнями кельтских стран[801]. Восемь или девять лет спустя знаменитый египтолог Флиндерс Петри обнаружил на стенах египетского храма цветные изображения амореев, часто упоминаемых в Библии, высокорослых аморитов Иордании. И оказалось, что эти предшественники евреев были светловолосыми и голубоглазыми. Насколько проще было бы объяснить многие библейские древности, если внимательней отнестись к этому древнейшему арийскому населению Палестины! Напомню лишь об отмененных царём Иосией (2 Книга Царств, гл. 23) жертвоприношениях коней, приносимых Солнцу и Луне на высокой горе, об упоминаемой там же солнечной колеснице и о пророке Илии, совершенно идентичном нордическому богу Донару (ср.: «Туисколанд», с. 271—275).

Всё более несостоятельными кажутся мне воззрения классических филологов, не желающих отойти от концепции старика Геродота и выводящих греческих богов из Египта и Финикии. Что же могла предложить греческому пантеону страна, пребывавшая в поклонении животным, в самых примитивных формах этого культа! Напротив, Египет, Сирия и Финикия очень многое заимствовали у северных арийцев, пересёкших их границы во времена седой древности, отсюда и возникла вводящая в заблуждение схожесть некоторых их культов с греческими и нордическими культами[802]. Данное сход-

---

Quelle der Odyssee. 3 Aufsätze (1889). — Das Alter und die angebliche Fälschung der Baldursage. 2 Aufsätze (1891). — Die Trojaburgen Nordeuropas. 3 Aufsätze (1891). — Die Askanier in Albalonga. 3 Aufsätze (1891). — Die Wieland- und Wittichsage. 5 Aufsätze (1892). — Ursprung des Osterspiels (1893) и прочие.

[801] Буквально тут: качающийся камень, Wagstein, который можно сопоставить также с сейдами Лапландии — так называемыми летучими камнями. У Краузе речь идет об известном Куполе Скалы. — *Примеч. ред.*

[802] Краузе несколько упрощает египетскую зоолатрию, в традиции тех времен, когда еще не были расшифрованы египетские иероглифы. Впрочем, Восточное Средиземноморье, несомненно, издревле было контактной зоной индоевропейских и семито-хамитских народов. — *Примеч. ред.*

ство я попытался выявить в длинной серии статей[803], показывая на множестве примеров соответствие греко-римских культов арийско-нордическим, которые неоднократно проникали в Грецию через Малую Азию. В особенности я указывал там на нордическое происхождение культа света (Зевс и Аполлон), подтверждавшееся уже многими древними авторами, и отмечал так называемых солнечных воинов и поборников отцовского, патрилинейного права (Аполлон, Геракл, Тесей, Ахилл и т.д.), которые, по преданию, ниспровергли древнее матрилинейное право и *амазонство*, свойственные семитическим народам[804], будучи аналогом наших солнечных воинов (Тюр, Тор, Фрейр, Зигфрид). Они символизируют небесные силы, побеждающие демонов мрака и холода и освобождающие небесный свет из заточения, чтобы помочь людям. В следующем году (1888), в серии статей «Следы белокурых индогерманцев[805] в древнейшей истории», убедившись в давно предполагаемом мной нордическом происхождении «Сказания о Трое», я писал об индийском Карне — одном из главных героев «Махабхараты» (поблекший образ Зигфрида, божественного нордического солнечного воина):

«В этом, как легко заметить, заключается существенный довод в пользу представляемого здесь мнения, что индогерманцы переселились из Северной Европы в Индию, а не наоборот. Впрочем, не только Махабхарата, но и Илиада обнаруживают заметное сходство с "Песнью о Нибелунгах": три основные героические поэмы мира имеют один и тот же персонаж в качестве главного героя. Уже несколько лет назад в этой газете ("Vossische Zeitung") я указал на удивительное, с незначительными расхождениями, сходство драконоборца и избавителя девы Зигфрида со светлым драконоборцем и освободителем Андромеды Персеем, победителем Минотавра и покорителем амазонок Тесеем и со светлокудрым Ахиллом. Все эти три солнечных героя видятся мне двойниками Зигфрида (Сигурда) Эдды, как и индийский Карна из книги о героях (...). Зигфрид доставляет королю Гунтеру собственную невесту Брюнхильд, Ахилл уступает свою возлюбленную Брисеиду полководцу Агамемнону, а Карна, подобно Зигфриду, завоёвывает и доставляет невесту царю Гандхары. Мотив борьбы во всех трёх эпосах остаётся тем же, будь на месте похищенной и оскорблённой женщины Брюнхильд, Елена либо Драупади (...). Ахилл и Карна гибнут задолго до решающей битвы — как и Зигфрид, из-за коварства и зависти богов. Как Хаген прознаёт о месте между лопатками, где Зигфрид не имел роговой рубашки, так в греческом сказании Аполлон подсказывает малодушному Парису стрелять в пятку Ахилла, которую Фетида забыла закалить, держа ребёнка. Бог Индра является в образе брахмана, которого ничем нельзя

---

[803] Mythologie und Entwicklungsgeschichte (1886—1887).

[804] В XX в. наука пришла к выводу, что смена матриархальных тенденций патриархальными связана не с взаимодействием этнических традиций, а со стадиальными изменениями, имевшими место у многих народов, в том числе индоарийских (скифы, сарматы) и германских (об исключительной, исконной важности для них матриархальных традиций писал, например, Герман Вирт — преемник ряда идей Эрнста Краузе). — *Примеч. ред.*

[805] Еще одна из первоначальных форм научного именования индоевропейцев. — *Примеч. ред.*

одолеть; у него Карна выпрашивает (делающую его неуязвимым) роговую кожу. Всё это — крайне неумелые переработки древнейшего протосказания...»

Результаты сравнения, воспроизведённые здесь в очень сокращённом виде, несомненно, относятся лишь к тому варианту, который миф о богах получил в народном эпосе; начала же его сложились наверняка ещё до разделения германцев, индийцев и греков. Сказание о Трое претерпело многообразные изменения, прежде чем обрести форму, представленную в Илиаде. В «Туисколанде» (1891) я более обстоятельно доказывал нордическое происхождение Илиады (с. 449—521), а в главе об Ахилле (с. 491—508) подчеркнул, что должна была существовать некая сюжетная форма, в которой он освобождает Елену, ибо она ему является на острове Левке (греч. Белый остров в устье Дуная) как новобрачная; и Брюнхильд предана костру вместе со своим освободителем Зигфридом. Также и имя Ахиллеса, которое я совместно с Преллером производил от echis (*змея*), указывает на победителя зимнего дракона Ахи; в Индии ему соответствует Ахиларас. Из-под власти этого зимнего дракона он освобождает Елену перед воротами Трои. И если в Брисеиде видеть её копию, то легко просматривается путь, по которому из сказаний об Ахилле, в обработке певцов гомеровской эпохи, возникла Илиада.

Два двойника Ахилла в греческой поэзии — это Ясон и Тесей. Оба, как и Ахилл, воюют с амазонками. К тому же у Ясона та же родина и тот же учитель, что и у Ахилла (см. «Туисколанд», с. 497). Оба похищают из заточения у чудовища лучезарную, прекрасную Жену, которая благодарит их, отдавая им свою жизнь; и тем не менее, подобно Зигфриду, Ахиллу и Карне, они уступают её другому. Сказание о Тесее доходит даже до двойственности ее проявления: это была то ли Елена, похищенная им во время танца из крепости Спарты, то ли Ариадна, которую он, танцуя, похищает из Критского лабиринта (он в древности носил имя Троя). Четвёртая, или пятая форма сказания позволяет Пирру, сыну Ахилла, танцуя, завоевать Трою и похитить Елену. Шестая же повествует, что Менелай вновь нашёл похищенную Елену в Мемфисе и там освободил её из рук разбойников.

Более поучительной и важной, нежели все эти редакции мифа, представляется седьмая — часто цитируемое в Илиаде в качестве древнейшей праформы сказание об освобождении Гесионы Гераклом пред вратами Трои. Её отец Лаомедонт должен был выдать её гневу Посейдона, когда тот после возведения стен Трои был обманут в обещанном вознаграждении, после чего опустошил берег. Лаомедонт взывает к помощи Геракла, обещая ему своего чудесного коня, если тот освободит его дочь. Геракл исполняет это, но, так же как до него Посейдон, обманут вероломным и лживым царём, после чего он разрушает крепость Трою. В «Туисколанде» (с. 449—459) я довольно подробно показал, что это древнейшее греческое сказание о Трое совершенно бессмысленно искажает сюжет представленного в Эдде, естественным образом связанного с природой нордического сказания, согласно которому асы обещают великану, строителю Города Богов, в награду Солнце, Луну и Фрейю. Однако после возведения города великан был обманут богом Локи, и наконец возвращается Тор, юный Бог Лета, побивающий строителя-великана и освобождающий Фрейю наряду с Солнцем и Луной. Множество

вариантов этого предания, продолжающих жить в сказках и мифах Севера, не оставляют и доли сомнения в том, что здесь идёт речь о самобытной местной традиции чествовать освобождение Солнечной Богини из пут зимнего демона. В «Туисколанде» (с. 460) я писал, что Елена, несомненно, соответствует нордической Солнечной Деве.

Чтобы не слишком облегчать путь ревностным искателям, я тогда умолчал о том, что моё внимание уже на протяжении более чем десяти лет обращено к рассеянным по всему Северу сооружениям в виде лабиринтов, которые в Скандинавии, как и в России, складывались из камней и носили имена Троя, Тройеборг, Трёборг, Треллеборг. В Англии, где их вырезают на дерне, это Троябург (Troytown, *троянский город*, или крепость, по-валийски Caer Droia), либо *стены Трои* (walls of Troy). Изображённый на рис. 1[806] *троянский зáмок* с острова Готланд даёт отчётливую схему характерных контуров этих сооружений, которые в Англии обновляются доныне, ведь это замысловатое изображение, по преданию, являет собой образ города Трои, а англичане и в особенности валлийцы считались потомками троянцев. С другой стороны, по всей Англии, вплоть до Ирландии, Шотландии и Оркнейских островов, обнаруживается сходное изображение, высеченное на камне, тысячекратно повторяющееся на естественных скалах, дольменах, менгирах и кромлехах, в захоронениях бронзового века на крышках гробниц и т.д.; издревле оно носит имя Троя. Северные провинции России также буквально усеяны подобными сооружениями, хотя сейчас там они называются иначе[807]. В Бранденбургской марке обнаруживают следы троянских зáмков, которые здесь назывались *чудесными горами* (Wunderberge), в остальной Германии, по-видимому, *змиевыми чертогами* (Wurmlagen).

Однако связь этих *троянских зáмков* с греческим сказанием о Трое вначале казалась мне слишком проблематичной для обоснования нордического происхождения сказания о Трое. Попытка увязать их с легендами троянского цикла энергично отвергалась и профессиональными исследователями древностей. *Троянские зáмки*, в Скандинавии часто находящиеся в непосредственной близости от христианских церквей, скорее выглядели копиями лабиринтов, присутствующих в мозаичной отделке пола множества французских и итальянских храмов (рис. 27); там они служат символом блужданий в лабиринтах земной юдоли, либо путём покаяния, который на коленях проходят бедные грешники. Именно в таком ключе Эдвард Троллоп (1858) объяснял полевые английские лабиринты, д-р Нордстрём (1877) — скандинавские, а В. Майер в том же морализированном духе трактовал в 1882 г. разнообразные рисунки лабиринтов в средневековых рукописях, восходящих еще к IX в. В свою очередь вероятный источник этих рисунков — изображения Критского лабиринта, еще IV в. до н.э., на монетах критского города Кносса (рис. 28). *Троянский зáмок* близ Висбю на Готланде и прочие подобные сооружения абсолютно сходны по своей конфигурации. Кроме того, церковные лабиринты и лабиринты в рукописях нередко назывались *домами Дедала*, и только в Исландии их именовали *дом*

---

[806] В начале этой книги. — *Примеч. ред.*

[807] Распространенное поморское их название — *вавилоны*. — *Примеч. ред.*

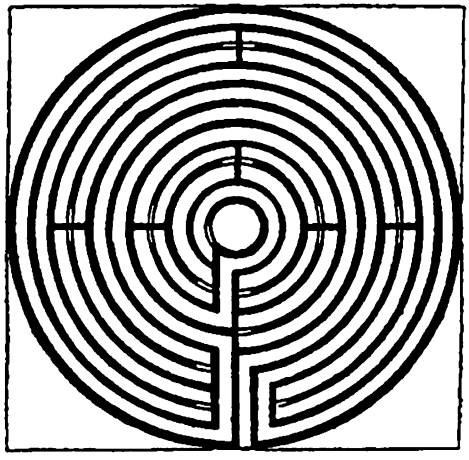


Рис. 27. Лабиринт кафедрального собора в Байё (Нормандия)

Вёлунда: это перевод названия *дом Дедала*, по имени родственного ему легендарного кузнеца Виланда (нордический Вёлунд).

При нынешнем запутанном состоянии дела я не слишком торопился утверждать возможную взаимосвязь со сказанием о Трое, пока убедительно не изложил свою попытку объяснения. Нужно было действовать постепенно. Допустим, церковный прототип полевых лабиринтов мог быть доказан для Англии и Скандинавии; но в Италии полевые лабиринты упоминаются уже Плинием, а название *троянский за́мок* напоминает о древнеримской *троянской игре* (ludus Trojae), характер передвижения в которой, согласно описаниям древних, напоминал изгибы Критского лабиринта. Это содержало в себе угрозу нового заблуждения в попытках найти решение. Ведь получается, что нордические *троянские за́мки* могли получить название в честь римской игры, которая считалась (подобно английским *троянским за́мкам* для британцев) свидетельством происхождения римлян из Трои, без какого-либо пояснения, какую же всё-таки связь со всеми этими сказаниями мог иметь упоминаемый уже в легендах о Тесее и соперничающий с Троей (в отношении освобождения Елены и Ариадны) Критский лабиринт. Однако у бранденбургских и английских троянских за́мков вплоть до недавнего времени отмечались праздники весны, и когда я сопоставил эти сведения с тем фактом, что критский *танец лабиринта* исполнялся в честь Богини Весны и возвращающегося на остров Делос Аполлона, а «лабиринтная» *троянская игра* римлян также была учреждена в честь Богини Весны, это придало моей гипотезе достаточно внутренней завершённости, чтобы представить её общественному мнению. Это было сделано в трёх статьях, появившихся в августе 1891 г. под названием «Троянские за́мки Северной Европы» в газете «Vossische Zeitung». В статьях был представлен полномасштабный план новой области исследований, ведь не только древнеримский танец с оружием (танец жреческой коллегии салиев также, видимо, носил название танец Троа) и возникшая из него *троянская игра*, но и Илиада, сказание о Критском лабиринте и связанные с подобными сооружениями легенды о троянском происхождении европейских народов легко объясняются древней нордической традицией. Вот главный вывод этого цикла статей:

«Очевидно, большинство людей, когда-либо слышавших название *троянский за́мок* для каменных лабиринтов Скандинавии и Англии и сопутствующие легенды о юной деве, заточенной в них, а затем освобождённой, пожелают объяснить это посредством простого переноса на лабиринты названия Троя. Но это объяснение сталкивается с непреодолимыми трудностями. Да, греки знали, хотя и в двух вариантах, сказания о деве, освобождаемой из *троянского за́мка* (Гесионе или Елене), однако им ничего не было

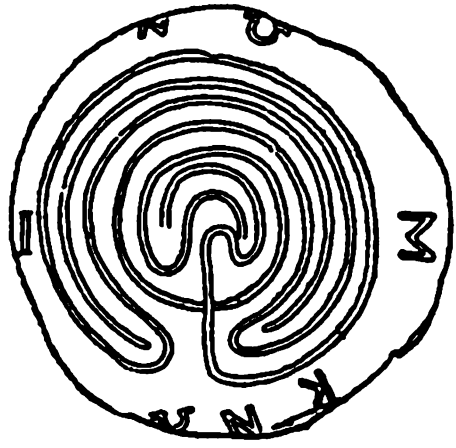


Рис. 28. Монета из Кносса

известно о том, что за́мок сооружался в виде лабиринта, а также об освобождающем деву *танце лабиринта*. С другой стороны, у римлян имелся "лабиринтный" *троянский танец* (правда, лишь как предполагаемая автором древнейшая форма *троянской игры*). Однако у них была забыта связь с каменным лабиринтом и мотив освобождения девы. В критском *танце лабиринта* идея освобождения девы объединяется с образом каменного лабиринта, и, напротив, отсутствует наименование Троя. Таким образом, в данном случае, как и во многих других, ключ к пониманию римских, критских и троянских сказаний и обычаев, вероятно, находится на Севере (...) и многозначительная, богатая новыми взглядами область исследования древнеарийской истории мифов связывается с полузабытыми доисторическими каменными лабиринтами Севера, к которым прочно пристало имя Трояборг. И где же, если не здесь, наиболее уместно выражение: "Если молчат люди, то заговорят камни"? Нужно лишь понять, что их нужно заставить заговорить!»

Дальнейшие исследования, результаты которых опубликованы в книге «Троянские за́мки...»[808], вышедшей несколько месяцев назад, я увязывал с уже установленными фактами, в особенности занимаясь вопросом, какой натуральный миф мог скрываться за сказанием о заточённой в *лабиринтном за́мке* и освобождаемой из него деве. Согласно Эдде, следовало подумать о Фрейе (Ванадис, или Фру Диза, Fru Disa), нордической Богине любви и весны; по имени и характеру ей соответствуют римская Венера, или Фрутис, чей праздник отмечался во время *троянских игр*, Афродита делосского *танца лабиринта* и прекрасная Елена Илиады. Тем не менее, я не мог успокоиться на достигнутом результате. Дело в том, что основой мифа, в понимании первобытных народов, не может быть одна лишь аллегория этого сюжета: Зимний Великан заключает в темницу Весну либо Богиню любви, и должен явиться летний Бог-Громовник, дабы освободить её в первую весеннюю грозу; это скорее современная аллегория. Ход дальнейших исследований подсказало мне то обстоятельство, что родство мифа о Фрейе со сказанием о Зигфриде вполне выявляется в Эдде, в «Речах Многомудрого» («Fjölsvinnsmál»), —

---

[808] *Троянские за́мки* Северной Европы и их взаимосвязь с индогерманским сказанием о Трое, повествующим о похищенной и заточённой Солнечной Деве (Сирит, Брюнхильд, Ариадна, Елена), *троянскими играми*, танцем с мечом и *танцем лабиринта*, в Праздник Весенней Свободы. С предисловием: О невежестве немецких учёных. 26 иллюстраций в тексте. — Глогау: Издательство Карла Флемминга, 1893. (Напоминаем, что это именно та книга, русский перевод которой вы держите в руках. — *Примеч. ред.*)

ибо здесь Фрейя, подобно Брюнхильд, ожидает своего освободителя в неприступном зáмке на высокой горе, окружённой пламенем. Стало ясно, насколько распространённое в арийских странах сказание о драконоборце, освобождающем деву, близко легендам о возведении зáмка. В некоторых преданиях о противоборстве с драконом, например в нордической «Саге о Рагнаре-Лодброке», зáмок с его кольцевыми стенами напрямую заменяется ужасным драконом, обвившимся кольцами вокруг чертогов девы и преграждающим проход к ней; дракона дóлжно сначала убить, прежде чем заточенная освободится. Несомненно, дракон — лишь страж, удерживающий деву в заточении. Иногда он является в человеческом облике как старец, либо великан, домогающийся её. Брюнхильд в различных нордических формах сказаний то охраняется драконом, то окружена пламенем либо колючей изгородью, то заточена на недоступной стеклянной горе, в окружённом водными преградами плавучем зáмке, или в башне без дверей. В большинстве случаев летающий конь переносит героя-освободителя через все препятствия; в русской сказке — через девять стен.

Почти всегда Спящая Красавица-Брюнхильд толковалась мифологами как Земля, скованная узами зимы, пробуждающаяся от поцелуя весеннего солнечного луча. Однако при внимательном исследовании это истолкование представляется безусловно современным нововведением, и в образе Брюнхильд следует видеть Солнечную Деву, заточённую и погружённую в сон зимним демоном на Крайнем Севере. Поэтому понимание «Саги о Брюнхильд» лучше сохранилось в северных широтах, а в эддической песни «Смертная скачка Брюнхильд» («Brynhildes Todesritt») сказано, что её чертог, окружённый огнём, расположен на юге, ибо в высоких северных широтах именно в южной стороне Солнце можно созерцать в последний раз, прежде чем оно полностью скроется (попадёт в заточение) на многие недели, а то и месяцы, и на юге же оно вновь показывается, когда по весне покидает свою темницу. В одной из песен о Сигурде, записанной на Фарерских островах, король Будли возводит на горе Хильдарфьялл[809] чертог, окружённый пламенем, в котором его спящая дочь Бринхильд восседает на золотом стуле, пока Сьюрдур[810] не прорывается сквозь огонь на своём чудо-коне, разбив мечом двери и ставни окон и изрезав свои золотые доспехи. Описание дочери короля Будли в этой песне полностью соответствует Солнечной Деве[811]:

> Бринхильд сидит на Хильдарфьялл — то Будли дочь:
> Поется в «Песни о героях», что свет играет вкруг ее тени;

---

[809] Гора Хильдарфьялл (Hildarfjall) есть на севере Исландии. — *Примеч. ред.*

[810] Sjurdur — вариант имени Сигурда. — *Примеч. ред.*

[811] Краузе не указывает источник цитаты. Почти такой же вариант этой фарерской песни, с единственным разночтением («свет задерживается у ее тени»), опубликован в кн.: August Raszmann. *Die deutsche Heldensage und ihre Heimat* / Zweite Ausgabe. — Bd. I. — Hannover, 1863. — S. 314.

Бринхильд сидит на Хильдарфьялл, посреди царства своего отца:
Сияние исходит от ее оплечья, будто оно охвачено огнем.
Бринхильд сидит на стуле, расчесывает волосы свои:
Они тонки, как шёлк, а видом словно золото.

По той же самой причине, что Спящая Красавица — это спящее зимой златовласое Солнце, его дети во французской сказке называются: утренняя заря и день, а в ещё более ранней редакции сборника «Пентамероне»: Солнце и Луна. Отсюда видно, что нордические солярные предания во Франции и в Италии уже более не были понятны, ведь там нет такого великана-зимы, чтобы полностью скрыть Солнце. В Центральной Европе сказание также приняло иную форму, сообразную астрономическим фактам: это «Сага о Сирит». Древнейший из дошедших до нас ее вариантов записал Саксон Грамматик в конце XII в. Здесь златовласая Солнечная Дева, которой никто не мог смотреть в глаза, похищается великаном и удерживается им в плену в пустынной скалистой местности, где она вынуждена пасти его коз. Там, блуждая по крутому утёсу северного побережья, она встречает своего почитателя Отара, который убивает великана, однако всё ещё не может поймать взгляд строгой красавицы, даже когда она входит в его родной дом. Наконец, он грубо понуждает ее прислуживать ему, стоя с факелом во время его бракосочетания с другой невестой. Сирит обжигает пальцы своей венчающейся соперницы и обращает взор на своего освободителя, который берет её в жёны, отказавшись от новой невесты.

Это сказание не только очень точно передает естественные трансформации зимнего Солнца, это ещё и древнейшее и самое распространённое предание арийских народов. Солнечная Дева, которой летом никто не может взглянуть в глаза, зимой, пленённая, пасёт скот своего похитителя, блуждая по утёсу, потупив очи, лишённые блеска; она остаётся неприступной и в первые дни после освобождения (ранней весной, по возвращении холодов!), пока в определённый день, после последних предсмертных вздохов зимы, на земле не начинается праздник «Свадьбы Солнца», который и ныне справляется в своих языческих формах сербами, болгарами, румынами и современными греками в день святого Георгия — христианского драконоборца и освободителя дев. Это торжество Невесты Солнца приходится на 23 апреля, и сопровождающие его песни — не что иное, как воспроизведение нордического сказания о Сирит. Особенно близки эпизоды «заранее проигранного бракосочетания».

Лишь в одном пункте эти южнославянские песни имеют существенное отличие: в качестве драконоборца и освободителя Солнца здесь, по древнегреческому образцу, выступает сам Солнечный Бог, ведь и у Аполлона тоже можно обнаружить драконоборческие аспекты. Он занял место нордической Солнечной Девы, и поэтому вынужден был зимой, как и она, пасти скот царя Трои, но его зимнее заточение продолжалось не столь долго и было не столь тёмным. Южное небо с его облаками-овечками не препятствовало его пути, однако он не мог покинуть этот участок неба. Если мы теперь вернёмся к Отару и Сирит, то довольно легко увидим, что за этими именами датского

сказания скрываются два полузабытых эддических божества: Од и Фрейя. Последняя в древненордических сказаниях иногда встречается под именем Сюр или Сюр Фентанна (Sýr Fentanna, *Сюр утёсов*, ходящее низко над морскими утёсами зимнее Солнце). Одна из песен Эдды имеет отношение к Оттару — именно к Отару (Othar) или Оду (Odhr)[812] в сюжете, когда его супруга оплакивает золотыми слезами его отъезд; под именем Свипдага он освободил её из окружения пламени (в иной версии — из пут) в вышеупомянутой эддической песни «Речи Многомудрого».

Итак, из сказанного совершенно ясно, что Фрейя эддического «Сказания о Трое» восходит к древнему образу Сюр, а она идентична древнегерманской и древнеиндийской Солнечной Богине Сварйа-Сурья (*Svarya-Surya).* От ее имени произошли те образы, которые на Севере у многих народов неизменно подразумеваются как Солнце в женском облике. Напомню английскую Сулис, литовскую Сауле, древненордическую Соль[813], греческую звезду Сириус, чье название изначально толковалось не как *Собачья звезда*, а именно как Солнце. Согласно воззрениям многих лингвистов, имя Елена также произошло от древнего svar, *блистать* (svalinn — *солнечный щит* в Эдде), поскольку имя Елена в седой древности писалось как Велена. Уже давно Бергман переводил имя Сирит как *Солнечный огонь* (от svar — Солнце и aitar, родственного греческому aithra, *огонь*) и сравнивал это имя с именем упоминаемой Ктесием царицы Спаретры. Всё это указывает на глубокую древность сказания о Сирит. Быть может, упомянутое Геродотом имя скифского солярного божества Oitosyros также имеет отношение к нашей солнечной паре, Отару и Сирит. Ведь древнегреческие авторы зачастую путали скифов и германцев.

После того как мы пришли к образу Солнечной Девы, пленницы дракона, освобождаемой Богом-Громовником, пожалуй, нетрудно в деталях охарактеризовать того, кто её заточил. Сказание Эдды гласит, что у Мундильфьёри, великана, вращающего мир, было двое детей, сын Мани (Луна) и дочь Соль (Солнце). Этот недавно изданный Евгением Могком (E. Mogk) миф, представленный им как поздний вымысел, на деле обнаруживает свой солидный возраст, ведь и в индийском мифе Бог Луны Сома и Солнечная Дева Сурья возникают во время великого процесса пахтания вселенского Океана. А индусы всегда чтили свое лунное божество в мужском обличье: это был и первочеловек, и судья мёртвых, в то время как римляне и греки превратили почитаемого на Чёрном море и в поздние исторические времена Лунного Бога Мена в Лунную Богиню, которую сначала называли Меной. Они заменили мужским солярным божеством нордическую Солнечную Богиню, принявшую в их пантеоне вид Афины или Минервы («Туисколанд», с. 405—418). Связь Солнечной Девы с Мировым Строителем и Кузнецом, её отцом, некогда

---

[812] Имя этого бога (древнеисландское Óðr) связывают с именем Одина. — *Примеч. ред.*

[813] Напомним, что взаимозамена звуков «л» и «р» во многих языковых семьях, в том числе в индоевропейской, входит в число регулярных, закономерных фонетических чередований. — *Примеч. ред.*

была средоточием нордического объяснения природы, оставив достойные внимания следы в индийской и персидской, римской и греческой мифологиях.

Древний, стоящий на вершине изначального арийского пантеона Мировой Кузнец, Бог Огня, вследствие попыток реформирования толкования природы повсюду утерял своё высшее положение и был заменён Богом Сияющего Неба (Тюр, Тор, Зевс), который, впрочем, ещё довольно многое сохранял от природы Мирового Кузнеца, властителя молнии и огня, — своего предшественника. Это объяснялось сменой времён года и движением Солнца на Севере: там считалось, что Небесный Кузнец должен быть изгнан, поскольку в разгар лета он попытался овладеть своей дочерью — Солнечной Богиней, вследствие чего возникла испепеляющая жара июля и августа. Будучи низложен и изгнан прочими богами, он хочет отомстить, пытаясь заманить своих детей, Солнце и Луну, в заколдованный зáмок, чтобы в мире, сбросившем его господство, стало мрачно и холодно (наступление зимы). В этом смысл эддического мифа о Зодчем, Кузнеце, призвавшем для строительства мира Солнце, Луну и Фрейю, ибо автор Младшей Эдды уже не знал, что Фрейя произошла от древней Солнечной Богини Сюр. Тор или Отар-Зигфрид должен спасти весной Солнечную Деву из-под власти Зодчего, превратившегося теперь в божество зимы и холода.

Тот же миф возвращается в греко-римском сказании о насилии над Афиной-Минервой Гефеста-Вулкана, а также в персидско-индийских мифах и в нордическом сказочном цикле (я исследовал этот сюжет в главе «Король желает жениться на своей дочери», в книге «Троянские зáмки...»). Теперь объяснение природы уже не могло обойтись без Бога Огня, и Тваштар в Индии, Гефест в Греции и Вулкан в Риме были включены в пантеон в качестве «придворных» кователей молний с ограниченными полномочиями, что затрудняет их понимание. На помощь приходит отправленный было в отставку Небесный Кузнец, созидатель мира (Уран-Варуна), чьи скверные деяния, куда относили и отказ от изобретённого им небесного напитка, приписывались некому демону в образе дракона, известному под именами: Ахи (дракон), Маха-Дру и Дрогха (Великий лжец) и т.д., зачастую также под именами древненордического Мирового Зодчего: Валас, Валанд, Паллант, Фалант. В Индии он то становится сыном Мирового Кузнеца, то отождествляется с ним в воспоминании об изначальной связи. Греко-римское тайное учение изобрело иные версии, в которых сделало Палланта-Гефеста-Вулкана супругом своей дочери Паллады-Афины-Минервы, а более позднего солнечного Аполлона — их сыном, ребёнком древнеарийской Солнечной Богини.

В древнейших текстах персов и индусов эти пункты арийского религиозного учения выступают ещё отчётливее. Уже в Ригведе повествуется, как великий Дракон (Маха-Дру) похитил Солнце, а Индра, Бог-Громовник, соответствующий нашему Тору, освободил его. В персидских религиозных писаниях сей Друкхс, Друйа или Дрогха предстает в виде трёхглавого дьявола, которого персидский драконоборец Траэтаона (в более позднем произношении Феридун — персидский Зигфрид) всякий раз успешно побивает по весне, иначе он, надолго удерживая Солнце, зимним холодом уничтожил бы жизнь. Уже Виндишманн (Windischmann) истолковывал этого трёхглавого Дрогху как персонификацию

зимы, сотворённой Ариманом, чтобы превратить родину ариев в холодную страну, в которой было бы лишь два летних месяца. Всё покрылось бы снегом и льдом, если бы добрые Боги не пришли на помощь людям и не послали Траэтаону, уничтожившего власть чудовища. Ту же благодетельную роль Эдда отводит Тору. Эта религиозная система происходит с Севера. Трёхглавый зимний дракон Дрогха легко узнается в нынешнем сербско-болгарском сказании о трёхглавом демоне Трояне, который выглядит, как и зимний демон греков Гериоией или Алкиоией, побеждаемый Гераклом; это отсылает нас непосредственно к зимнему царю Трои, заточающему Елену в своём *троянском за́мке*, заставляя Аполлона пасти его скот.

Индийские Друхи и изгнанный Небесный Бог Варуна изображаются как установщики ловушек и капканов, поэтому лабиринт — *дом Вёлунда* в Исландии или *троянский за́мок* — истолковывается как капкан на животных (древневерхненемецкое dru), а Солнечная Невеста славянских песен похищается с помощью петли или качелей. Потому и *троянские за́мки* трактуются как *замки Дрогхи*, как капканы для Солнца, тем более что в древнеиндийских и древнегреческих сказаниях повествуется о пленении Солнца в окружённом пламенем дворце Варуны или Эета в Колхиде. В действительности же *троянские за́мки* воспроизводят картину петлеобразных ходов, по которым Солнце, описывая всё более узкие дуги по небу, опускается к «южной темнице», откуда оно не поднимается на Крайнем Севере в течение многих месяцев. Критский лабиринт, вероятно, тоже воспроизводит образ этого, уже непонятного на Юге нордического солнечного капкана; здесь также имелся местный миф об отце, в образе быка преследующего свою дочь (Астерий и Астерия), и тамошний *танец лабиринта* символизировал весенний выход лучезарной Солнечной Девы из темницы такими же извилистыми ходами, по каким она была туда заманена осенью. Этим танцам аналогичны нордические и древнеитальянские весенние танцы с мечом, оканчивающиеся изгнанием, побиванием камнями и умерщвлением Зимнего Кузнеца.

Переход божественного драконоборца в солнечного воителя в особенности очевиден в персидской традиции, где Индра, также называемый Вритраханом либо Веретрайаном (*победитель дракона*), узнается в Феридуне[814]. В «Тути-наме», турецком сборнике рассказов, имеющем, вероятно, персидское происхождение, рассказывается история борьбы с драконом, в результате которой Ферид добивается дочери султана, как и в немецких сказках о Зигфриде, собранных братьями Гримм. Чтобы в этом убедиться, стоит лишь сравнить «Два брата» (№ 60) в её вариантах в третьем томе с турецкой сказкой о Фериде. Данная сказка должна быть необыкновенно древней, ибо приводимые в ней отдельные мотивы, как, например, изнурение героем Чудо-птицы, испитие им укрепляющего силы напитка перед схваткой с драконом, помогающие ему во время битвы «звери-помощники», глубокий сон после битвы с драконом, кража отрубленных голов дракона одним обманщиком, выдававшим себя за истинного победителя дракона,

---

[814] Герой иранской мифологии и «Шахнаме», победитель дракона и царь из династии Пишдадидов, разделивший мир между своими тремя сыновьями. — *Примеч. пер.*

его разоблачение с помощью ранее вырезанного драконьего языка и т.д., встречаются от Скандинавии до Древнего Рима, от Греции до Индии, в древнегреческих сказках и в Ведах. В этих побочных мотивах, слагавшихся на протяжении тысячелетий, приукрашен простой сюжет освобождения Солнечной Девы.

II. Кувшин из Тральятеллы

Вот так, довольно просто и последовательно, без насилия над фактами, мной было установлено нордическое происхождение сказания о Трое и его взаимосвязь с *троянскими зáмками*. Но я не тешил себя иллюзиями касательно того, что филологи, считающие себя безусловными стражами интерпретации сказаний, примут мою точку зрения. Однако счастливая случайность, на которую я никогда не надеялся, возымела место, и я смог на их же собственной территории опровергнуть своих противников, глумившихся над моим рвением отыскать Трою на Севере. Это стало возможным благодаря единственной в своём роде археологической находке. Некоторые мои выводы, сделанные в книге «Троянские зáмки...», столь убедительно подтверждались этой находкой, впервые описанной за двенадцать лет до этого, что могло показаться, будто я заранее знал о ней. Поэтому нелишне вкратце рассказать, как я познакомился с ней примерно два месяца назад.

Сразу после издания «Троянских зáмков...» г-н профессор Рихард фон Кауфман из Берлина оказал мне любезность, переслав перепечатку доклада, который он представил 18 июня 1892 г. Берлинскому Антропологическому Обществу — о найденном им схематическом изображении египетского лабиринта; доклад недавно опубликован в трудах этого Общества[815]. Там указываются мои ранние публикации о *троянских зáмках* и отмечается, что «кроме Краузе также и Бендорф» на основании древней вазописи аргументировал взаимосвязь нордических *троянских зáмков* с *троянскими играми* римлян. Можно себе представить, с какой жадностью я исследовал сей текст. Однако г-н профессор фон Кауфман не пожелал назвать источник, да и фамилия была указана неточно (с одним «н»); к тому же высказывания известного венского археолога Отто Бенндорфа изложены в академическом труде другого автора[816], никогда не носившем имени Бенндорфа на титульном листе, и мне остается лишь поблагодарить случай за возможность, ценой неимоверных усилий, разыскать сей труд.

---

[815] Richard von Kaufmann. *Ein antikes Modell des ägyptischen Labyrinths* // Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. — Berlin, 1892. — S. 302—309. Рихард фон Кауфман (1850—1908) — немецкий экономист, известный также работами в области археологии. — *Примеч. ред.*

[816] Max Büdinger. *Die römischen Spiele und der Patriciat: eine historische Untersuchung* // Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. — Bd. 123. — Wien, 1891. — S. 47—55.

Речь идет об этрусском глиняном кувшине, найденном, похоже, уже в 1877 г. наряду с прочими предметами в древнеэтрусской области у Тральятеллы, во владении синьора Томазо Титтони, расположенном между Палидоро и озером Лаго ди Браччано, невдалеке от Рима. Благодаря рисункам и надписям, процарапанным на нем, этот кувшин, несомненно, можно отнести к числу наиболее загадочных находок на итальянской земле. В 1881 г. он попадает в руки двух надёжных исследователей: Вольфганга Хельбига[817], поясняющего изображения на нём, а также его значение, и Вильгельма Деке[818], истолковавшего надписи. Оба единодушно пришли к выводу, что это один из древнейших сосудов, изготовленных в Италии по греческому прототипу в VI—VII вв. до возникновения христианства[819]. Этрусские надписи встречаются на зеркалах, геммах и скарабеях, и очень нечасто; до настоящего момента было известно лишь десять глиняных сосудов с подобными надписями, так что эта находка необычайно важна. Более того, как говорит Деке, «расписной сосуд из Тральятеллы, древнейшей этрусской работы, снабжённый краткими этрусскими надписями, без сомнения, наиважнейший из всех, и не только потому, что указывает на бытование греческих мифов в Этрурии в очень раннюю эпоху, но и потому, что способствует совершенствованию наших знаний об этрусском языке».

Данный кувшин, высотой примерно 25 сантиметров (рис. 29), расчерчен на четыре по-разному окрашенных горизонтальных полосы, или регистра; фигуры изображены довольно неуклюже. Среди них для нас интересны лишь те, которые нанесены в основном регистре в средней части кувшина. Другие регистры содержат изображения животных и простые сцены, как и на прочих вазах, чаще из Халкиды; вероятно, они могут считаться орнаментальными мотивами. Основной же регистр, напротив, отличается колоритными и взаимосвязанными сценами, относящимися к какому-то италийскому мифу, или скажем так, мифу, имеющему негреческий местный колорит. Прежде всего привлекает внимание контур *троянского зáмка* посередине одной из сторон кувшина. Контур в целом схож с Критским лабиринтом, как он был представлен на монетах Кносса. Однако подобного рода критские монеты с изображением лабиринта не старше IV в. до Р.Х., в то время как рассматриваемое здесь изображение, согласно Хельбигу и Деке, на 200—300 лет старше.

Самое удивительное в том, что эта фигура появилась не под влиянием критского сказания о лабиринте, поскольку в ее крайнем изгибе буквами древнейшего италийского алфавита (по Деке, вероятно, халкидского происхождения) начертано: truia (= Троя). То,

---

[817] Описание рисунков и надписей Вольфгангом Хельбигом (Wolfgang Helbig) см. в: *Bullettino dell'Instituto di Corrispondenza archeologica.* — №. 4 di Aprile 1881 (Roma). — P. 65—67.

[818] Wilhelm Deecke. *Le iscrizioni etrusche del vaso di Tragliatella* // Annali dell'Instituto di Corrispondenza archeologica. — V. 53. — Roma, 1881. — P. 160—168.

[819] В настоящее время этот этрусский кувшин (точнее, ойнохоя, *сосуд для вина*) из Тральятеллы датируется примерно 620 г. до н.э. — *Примеч. ред.*

что вместо Троя этруски писали Truia, подтверждается и другими надписями, относящимися к образам троянского эпического цикла. Деке истолковал изображение неопределённо: «план города» (una pianta di città), да и Хельбиг пребывал в сомнении, имеется ли тут в виду город Троя или *троянские игры* италийцев. Бенндорф сначала предполагал здесь свидетельство о *троянских играх*, которое прослеживаются лишь до времен Суллы. Сделал ли Бенндорф в этом направлении шаг вперёд, мне неизвестно. Данные надпись и рисунок, на мой взгляд, свидетельствуют лишь о том, что *троянские игры* римлян происходят от древнего, явно религиозного танца, исполняемого по линиям ходов лабиринта. Отсюда с уверенностью можно заключить, что изначально в Италии (как в Англии и Скандинавии) Троей назывались не танец либо игра, а скорее сам лабиринт.

Рис. 29. Кувшин из Тральятеллы (прорисовка Вильгельма Деке)

Факт необычный, и я прошу своих дружественных оппонентов из лагеря филологов, рассматривающих мои суждения как отчасти заслуживающие внимания, точно проверить то, что я сейчас скажу. Ни одному римскому исследователю древности, ни Варрону, ни Катону с Цицероном, ни кому-либо из множества писателей, сообщавших о *троянских играх*, даже Светонию, написавшему особую книгу о римских играх юношей, не был известен тот факт, что лабиринт, в котором исполнялся странный древний танец весны, в Древней Италии также назывался Троей. Иначе Плиний, писавший об италийских полевых лабиринтах, обязательно упомянул бы об этом. И Сервий, комментатор Вергилия, и Фест, и прочие исследователи, черпавшие из ещё богатых источников, буквально расшибли себе голову о то, что же все-таки означают встречающиеся в древнем гимне салиев слова troare и antroare (я об этом писал в книге «Троянские за́мки...»). Вполне понятно, почему именование лабиринта Троей постепенно и преднамеренно предавалось забвению; иначе *троянским играм* можно было бы приписать и нетроянское происхождение. Древнее название лабиринта «Троя» столь же плохо сохранилось и на Крите. А потому представляется весьма рискованным допускать, вместе с Вильгельмом Майером или Бенндорфом, что римляне принесли с собой в Англию и Скандинавию это имя для обозначения сооружения, первоначальное значение которого они полностью забыли уже к началу нашего летосчисления. Здесь вновь всплывает та же ситуация, которую я в «Троянских за́мках...» рассматривал в отношении сказаний Готланда и Делоса: перенос мог произойти лишь в доисторические времена.

Предположим, что *троянские игры* были перенесены римлянами в Англию и Скандинавию, вследствие чего лабиринты Севера вновь, как ранее в Италии, неким мистическим образом стали называть Троей. Однако идея, переносимая тем, кто ею вообще-то

не владеет, подобна инфекции: быстро распространяется, но потом исчезает. Всё, чем мы располагаем, — так это то, что *троянские игры* у самих же римлян быстро канули в небытие, как только вымерли «троянские» роды кесарей и патрициев. Позже сходное игровое представление было введено вновь, однако называлось оно теперь не *троянские игры*, а пиррихий. Также ни один древний автор не сообщает, что проведение древних *троянских игр* как-то обозначалось на земле: об этом по меньшей мере сохранились бы упоминания, если бы в памяти народа еще жило столь необычное имя, — явно не из тех названий, которые легко забываются.

С другой стороны, мы не должны забывать, что имя Троя прочно пристало к сотням лабиринтообразных сооружений, от побережья Атлантического океана на север до Исландии и на восток вплоть до внутренних регионов России. Кроме того, в Англии оно оказывается связанным с более чем тысячей подобных каменных конструкций, далеко превышающих по возрасту римскую эпоху и с большой долей вероятности восходящих к глубинам бронзового века. Далее, следует поразмыслить над тем, что слово это может толковаться и на основе германских, а не только романских языков. И не чудовищно ли само желание вывести это название, встречающееся на Севере сотни раз, из Италии, где оно с усилием и в силу необходимости применено один-единственный раз?! Можно ли считать родиной львов страну, где лишь раз встретился убежавший из зверинца лев, а не ту страну, где обитают целые прайды этих животных? Следует добавить, что в той же самой области Северной Европы, почти точно ограниченной той же линией долготы, находят такие же, в высшей степени странные, лунообразные бронзовые ножи для бритья, что и в Италии доэтрусских времен; те же, более нигде в мире не встречающиеся глиняные погребальные урны в форме древнегерманских домов (Hausurnen); обычаи и обряды весьма схожи в Саксонии и в Альба-Лонга. И если лабиринты — это нордическая культовая форма, которая потом распространилась южнее (коль скоро она встречается на Юге), думаю, это весьма правдоподобно, и выше об этом достаточно сказано.

Перейдём теперь к рассмотрению рисунков на кувшине. Среди них выделяются два всадника, как бы выезжающих из лабиринта (рис. 30), или скорее из *троянского за́мка*; хвост одной лошади ещё находится в его проходе. «Простодушный художник, — говорит Бенндорф, тонко намекая на сходное изображение *танца лабиринта*, исполненное, согласно Гомеру, Гефестом на щите Ахилла, — разделяет на составные части то, что не может представить в одной сцене, делая понятным смысл изображенного. Так, на ассирийских рельефах выезд из города передается последовательным рядом фигур, которые, судя по их положению, покидают город. Повторяются однотипные сцены, почти не отличающиеся друг от друга, целенаправленно упорядоченные сюжеты...» Так же и Гомер (по Бенндорфу) предоставил Гефесту изобразить сначала Дедалово место для танца (choros), т.е. лабиринт, а затем — ряд танцоров, которые, танцуя, сами следуют контуру лабиринта. Хотя я истолковал это место у Гомера именно так, по примеру О. Мюллера, Велькера, Преллера и Петерсена, полностью примкнув к толкованию Бенндорфа, я тем не менее не могу присоединиться к его мнению, что эти два всадника на кувшине уже указывают на *троянские игры* римских юношей.

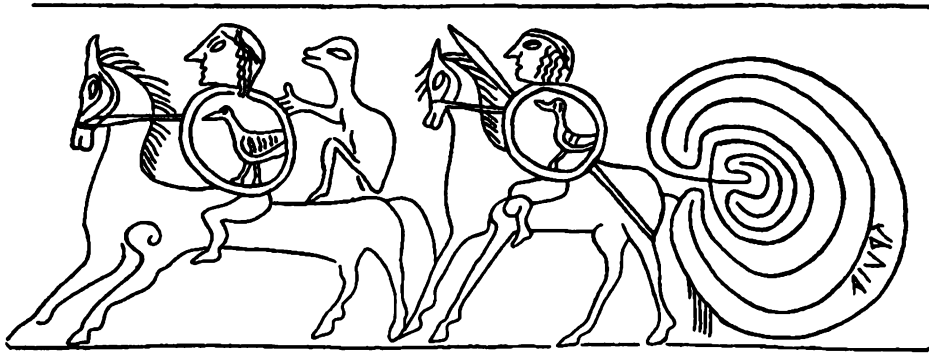


Рис. 30. Всадники, выезжающие из троянского за́мка (Annali dell'Instituto di Corrispondenza archeologica. — V. 53. — Roma, 1881. — Tafel L.)

Разумеется, можно принять лишь за предположение то, что оба всадника представляются мне скорее сценой из нордической сказки об освобождения дев. Тогда понятно, почему впереди всадников — семь или восемь пеших фигур подпрыгивающих танцоров. Они могут исполнять нечто вроде английского *танца моррис* (о нем я говорил в книге «Троянские за́мки...»). Мне кажется, что передний всадник скорее должен изображать всадницу — освобождённую деву, которую спаситель посадил на чудо-коня её тюремщика. Обратите внимание: передний всадник не имеет копья, хотя и вооружён щитом, чем необычно отличается от прочих девяти участников. По причёске мужчины и женщины на рисунках этого кувшина практически не различаются, и лишь среди этих двух всадников передний выделяется длинными волосами. Нельзя не заметить и зверя, сидящего на коне сзади предполагаемой всадницы. Хельбиг его называет обезьяной, хотя вполне можно подумать и о собаке! Он ассоциируется со «зверем-помощником», находящимся подле драконоборца во время освобождения девы. На щитах обоих всадников изображены птицы. Хельбиг, из-за их длинных лап и клювов, называет их водоплавающими. А птица в сказаниях о драконоборце играет заметную роль как в древних сказках, так и в песнях о Сигурде. В отличие от танцоров, несущих по три копья, витязь вооружён лишь одним, которым он и поразил дракона. Его длинноногий конь, вероятно, является чудесным конём, переносящим его через стены лабиринта.

Впереди всадников — упомянутая группа танцоров: семь безбородых юношей, без шлемов и щитков для ног (кажется, они одеты лишь в набедренные повязки) (рис. 31). У каждого — по три копья и по круглому щиту со знаком вепря. Волосы на голове скреплены узкой повязкой, являвшейся у римлян отличительным знаком жречества. Вероятно, эти танцоры выводят всадников из лабиринта, передвигаясь по его линиям. Они вполне напоминают (если увеличить их число до двенадцати) жреческую коллегию салиев позднего Рима, исполнявшую *троянский танец* в честь праздника начала весны в марте, подобный германскому танцу с мечами, о котором повествует Тацит, — танец весны, исполнявшийся в Германии, Англии и Скандинавии, причем кое-где вплоть до недавнего времени. Тацит говорит о германских юношах, что они исполняли танец с

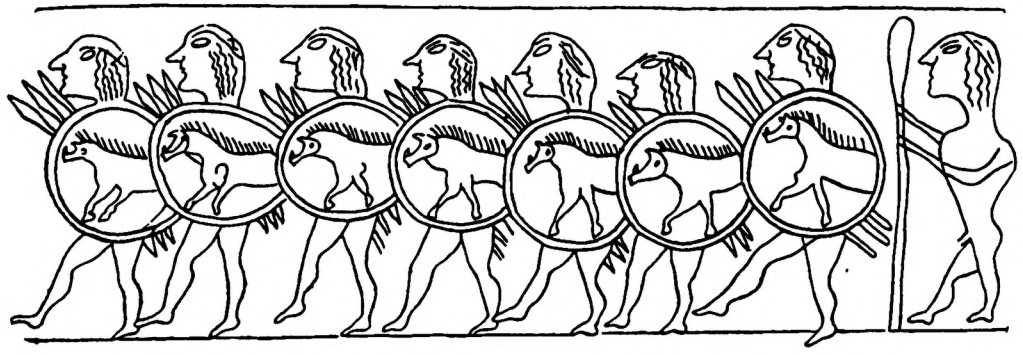


Рис. 31. Группа танцоров, исполняющих танец лабиринта (согласно иллюстрации, указанной в подписи к предыдущему рисунку)

мечом обнажёнными. Римские салии носили жреческое облачение с пёстрой туникой, бронзовым ремнём, украшенной пурпуром тогой и высокими заострёнными шапками или шлемами. Тем не менее я не отступаю от своего, ясно выраженного в книге «Троянские за́мки...» мнения, что именно от танца с оружием древних местных племён произошёл жреческий танец салиев, а уже от него верховые *троянские игры*. Два всадника среди танцоров, которые всё-таки могут рассматриваться как «ядро» *троянских игр*, не могут служить аргументом против этой точки зрения, ибо вплоть до нашего столетия во время исполнения английского весеннего танца с мечом не обходились без деревянного коня (hobby horse), поскольку требовалось наглядно представить скачущего коня, переносящего драконоборца через девять стен *троянского за́мка*.

Весьма заслуживающим внимания мне представляется вепрь, изображённый на щитах танцоров. Известно, что вепрь был у северных арийских народов, в особенности у кельтов, англосаксов и эстов, символом победы. Поэтому они носили изображение вепря на щитах, голову вепря на шлемах и изображения вепря на боевых знамёнах. Вепря можно видеть на монетах народа эдуев и на триумфальной арке города Оранжа. Известен он и у древних персов, а в текстах Авесты победа (verethraghna) персонифицируется в образе могучего, вооружённого острыми клыками и копытами вепря[820]. Прежде всего это относится к победе Индры над похитителем Солнца, а имя «персидского Зигфрида», Веретрана, означает *победитель Вритры*. На Севере вепрь остался священным животным Фрейи и Фрейра. Фрейя изображалась верхом на вепре. У поздних римлян мы уже не находим вепря как символ победы, и когда Плиний (*Historia Naturalis*, X. 4, 5) повествует, что ранее наряду со штандартами орла впереди легионов несли изображения волка, минотавра, лошади и вепря как символов войска, он добавляет, что уже Гай Марий[821] во время своего последнего консулата освятил орла как единственный войсковой символ.

---

[820] Friedrich Windischmann. *Zoroastrische Studien*. — Berlin, 1863. — S. 277.

[821] Гай Марий (ок. 157—86 до н.э.) — римский полководец. — *Примеч. ред.*

За танцорами степенно шествует полностью обнажённый, не принимающий участия в танце человек, охвативший обеими руками посох, по длине превышающий его самого, держась за него, как за опору. Хельбиг считает, что он держит копьё. В нём можно было бы усмотреть распорядителя танца, опирающегося на посох, словно на жезл герольда. Однако, учитывая, что этот персонаж появляется во главе шествия, не нуждаясь в щите, я, пожалуй, предпочел бы увидеть в его руках нечто большее, нежели посох, дубину либо вырванный ствол дерева, — примету великанов. Известно, что в конце древнего гимна салиев, исполнявшегося во время танца, вызывается древний кузнец Мамурий, изобретший этот танец (как Дедал на Крите) и выковавший щиты салиев; затем его прогоняли палками до самого Рима. Схожая церемония имела место на нордическом празднике весны. Речь идёт о зимнем демоне, долгое время державшем в заточении Солнечную Деву; теперь он побеждается и изгоняется. Поэтому-то он шествует в процессии словно пленник между танцующими копьеносцами и освободителем дев.

Далее, впереди хоровода мы видим сцену, вновь напоминающую о том, что в этих представлениях мы имеем дело с древнеиталийским пониманием сказания о Трое. Женщина, одетая в хитон с шашечным орнаментом, стоит напротив юноши, одетого лишь в набедренную повязку, предлагая ему круглый предмет; либо же она обменяла его на другой круглый предмет, который держит юноша, положивший свою правую руку на плечо молодой девушки, также одетой в хитон (рис. 32). В этом можно усмотреть финальную сцену «Суда Париса», поскольку рядом с фигуркой девушки не вполне разборчивыми, древнейшими италийскими буквами написано: mi velena, т.е. «я Елена» или «это Елена»[822]. Елена предстает наобычайно маленькой, и это можно истолковать как вспомогательный прием наивного художника (подобный рассмотренному выше сопоставлению *троянского за́мка* и танцоров): Парис протянул Венере яблоко, а та обещала ему за это обладание прекраснейшей женщиной, показанной здесь как бы издали Еленой[823]. Можно предположить, что местный гончар, обнаружив на греческой вазе изображение «Суда Париса», включил его, по своему пониманию, в древнеиталийское изложение сказаний Троянского цикла. Вкратце упомяну, что рядом с обеими крупными фигурами данной сцены находятся еще две надписи, не имеющие, впрочем, никакого мифологического значения. Согласно переводу В. Деке, они гласят: «этот (кувшин) изготовил Амно(н)», и «этот (кувшин) дарует Атейя»[824].

---

[822] Прочтение Вильгельма Деке. — *Примеч. ред.*

[823] Различный масштаб фигур в архаической вазописи может указывать и на разную значимость персонажей. — *Примеч. ред.*

[824] Современные этрускологи и первую надпись обычно трактуют в бытовом ключе, расшифровывая ее как «mi velelia» — «это Велелия» (личное имя девушки). Две другие надписи тоже интерпретируют иначе. Прочтение Сибиллы Хейнес (2000 г.): «mi ammerce», «это Аммерце» (или Мамерце), и «mi thesa(n)thei», «это Тесантеи» (возле высокой женщины). Впрочем, «троянский» мифологический контекст здесь нельзя не признать

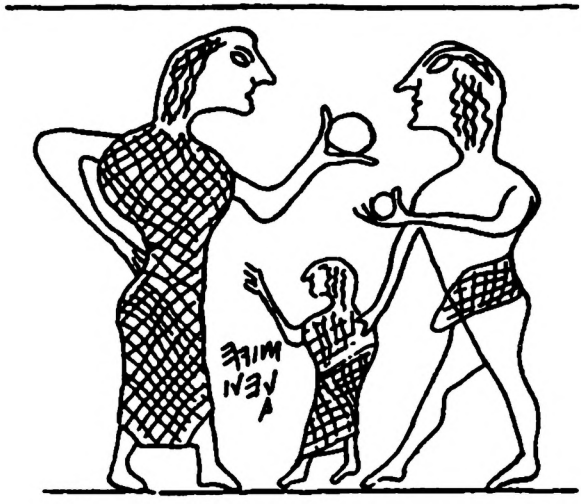


Рис. 32. Предполагаемый «Суд Париса» на кувшине из Тральятеллы

Если сосуд восходит к VII в. до н.э., вне сомнения, здесь можно ожидать изображения «Суда Париса», который рассматривается как относительно позднее добавление в Илиаде, изобретение создателей поэмы «Киприи»[825]. Взаимное подношение круглого предмета напоминает и о мотиве катящегося клубка Бабы-Яги в русских сказках о драконоборце; благодаря клубку герой приходит к крепости-тюрьме с девятью стенами, где томится дева. Не исключено, что перед нами изобразительная фиксация древней формы южного сказания, из которой произошли легенды как о Елене, так и об Ариадне. Если вспомнить ту версию, где Елену похищает Тесей, то и юноша с изображения на кувшине также мог быть Тесеем, которому Афина-Ариадна даёт клубок, с помощью которого он должен вывести Елену из *троянского за́мка*. Разумеется, нам известно, что Афина, собственно говоря, сама была пленённой богиней, заточённой в *троянском за́мке*, помогая Диомеду-освободителю, как и Ясону, Персею и Тесею в их героических действиях (об этом говорилось в книге «Троянские за́мки...»). Теперь перейдём к более внимательному рассмотрению надписи.

Весьма архаичная форма имени, Велена, открывает возможность исследовать предысторию греческого сказания о Елене. Я могу говорить об этом лишь очень осторожно, не углубляясь в довольно далекую от меня область языкознания и не имея ни малейшего желания ее принизить, ибо возможно, именно языкознанию предстоит бросить новый свет на остающийся доныне столь тёмным эпический Троянский цикл. Однако сначала послушаем мнение Вильгельма Деке о возрасте данного написания: «Форма имени Велена, — говорит он, — в точности соответствуя греческому Fελένα в Etymologicum Magnum[826] и латинскому Velena на одной из гробниц Палестины, по

убедительным, и возможно, авторы позапрошлого века во многих своих выводах ближе к истине. — *Примеч. ред.*

[825] «Киприи» («Κύπρια»), «Кипрские сказания» — древнегреческая эпическая поэма VII в. до н.э. из Троянского цикла. — *Примеч. ред.*

[826] «Etymologicum Magnum» — общепринятое латинское название греческого энциклопедического лексикона, составленного в Константинополе около 1150 г. Буква под названием «дигамма», стоящая в начале приведенного варианта имени Елены и напоминающая латинское F, в архаическом древнегреческом читалась примерно как английское W;

своей чистоте и самобытности превосходит все прочие этрусские формы этого имени, такие, как: Vilenu, Elina, Helenaia, Elinai, Elinei, что согласуется с признанной древностью сосуда». Уже стало обычаем производить имя Елена от древнеарийского svar либо греческого felein — *лучиться, блистать*, и сравнивать его с греческим helane (selaine) — *факел, светоч*, а поскольку в Елене мы видим Солнечную Деву, то этой этимологии для нас было бы более чем достаточно, ибо солнечный диск в Эдде также называется svalin. Только Курций считает эту этимологию проблематичной и напрочь отрицает родство между Гелиосом и Еленой. Поэтому следовало бы лучше обосновать связь с древним корнем var-, val-, vel- (причём начальный звук тут следует понимать как дигамму или полугласный W), *изгибать, обволакивать, запирать*, отсюда санскр. vara — *сад*, vara-jami — *я оберегаю* либо *запираю*, apa-var — *открывать*; литовское at-verti — *открывать*, su-verti — *закрывать*; греческое: elyo, eilyo, eileo — *я обвиваю, окутываю, обматываю* или *запираю*, eilar — *окружение изгородью*, elinos — *вьющееся растение*, amp-elos — *виноградная лоза*, helike — *улитка* и т.д. Далее латинское: volvo, voluta — *я обвиваю* или *я кружусь*, volute — линия спирали; готское: valvjan, древневерхненемецкое: wellan, wälzen — *принадлежать*. Курций усматривал здесь два одинаково звучащих корня, где один означает: *обвивать, обматывать*, а второй: *заключать, заковывать, спутывать*; однако это явно одно и то же понятие, — *обвиваю* я человека или предмет либо *заключаю в оковы*.

Однако абсолютно тот же корень, по-видимому, скрыт и в имени древнего Небесного Кузнеца и бога огня, который в нордическом солярном мифе стремится заключить или заковать Солнечную Богиню, т.е. в имени Варуны, Валы либо Валанда, с которым, вероятно, связаны славянское «волхв» (*волшебник*) и греческий теоним Велханос, и эти Варуна и Вала уже давно трактуются как заточители, обвивающие и заковывающие в узы (Солнце). Кельтский Балор, которого я в книге «Троянские за́мки...» сравнивал с нашим Валандом, то *окружает валами*, учит сооружать прочные валы, возводить обнесённые стенами цитадели и города, то торжественно обводит плугом всю местность, предназначенную для строительства, благодаря чему эти представления впоследствии легко переносятся на Кузнеца-Зодчего. Всем Богам-Кузнецам приписывается искусство заковывать в цепи. Так, Гефест не только заковывает свою супругу Венеру, вместе с Марсом ловит её в искусно сплетенную сеть, но даже его собственная мать в одном из сказаний (весьма сходным с распространённым по всей Европе рассказом о кузнеце, сковывающем смерть и дьявола), более не могла покинуть его яблоню либо место расположения его кузницы. Так же и Балор заковывает свою дочь; Виланд — Бадухильд; Гефест, или Паллант — Афину, и именно потому, что Варуна заключает мир в оковы, я усматривал в нём древнего Небесного Кузнеца и божество огня. Такое опутывание сетями и заключение во всё более узкий круг (сто́ит это сравнить с волком, санскр. varki,

---

в классическую эпоху она выходит из употребления. Исчезает в древнегреческом и соответствующий звук. — *Примеч. ред.*

вьющимся вокруг отары и пожирающим Солнце, а также с человеком, кружащим у своей сброшенной одежды и превращающимся в оборотня, у Петрония[827]) будто специально предопределили роль дьявола нашему Валанду. А на старинных гравюрах (например, к повествованию о рыцаре Тундалусе) изображен дьявол с особым образом изогнутым капканом, танцующий вокруг бедной души и сужающий круги, чтобы, наконец, загнать её в жерло ада. Валанд расставляет ловушки, а потому *домá Валанда* или *троянские зáмки* также называют *звериными ловушками*.

Но если Валанд «заточитель», то ведь и Велена в конце концов могла стать узницей, как в одной датской песне похищенная и заточённая в преисподнюю, позже освобождённая Роландом дева, подобно Элине у этрусков. Возможно, следовало бы также выявить языковую взаимосвязь между Еленой и Илионом, а также Афиной Илиады. Уже довольно давно Оскар Майер в своей диссертации «Гомеровские изыскания»[828] обращал внимание на то, что могучая крепость Валы в Ведах также называется vîlu и dridha (от dardha — *прочный*), т.е. твердыня, и выводил отсюда названия троянских крепостей Илион и Дардан. В книге «Троянские зáмки...» я много говорил о смысле слова «Троя»; видимо, названия Троя, Илион, Дардан, Пергам означают одно и то же: *цитадель, зáмок*. Сюда же, вероятно, относится и санскритское слово vîlu. В пантеоне Древней Греции присутствует «Афина, налагающая узы» (Athene Eilenia). В приписываемой Аристотелю «Книге рассказов о чудесном»[829] повествуется, что Эпей, строитель деревянного коня, с помощью которого была взята Троя, должен был отправиться в Метапонт, в Италию, и удерживался Афиной в узах до тех пор, пока не исполнил свой замысел оставить в ее храме свой инструмент, которым он изготовил деревянного коня. Поэтому Афина получила прозвание Эйлениа (*Заточительница*). Юстину[830] («*Epitome*», XX. 2) также известна сия чудесная история, по поводу которой он говорит, что речь идет о железных инструментах. Однако переписчики текста довольно неумело сделали из Афины Эйлении просто Hellenias, — будто могла быть какая-то другая, не эллинская Афина. Это тем неуместнее, когда комментаторы пытались объяснить именование Афины, налагающей оковы и удерживающей Эпея. Исидору Севильскому также вéдома история об Афине, налагающей путы, только здесь Филоктет заключается ею в месте, позднее названном Эйлением, которое упоминается и в «Путнике» Антонина[831].

Однако в сказании о Трое Филоктет и Эпей играют примерно одинаковую роль: Филоктет приносит лук Геракла — первого завоевателя Трои, чтобы убить Париса,

---

[827] Петроний (ок. 14—66) — римский писатель, автор романа «Сатирикон». — *Примеч. ред.*

[828] Oscar Meyer. *Quaestiones Homericae.* — Bonn, 1867.

[829] *Aristotelis liber de mirabilibus auscultationibus explicatus a Ioanne Beckmann.* — Göttingen, 1786. — P. 239—240.

[830] Марк Юниан Юстин — римский историк III в., автор «Извлечения» из фундаментального исторического труда Помпея Трога (I в.). — *Примеч. ред.*

[831] «Путник» («*Itinerarium*») — произведение паломника VI в. Антонина из Плаценции (ныне Пьяченца). — *Примеч. ред.*

а Эпей изготавливает коня, посредством которого завоёвана Троя. Этот деревянный конь — вещь довольно удивительная. Он живо напоминает лошадку на палочке, на которой в английском *танце мечей* завоёвывается и освобождается дева Мариан. Уже Дюнтцер[832] обратил внимание на то, что создатель коня в троянских преданиях назван кельтским именем (Epeios вместо греческого Hippeios, от кельтского epo, *конь*). Причем этот конь постоянно обозначается эпитетом dureios либо durateus — *деревянный*, указывающим на кельтское происхождение. Также и Афина-Гиппия (как покровительница лошадей) напоминает богиню Эпону, почитавшуюся в кельтских землях и проникшую в Италию. Эпей и Эпона, таким образом, связаны друг с другом, поскольку Эпей, «человеко-конь», в Трое стал также освободителем пленённой и заточенной Афины. И для дальнейшего исследования я считаю весьма важным, что эпитеты Афины (Илиада, Алея, Эйления), как и имя Велена, изначально скорее означали заточённую в изгибах лабиринта богиню, чье освобождение из преисподней (под ней подразумевали Трою), а также Афины-Итонии в Беотии отмечалось празднованиями в виде игр. Стоит ли под Метапонтом, вблизи которого располагались храм и город Афины-Заточительницы, подразумевать город Пифагора (это безапелляционно принимает Бекманн)? Мне это представляется сомнительным. Я не знаю, обратил ли уже кто-либо в данном вопросе внимание на то, что Солину было известно два города с таким именем в Великой Греции. Он говорит (II. 10—11), что Метапонт (город, известный под этим именем) основан пилосцами, тот же Метапонт, что теперь именуется Вибо-Валентия, локрийцами. Сей Вибо ранее назывался Гиппоний и, вероятно, и был городом Эпея и Эйлении, поскольку его второе название Валентия (Valentia) напоминает vallis или vallum — окружённую горами, валами или стенами местность[833]. Возможно, изначально сказание об заточённой среди валов богине (Эйлении) и её освобождении «человеко-конём» являлось здесь местным, однако было вынужденно перетолковано, поскольку сказание о Трое возобладало над всеми иными.

После продолжительного отступления, к которому вынудили нас имена Велены и Эйлении, вернёмся к изображениям на кувшине, среди которых следующее (рис. 33) представляется наиболее «тёмным» в сравнении с прочими. Женщина, кажется, радующаяся, облаченная в хитон, стоит перед расположенными на земле загадочными предметами. В этих двух больших сосудах, стоящих на земле, Хельбиг предпочитает усматривать грубых идолов, из числа тех, которых римляне называли delubra, поскольку они ни в коем случае не походят на сосуды, а скорее на те безрукие и гладкоголовые так называемые «дедалийские» изваяния[834], каковые обнаружены в Платее, классическом

---

[832] Иоганн Дюнтцер (Johann Düntzer, 1813—1901) — немецкий филолог. — *Примеч. ред.*

[833] По-латыни valles — *долина*. — *Примеч. ред.*

[834] «Дедалийский» стиль в архаической древнегреческой пластике (конец VII в. до н.э.), зародившийся на Крите, отличается строгостью и простотой форм, подчёркнутой статуарностью. — *Примеч. ред.*

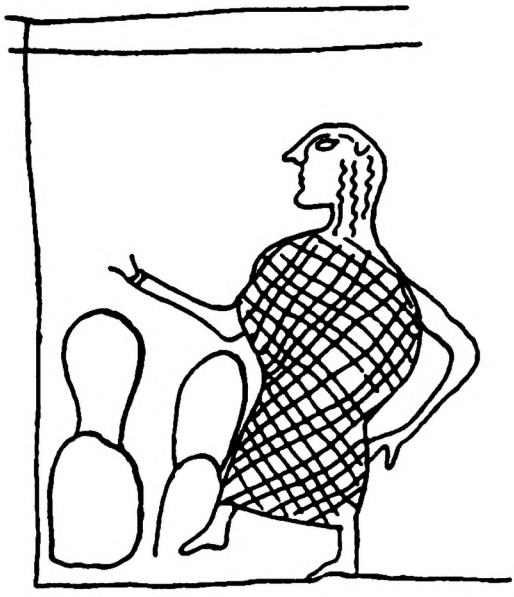


Рис. 33. Женщина перед изваяниями

месте проведения греческих праздников[835]. В книге «Троянские замки...» я упоминал о женских изображениях, куклах, которые во время славянского и германского праздника весны предавались огню, и сравнивал их с грубо вырезанными фигурами, сжигавшимися в память о брачном соитии Зевса и Геры в Кифероне. Однако там, в главе о Сирит, я не говорил подробно о довольно странной церемонии, на которую, похоже, указывает наше изображение, что и хочу наверстать сейчас.

Плутарх (в передаче Евсевия: «*Praeparatio Evangelica*», III. 1) и Павсаний (IX. 3) предоставили нам наводящее на размышления, явно исходящее из весьма древних времён сообщение о греческом празднике весны. Зевс похитил Геру с Эвбеи и наслаждался в одной из пещер Киферона тайной любовью. По другим преданиям, он, превратив себя в кукушку и ища защиты от им же поднятой бури, полетел прямо в лоно Геры, благосклонно принятый ею; в память об этой первой встрече с Зевсом Гера позднее помещает кукушку на свой скипетр, а место их соития стало зваться Горой кукушки. Весенний герой служит доказательством того, что речь идёт о бессмертном мифе великого омоложения природы, на который Фридрих фон Логау чарующе намекал в стихах о мае:

> Месяц сей есть поцелуй, что земле дарует небо,
> Сейчас она еще невеста, но вскоре матерью уж станет.

Юные греки поговаривали, что у Зевса и Геры в те времена так и не было торжественной свадьбы; это был праздник ранней весны, каким мы его находим и в немецких сказаниях. Затем Гера то ли похищается, то ли ссорится с Зевсом. Она ведёт себя по отношению к нему скрытно, и он блуждает в растерянности, не в состоянии найти её. Он встречает некоего знающего человека Алалкомена, дающего ему хитрый совет, как вызвать ревность Геры, объявив о намерении жениться на другой. Вместе со своим советчиком Зевс направляется к большому дубу, вырезает

---

[835] См.: Friedrich Wilhelm Eduard Gerhard. *Über das Metroon zu Athen und über die Göttermutter der griechischen Mythologie* // Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1849. — Berlin, 1851. — S. 459—490.

из него подобие человека и украшает его в свадебный наряд, назвав Дедалой. Уже поётся свадебный гимн, уже нимфы-тритониды несут воду в брачную купальню, а в Беотии готовят флейты и праздничный пир. Тогда Гера не может более сдерживать себя. Она спешит к Зевсу из Киферона в сопровождении множества платейских женщин, откидывает с изваяния покров и тотчас обнаруживает обман. Её гнев переходит в веселье. Теперь сама Гера является пред истуканом как подружка невесты, утверждая праздник Дедалы, однако в порыве еще теплившейся ревности сжигает мёртвое изваяние. Павсаний («Описание Эллады. Беотия», IX. 3—4), который сам видел ритуал этого праздника, так описывает его: «Невдалеке от селения Алалкомены расположен самый густой в Беотии дубовый лес; туда платейцы приносят куски варёного мяса, отыскивая дерево, на котором сидят во́роны, питающиеся варёным мясом. Из облюбованного во́ронами дерева изготавливается дедал[836], использующийся платейцами для своего праздника Малых дедалов. Однако каждые шестьдесят лет празднуются Великие дедалы, и в этом участвуют все беотийские племена». При этом, по словам Павсания, вышеизложенная история разыгрывалась как пантомима. Изваяние украшали и ставили на повозку, запряжённую двумя коровами; вместо Геры дружкой выбирали одну из женщин, и повозка следовала к вершине Киферона. Посланцы беотийских племён шествовали в процессии, в последовательности, установленной жребием. Вверху сооружали алтарь из брусьев. На нём сжигались дедалы прежних лет и жертвенные животные. Каждый город приносил в жертву Гере взрослую корову, а Зевсу — быка. При этом воскуряли фимиам и возливали жертвенные напитки. Затем и весь алтарь охватывало пламя, которое было видно издалека.

Благосклонный читатель наверняка уже заметил, что данный миф о беотийско-аргивянской Гере вполне соответствует вышеизложенному мифу о Сирит: подвергшаяся домогательствам невеста вынуждена играть роль дружки во время бракосочетания жениха с другой; внезапно обнаруживается обман, — всё это в точности совпадает с доныне живым южнославянским вариантом сказания о Сирит, где возникает мотив возжигания поддельной невесты, поскольку дружка поджигает её вуаль. Что же из всего этого следует? Конечно, ученые, подобные Бугге[837], возгласят: «Разумеется, Саксон Грамматик сфабриковал свою повесть об Отаре и Сирит из сказания об аргивянской Гере, вместо Зевса ввёл Отара-Тора, а вместо Геры — Сюр-Фрейю. Иначе и быть не может!» Однако, думаю, начинать нужно с другого конца. Ведь все древненордические и новые славянские формы сказания о Сирит уверенно свидетельствуют, что хрупкой возлюбленной была Солнечная Дева, которую освобождает юный Тор (= Зевс), испытывая её ложным бракосочетанием. Потому-то миф продолжал жить и в Греции как легенда о Медее: она также поджигает фату новоявленной невесты, предавая её на смерть в огне.

---

[836] Деревянное изваяние упрощенных очертаний. — *Примеч. ред.*

[837] Софус Бугге (1833—1907) — норвежский филолог, собиратель фольклора, исследователь скандинавских рун, который тем не менее был склонен выводить почти всю северную мифологию и эпос из классических и христианских источников. — *Примеч. ред.*

Гера в этом сюжете всего лишь замещает Солнечную Деву. Многие этимологи производят её имя, Syr, от svar, Солнце. Причем именно Афина была прежней Солнечной Богиней греков, с которой Зевс произвёл вышеописанное действо; это следует из того факта, что лес Алалкомен, поставляющий материал для изваяния, был священным местом «защищающейся» Афины (Алалкоменеиды[838]). В Италии Юпитер также оказался между двух женщин, как и Отар, и Зигфрид (Кримхильд и Брюнхильд); Юпитера изображали между Юноной и Минервой. И в Италии был праздник, отмеченный, как и на Кифероне, укрыванием аргивянской Юноны от своего суженого. Овидий представляет свадебное шествие Юноны Фалерийской, во время которого появлялись девушки в праздничных украшениях, неся на голове какие-то сокрытые от посторонних глаз вещи (сожжённую позже Дедалу?); впереди процессии следовали бык и дети, приносящие жертвы. Здесь вновь внезапно возникает распространённый на Севере сюжет: невеста-богиня была низведена до пастушки коз. И тут заметна ненависть Юноны к козам, якобы выдавшим её тайное пребывание. По этому поводу Овидий говорит («*Amores*», III. 13)[839]:

> …Нет лишь козы ни одной, — козы богине претят:
> В чаще однажды коза увидала некстати Юнону,
> Знак подала, и пришлось бегство богине прервать….

Для сего пассажа миф о Сирит был бы, верно, наилучшим объяснением. А тогда, пожалуй, не казалось бы столь дерзким и сопоставление италийского изображения женщины перед двумя дедалами (рис. 33) с германским весенним мифом и ритуалом сожжения чучела в женском обличье на пасхальном огне. Между этим рисунком и изображением лабиринта — *троянского за́мка* ещё остаются следующие одна за другой сцены объятий, которым ни Хельбиг, ни Бенндорф не уделяли особого внимания. Подобные εὐναί[840] довольно часто встречаются среди изображений на халкидских вазах, и им не придали значения. Однако, поскольку все прочие изображения данного регистра на кувшине из Тральятеллы (лабиринт, всадник, танцовщик с копьём, сцена с Еленой и изображение дедалов) в той или иной мере связаны с европейскими троянскими сказаниями, мы не станем исключать из контекста и эти два изображения. Есть серьезные основания усматривать тут мотивы посягательства на Солнечную Богиню и её брачного союза с освободителем, а вовсе не отголосок тех «безнравственных» германских обычаев праздновать весну, по поводу которых сетовали ранние церковные авторы. Впро-

---

[838] Этот эпитет Афины традиционно истолковывается как «Защитница». — *Примеч. ред.*

[839] «Любовные элегии» Овидия цитируются в переводе С.В. Шервинского. — *Примеч. ред.*

[840] Это древнегреческое слово в данном случае означает *объятия на брачном ложе*. — *Примеч. ред.*

чем, в древности такие ритуалы исполнялись в виде пантомимы с использованием масок животных, и, по-видимому, бог огня в образе оленя преследовал Солнечную Богиню, преображённую в олениху[841]; в Греции бык и корова являлись в сходной религиозно-мифологической связи. Легенды об Ио, Европе и Пасифае (возможно, даже об Актеоне), как кажется, берут начало из сего древнего маскарада, свойственного столь многим первобытным народам. В жизнеописании Нерона (гл. 12) Светоний повествует, что этот император ввёл древний танец с оружием (пиррихий), сопровождавшийся сценой с Пасифаей и полётом Икара; исполнитель его роли разбивался насмерть, падая с высоты цирка. Апулей в десятой книге «Метаморфоз» описывает сходное представление, начинавшееся танцем юношей с оружием, продолжавшееся сценой суда Париса и завершающееся историей Пасифаи. Всё это явные отголоски древних празднеств весны, во время которых посредством аллегорических игр и кажущихся странными ритуалов прославлялась природа; благодаря этим отголоскам мы смогли обнаружить следы северного культа Фрейи. У римлян последние воспоминания об этом натуральном культе выродились в цирковую игру, которой развлекалась деградировавшая молодёжь, уже не понимавшая её изначального смысла и содержания.

III. Нордическое происхождение сказания о Трое

Дабы вполне убедиться, что родину всех этих преданий о заточённой и освобождённой Солнечной Деве действительно можно назвать нордической, следует обратиться к народным сказкам и церковным легендам. В отношении первых было достаточно сказано в книге «Троянские за́мки...». Что же касается церковных легенд, то мне хотелось бы внести здесь кое-какие дополнения. Некоторые святые женщины, по преданию, были заточены их отцами в высокую башню, причем именно из-за их красоты. Применительно к святой Барбаре и святой Ирине это было тем слабее мотивировано сюжетно, что они были тайными христианками, а отнюдь не влюбчивыми натурами. Так что высокая башня может быть названа атрибутом их мученического жизнеописания. Утверждение об их нежелании выйти замуж, как и об их красоте, могло происходить из древнего народного сказания. Однако при этом не указывается, что они отвергали домогательства собственных отцов. Святая дева, в германских землях именуемая Кюммернис (более архаичная форма — *Kümmernuss*, *Печаль*), продолжающая жить в прекрасной легенде

---

[841] A. Kuhn. *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch* // Zeitschrift für deutsche Philologie. — Bd. I. — Halle, 1869. — S. 109—110.

о скрипаче из Гмюнда[842], в порыве печали, дабы избежать понуждения к замужеству, молится, чтобы у неё выросла борода, губя её красоту. Это «Дикая Эльза», получившая в Трое, т.е. в Нижнем Мире, грубую кожу; это Сирит, чьи волосы спутались и взъерошились во время зимнего пленения.

Полную канонизацию сказания о Сирит знаменуют предания о святой Маргарите Антиохийской. Поскольку в её жизнеописании обычно присутствует дракон, то легенду о Маргарите зачастую неоправданно соединяют с легендой о Георгии, как будто она и есть освобождённая Георгием Солнечная Дева, которая в поздних вариантах ведёт побеждённого дракона в город на подвязке от чулка. Однако древние тексты и церковные росписи по-иному повествуют о её борьбе с драконом. Она, подобно Сирит, была отдана во власть главы сельской администрации и, как и первая, вынуждена была пасти коз и свиней своего притеснителя. Как и Сирит, она была уведена от своего стада римским наместником Олибрием, пожелавшим жениться на ней. Она уклонялась от брака, и ее отец, языческий жрец Эдисий, заточил её в темницу. Здесь она пребывает в меньшем унынии, нежели во время мужских домогательств, и вступает в схватку с самим дьяволом. Он появляется в облике чудовищного дракона, захватывает верхней губой ее голову, а своим ядовитым жалом — её башмаки, и проглатывает её целиком... «Однако прежде чем он успел переварить её, — повествует "Золотая Легенда" Иакова Ворагинского, — она осенила себя знаком креста, и, благодаря силе крестного знамения, лопнула драконья утроба, а дева вышла из нее невредимой».

Здесь автор легенды, возможно, призадумался над тем, что он, вообще говоря, излагает сказку о Красной Шапочке, т.е. историю Солнечной Девы, которую проглотил Небесный Волк во время солнечного затмения и которую вырезал из его брюха охотник Индра. И автор поспешно добавляет: «Всё, что рассказывают о проглатывании драконом, не совсем пристойно и апокрифично». Однако легенда вполне принадлежит кругу древних верований. В кафедральном соборе бельгийского города Турней (Турне) восемь лет назад (1885) была открыта фреска начала XIII в., представляющая вышеизложенную историю: как святая пасёт стадо, затем проглатывается пастью дракона; изображено и то, как она с молитвой восстаёт в полном здравии из разверзшегося брюха чудовища. Выступ стены рядом с этим изображением являет величественный образ увенчанной короной женщины, держащей в левой руке диск с начертанным на нем крестом, вероятно, означающим диск Солнца. Нет никакой необходимости тревожить греческую мифологию из-за сохранившихся в лоне христианской Церкви солярных сказаний, как то недавно сделал Альбрехт Вирт, пожелав связать легенду о святой Ирине, запертой своим отцом в башне, с мифом о Данае[843]. Ибо то же самое сказание продолжает жить в многочисленных вариантах в германских и кельтских странах и зачастую почти не отличается от сказания о Зигфриде.

---

[842] Статуя святой Кюммернис одарила бедного скрипача своим золотым башмачком (южнонемецкая легенда). — *Примеч. ред.*

[843] A. Wirth. *Danaë in christlichen Legenden.* — Wien, 1892.

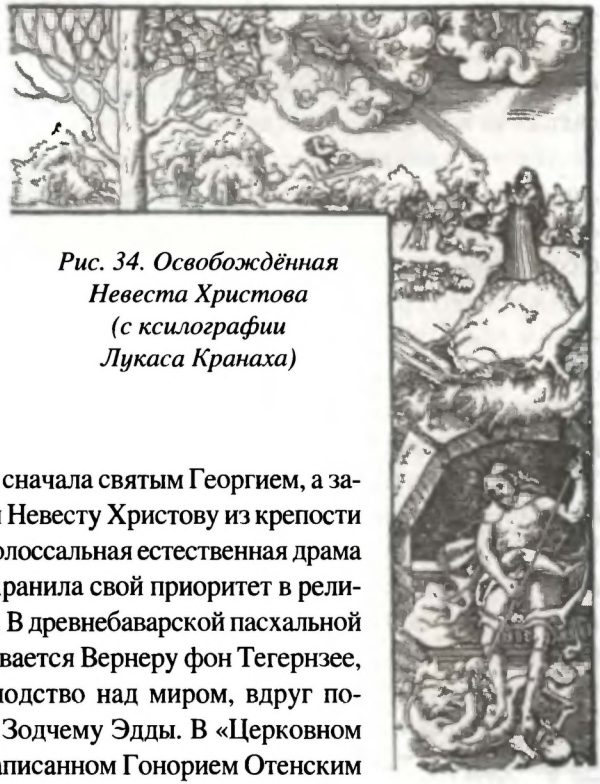


Рис. 34. Освобождённая Невеста Христова (с ксилографии Лукаса Кранаха)

Весьма поучительна история того, с какой энергией Церковь взялась за естественные праздники и обычаи, которые были так близки языческим народам. На те из них, которые не удалось искоренить, были наброшены христианские одежды. Прежде всего это касается обычаев, связанных с весной. И если Церковь не побоялась превратить эддический миф о Небесном Зодчем в пасхальную игру, заменив бога Тора, освобождающего Фрейю от зимнего демона, сначала святым Георгием, а затем даже Христом, освобождающим Невесту Христову из крепости Антихриста, то понятно, почему и колоссальная естественная драма освобождения Солнечной Девы сохранила свой приоритет в религиозных верованиях наших предков. В древнебаварской пасхальной игре, составление которой приписывается Вернеру фон Тегернзее, чудовище, присвоившее себе господство над миром, вдруг поражается ударом молнии, подобно Зодчему Эдды. В «Церковном зерцале» («Speculum Ecclesiae»), написанном Гонорием Отенским в 1115 г., германская Солнечная Богиня превратилась в Невесту Христову, попавшую в руки Антихриста, появляющегося в почти не изменённом нордическом облике Зимнего Зодчего. Она заточена в возведённой им Вавилонской башне, пока не является Христос. Он ниспровергает в день Пасхи Антихриста и все силы Ада, разрушает зимний за́мок, освобождает Невесту из мрачной башни и сочетается с ней в *брачном чертоге вечного Солнца* (in thalamo aeterni Solis).

Несколько странно, что эта «Солнцева женитьба» и сейчас празднуется во всех южнославянских странах в день святого Георгия (23 апреля) как один из главных христианских праздников, в сопровождении танцев и песнопений, содержащих основные мотивы мифа о Сирит. Однако ещё более невероятным представляется то, что этот сюжет пережил даже Реформацию; Лукас Кранах воспроизводит его на многочисленных алтарных изображениях и гравюрах (рис. 34). В данной аллегории освобождения незаметно ни малейшей попытки скрыть происхождение от естественного, природного мифа. Аллегорический образ появляется в виде высокого дерева, разделённого на две части, которые можно назвать зимней, с отмершими ветвями, и летней, зеленеющей. Зимняя сторона означает грехопадение и отправленного дьяволом в Ад Адама, тогда как летняя — акт пасхального искупления. Христос нисходит в преисподнюю, сокрушает врата Ада и убивает Антихриста, становясь смысловым центром изображения. В данной гравюре на кровле завоёванного за́мка

преисподней, имеющей вид вулканической горы, вознеслась к свету девушка, в молитве ожидающая того, что сейчас произойдет. Рядом с возносящимся на небо Освободителем ангел посредством креста (который здесь чрезмерно укорочен и похож на молот Тора) направляет на деву солнечный луч, — возможно, указание на легенду о солнечной женитьбе. Если учесть, что Антихрист здесь обозначен как изгоняемый на Пасху зимний демон, а упомянутая мной в книге «Троянские за́мки...» пасхальная «Торжественная песнь избранной души» (Triumph der erwählten Seele 1712 г.) об освобождении из заточения говорит такими словами: ·

Ты искуплена, о дорогая душа!
Адский тиран задушен,
Его разбойный за́мок и банда тех, кто присягнул ему,
Истреблены, и смерть осмеяна...
Триумф! Триумф! Виктория!
И Аллилуия навеки! —

то можно поручиться, что эта аллегория произошла не из библейских представлений, а единственно из нордического сказания Троянского цикла. Танцы с оружием, мистерии масок и игры были, насколько возможно, христианизированы, преобразившись в карнавальные забавы, церковные представления и т.д.; во многих местах «убиение дракона» разыгрывается перед храмами святого Георгия.

Повсюду в рамках христианского богослужения имели место распространившиеся ещё в древности вплоть до Рима и даже до Египта церемонии изгнания, побиения камнями, обезглавливания или сожжения зимнего демона, а поскольку эти обряды становятся вполне понятными лишь применительно к соотношению времён года на Севере, нам следует принять, что подобные церемонии в Египте, где зима является как раз благоприятнейшим временем года, могут объясняться лишь посредством нордического переселения в Египет. Другие следы этого переселения также имеются. Геродот (книга II, гл. 121) повествует, что в Мемфисе, городе египетского Бога-Кузнеца (Птаха), сказание о Елене Троянской разыгрывалось в театрализованном либо мистериальном представлении, а перед храмом Бога-Кузнеца находились циклопические изображения персонифицированных Лета и Зимы; к первому проявляли симпатию, а к последнему — нерасположение. Это та же самая церемония, которая вплоть до нашего столетия проводилась в Хаймбурге близ Вены и в Алатри в Кампанье, перед изображениями Зимы и Лета, а ранее также в Хильдесхайме и Хальберштадте. Разница лишь в том, что в Центральной Европе мы имеем все основания не любить зиму, отпуская её с явным подтверждением нашего нерасположения, в то время как в Египте зачастую имеют место радостная встреча зимы и не менее радостное прощание с летом. Отсюда с высокой степенью вероятности можно заключить, что египтяне получили с Севера свой вариант троянского сказания, связанный с местными проводами Зимнего Кузнеца. Тем более правдоподобно выглядит высказанное мною ещё в «Туисколанде»

Рис. 35. Рисунки на камне с вершины Троицкого холма (по Джорджу Тэйту)

на естественно-научной основе убеждение, что большинство арийских богов имеет нордическое происхождение, поскольку их мифы указывают на ярко выраженную смену времён года, в которой существенно изменяются проявления солярного божества. Только что вышедшая в Лондоне книга Джона О'Нейла «Ночь Богов»[844] принимает во внимание это воззрение на космическую мифологию, описывая формы полярных божеств либо божеств земной оси. Итак, все больше предзнаменований того, что филологи потерпят поражение в области мифологии, хотя они здесь и так вряд ли достигли значительных высот.

Троянские за́мки же оказываются исключительно специфическим проявлением культа Божества Мировой Оси, поскольку они своей формой и направлением изгибов настолько наглядно представляют уход нордического Солнца в зимнее пленение и возвращение из плена, насколько это можно ожидать от народа, обладающего начальными познаниями в астрономии. Их колыбелью может быть только Север, ибо для изобретения подобной схемы требуется ярко выраженная разница положения Солнца во временах года. Весьма ценным стимулом к моему открытию стало письмо г-на профессора Бенндорфа из Вены. Исходя из предположения, что при всем своеобразии конфигурации лабиринтов следует принять, что они, как и большинство шедевров культурного

---

[844] John O'Neill. *The Night of the Gods: an inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism.* — Vol. I. — London, 1893.

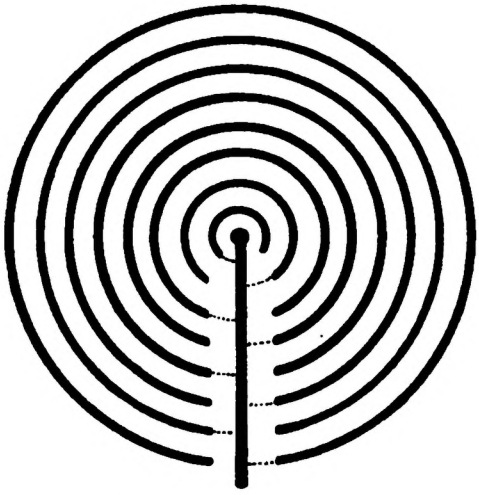


Рис. 36. Основанная на фигурах танца форма троянского зáмка

развития, перекочевали на Север из Греции через Италию, он пишет: «В их глубоко осмысленной, созданной с особым искусством форме, которая во всех вариациях пространственного и временнóго ее применения остается в равной степени необычной, они производят впечатление неповторимого, я бы сказал, индивидуального изобретения, которое заключает в себе жизненную силу для некоего великого культурно-исторического странствия». Чем решительнее я соглашался с точкой зрения профессора Бенндорфа, отвергая мысли о раздельном изобретении лабиринта на Севере и Юге, тем более необходимым я считал отыскать истоки возникновения фигуры лабиринта на Севере. Его миграцию с Юга на Север я не мог признать, поскольку греки и римляне позже уже не называли лабиринт Троей, а также потому, что лабиринты свидетельствовали о тесной зимней темнице Солнца, а вовсе не изображали путь Солнца в широтах Греции.

Так сколько же времени должно было пройти, чтобы схема лабиринта возникла из небытия и прошла путь от первоначального эскиза до «глубоко осмысленного» знака, который, начиная с эпохи бронзового века, сотни раз изображался на скалах, дольменах, менгирах, кромлехах и могильных памятниках Англии? Весьма наглядную картину являет камень с наскальными рисунками на округлой вершине Троицкого холма в Нортумберленде (рис. 35). Исследуя такие, очень характерные изображения с радиусом, пересекающим концентрические окружности, я отмечал, что они никогда не встречались за пределами Англии[845], где они обозначаются как Троя. Я рискнул истолковывать их как схемы лабиринтов, в которых исполнялся весенний танец с мечом в честь освобождения Солнечной Девы. Танцоры по концентрическим кругам достигали центральной точки, а возвращаясь в танце назад, соблюдали особое правило: при каждом подходе к прямой стене изменяли направление движения, двигаясь в танце по следующему витку лабиринта к выходу, пока все витки не были «протанцованы». Фигура этого танца отображена на рис. 36; на такой схеме не было необходимости соединять линии кольцевых стен с линией стены радиальной, поскольку правила танца несложно было держать в памяти. Возможно, на протяжении столетий танец согласно этим простым правилам уподоблялся ходу осеннего и весеннего Солнца, причём каждое возвращение к точке восхождения подразумевалось как невидимое и ночное. А потом кто-то из опытных

---

[845] Это не совсем так. Они встречаются не только на Британских островах, но и в Галисии (на северо-западе Испании), в доримскую эпоху населенной кельтами. — *Примеч. ред.*

руководителей танца заметил, что лёгкая модификация порядка танца может сделать движение всего хоровода исполненным глубокой таинственности. Если слева и справа попеременно соединить по два витка, потребуется лишь замкнуть четыре пары оставшихся витков, или «стен крепости» (рис. 37), чтобы получить типичный символ Трои, каковой встречается на Крите, в Этрурии и в Северной Европе. Поскольку северные лабиринты сооружались преимущественно из валунов, их переустройство было делом довольно простым. Следует лишь представить валуны вместо соединительных пунктирных линий нашего рисунка... Вспомните делосское сказание: Аполлон, еще будучи ребёнком, придумал извилистые линии и возвёл стены, окружающие его делосский алтарь, в пределах которых исполнялся *танец лабиринта*.

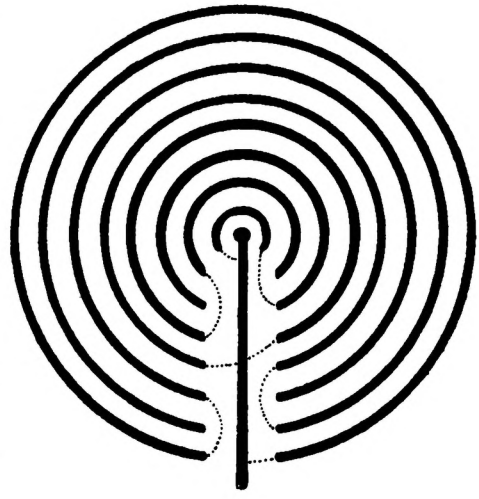


Рис. 37. Графическая схема изобретения формы лабиринта

Однако же следует заметить, что речь о лёгком изобретении схемы лабиринта могла идти лишь тогда, когда уже существовала вспомогательная фигура, которую тысячекратно обнаруживали в наскальных рисунках на английской земле: без сей основы такое изобретение было бы вещью довольно невероятной. Итак, мы приходим к выводу, что это изобретение, видимо, было довольно своеобразным; оно стало основанием для особенно частых находок лабиринтообразных орнаментов — спиралей, свастик, меандров и т.д. — прежде всего только в одной из нордических стран, а именно в Англии. Впрочем, уже древние говорили о высокоразвитом солнечном культе на Британских островах. Гекатей[846] повествовал, будто Аполлон каждые девятнадцать лет возвращался на свой родной остров, что напротив Галлии, к своим «круглым» храмам. Эти «круглые» храмы преимущественно состоят из девятнадцати камней. Невдалеке от города Пензанса в Корнуолле расположены четыре подобных круга, изначально состоявшие каждый из 19 камней высотой по 3—6 футов, диаметр кругов — 65—80 футов. Внутренний круг Стоунхенджа, опять же, включал в себя 19 камней. Действительно, тут остаётся думать лишь о том девятнадцатом годе Метонова цикла[847], когда, как повествует Гекатей,

---

[846] Гекатей Милетский (ок. 550—490 или 480 до н.э.) — греческий географ и историк, в чьих трудах есть важные свидетельства о Севере (предположительно, и о Британских островах). — *Примеч. ред.*

[847] Девятнадцатилетний цикл, открытый древнегреческим астрономом Метоном в 433 г. до н.э., позволяет согласовать календарные исчисления, основанные на продолжительности солнечного года и лунного месяца. — *Примеч. ред.*

Аполлон возвращается на своё первоначальное место. Так пусть Гекатею достанутся лавры открытия нордического происхождения Троянского цикла сказаний. Ныне это открытие блестяще подтверждено находкой кувшина из Тральятеллы, на что я и не смел уповать; изображения на кувшине стали наидостовернейшим доказательством нордического происхождения ариев. Ведь лингвистические и антропологические аргументы применительно к праистории всегда оставляют остаток сомнения. Многие люди не признают суммирующей силы частных, недостаточных по отдельности суждений, тогда как этот кувшин с исключительной точностью подтверждает выводы, сделанные на основании сотни доводов, выдвинутых мной в этих разработках. Подобно находке Розеттского камня, позволившего расшифровать египетские иероглифы, счастливый случай сохранил нам документальное свидетельство, — случай, который, вероятно, уже не представится во второй раз. И я очень рад, что кувшин из Тральятеллы, до недавнего времени мне совершенно неизвестный, уже был найден и описан задолго до того, как я пришёл к заключениям, подтверждающимся теперь целой серией древних изображений. В противном случае скептики, вероятно, задались бы вопросом: а не был ли сей кувшин, собственно говоря, кем-то сфабрикован для оправдания моих «фантазий»?

СОДЕРЖАНИЕ

Апологет арийского славянства 5
Апология против невежества немецких ученых (в качестве предисловия) 14

Глава 1. Троянские замки Скандинавии 39
Глава 2. Вавилоны России 51
Глава 3. Волшебные горы Бранденбурга 63
Глава 4. Троянские замки и наскальные рисунки в Англии 73
Глава 5. Лабиринты в рукописях и книгах 96
Глава 6. Вёлундовы дома в Исландии 102
Глава 7. Змеиные ходы, садовые и замковые лабиринты 108
Глава 8. Церковные лабиринты 125
Глава 9. Легенда о Невесте Христовой, заблудившейся в лабиринте мира сего 137
Глава 10. Сказание о Вавилонском царстве 141
Глава 11. Эддическая сага о Строителе 147
Глава 12. Русский герой-драконоборец и освободитель Девы 155
Глава 13. Зигфрид и Брюнхильд (Спящая Красавица) 176
Глава 14. Идунн и Тьяцци 190
Глава 15. Отар и Сирит 201
Глава 16. Отвержение и испытание невесты Солнца (Гризельды) 222
Глава 17. «Король, который хочет дочь взять в жены» 226
Глава 18. Пасхальные игры 245
Глава 19. Святой Георгий 255
Глава 20. Троян 272
Глава 21. Мидас, Фрейр, Диомед 284
Глава 22. Танцы с оружием у германских племён 293
Глава 23. Троянские игры и танец салиев 306
Глава 24. Готланд, Крит и Делос 321
Глава 25. Сказания о разрушении Трои и о троянском происхождении 336

Приложение. *Нордическое происхождение сказания о Трое, согласно знакам кувшина из Тральятеллы, которому три с половиной тысячи лет*

I. Взгляд на сказание о Трое 359
II. Кувшин из Тральятеллы 377
III. Нордическое происхождение сказания о Трое 391

Научно-популярное издание

Нордический мир

Краузе Эрнст

СЛАВЯНСКИЕ КЛЮЧИ К НОРДИЧЕСКОМУ МИФУ

Выпускающий редактор *М.К. Залесская*
Научный редактор *Е.С. Лазарев*
Корректор *О.Н. Богачева*
Верстка *Н.В. Гришина*
Художественное оформление *Д.В. Грушин*

ООО «Издательство «Вече»

Юридический адрес:
129110, г. Москва, ул. Гиляровского, дом 47, строение 5.

Почтовый адрес:
129337, г. Москва, а/я 63.

Адрес фактического местонахождения:
127566, г. Москва, Алтуфьевское шоссе, дом 48, корпус 1.

E-mail: veche@veche.ru
http://www.veche.ru

Подписано в печать 19.09.2012. Формат $70\times100^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Tempora LGC Uni».
Печ. л. 25. Тираж 2000 экз. Заказ № 5744.

Отпечатано в ОАО «Тульская типография».
300600, г. Тула, пр. Ленина, 109.

ISBN 978-5-9533-2397-0

Книга, которую вы держите в руках, посвящена одному из самых древних и действительно таинственных священных знаков Европейского Севера (а может быть, и всего мира) — символу лабиринта. Книга настолько необычна, что ее трудно сравнивать с другими работами о лабиринтах: она не вписывается в привычные шаблоны. Ее автор, Эрнст Краузе, человек высочайшей культуры и эрудиции, формально не был культурологом или лингвистом, а потому и его блестящее исследование в области древней мифологии, изданное в XIX веке, оказалось основательно забыто, — во всем мире. Немецкий ариософ-славянофил (непостижимое сочетание!), он был убежден, что былинные и сказочные славянские сюжеты — старше, чем «Илиада» Гомера! Краузе считал, что именно славяне в наиболее чистом виде сохранили забытый нордический миф лабиринта — миф о прекрасной Солнечной Деве, неотделимый от самой природы Севера, чистой и суровой. Читатель, к которому возвращается эта уникальная книга, совершенно по-новому откроет для себя те чистые и светлые предания народов Северной Европы, что стали незримой, сокровенной основой духовной культуры нынешних дней.