

S T U D I A P H I L O L O G I C A



— ЯКОБ ГРИММ —

ГЕРМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

— Том I —

Перевод
Д. С. Колчигина

2-е издание, дополненное



Издательский Дом ЯСК
Москва 2019

УДК 82/820
ББК 82.3(3)
Г 84

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

Гримм Якоб

Г 84 Германская мифология. Т. I / Пер., коммент. Д. С. Колчигина. Под ред. Ф. Б. Успенского. — 2-е изд., доп. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 928 с. — (Studia philologica).

ISBN 978-5-907117-30-3 (т. I)

ISBN 978-5-6040760-6-4

«Германская мифология» — фундаментальное исследование, посвященное историческому мировоззрению континентальных германцев и принадлежащее перу Якоба Гримма (1785—1863), одного из крупнейших языковедов XIX века, старшего из братьев Гримм. Книга оказала всестороннее влияние на целое поколение ученых и стала источником вдохновения филологов и этнографов по всему миру (в том числе и русских ученых). Вместе с «Германской мифологией» в фольклористике утвердился новая методологическая школа, работающая с мифом как с живой частью языка, ядром непреходящей народной традиции. Во многих отношениях работа Гримма остается непревзойденным эталоном: в частности, это наиболее полный источниковедческий труд по данной теме.

В настоящем издании представлен первый перевод «Германской мифологии» на русский язык; перевод выполнен по наиболее полному, четвертому, изданию книги (завершено в 1878 году) без купюр и сокращений. В переводе разрешаются основные сложности, с которыми сталкивается современный читатель оригинала «Германской мифологии»; полностью переведены все содержащиеся в книге цитаты на разных языках, древних и новых, текст снабжен списком литературы и комментариями. Многоязычный цитируемый материал составляет не менее трети всей книги и не переводился ни у автора, ни в современных переизданиях. Что касается литературы, Гримм ссылается на сотни источников, среди которых много редких и малоизвестных; ссылки, однако, по традиции XIX века приводятся автором в сокращениях и в данном издании расшифрованы впервые. Таким образом, на русском языке выходит первое в истории академическое издание «Германской мифологии», включающее в себя весь необходимый справочный аппарат.

УДК 82/820
ББК 82.3(3)

ISBN 978-5-907117-30-3



9 785907 117303 >

- © Д. С. Колчигин (перевод на русский язык, комментарии, научный аппарат), 2018
- © С. А. Ромашко (предисловие), 2018
- © Издательский Дом ЯСК, 2018

Содержание

С. А. Ромашко. Как мифология стала германской	7
Д. С. Колчигин. «Германская мифология» во времени и языке. Предисловие переводчика	24
Предисловие автора ко второму изданию	81
<i>Примечания к предисловию</i>	<i>121</i>
Глава I. Введение	128
<i>Примечания к главе I</i>	<i>140</i>
Глава II. Бог	149
<i>Примечания к главе II</i>	<i>166</i>
Глава III. Почитание богов	180
<i>Примечания к главе III</i>	<i>219</i>
Глава IV. Святилища	237
<i>Примечания к главе IV</i>	<i>263</i>
Глава V. Жрецы	270
<i>Примечания к главе V</i>	<i>282</i>
Глава VI. Боги	288
<i>Примечания к главе VI</i>	<i>322</i>
Глава VII. Вотан	330
<i>Примечания к главе VII</i>	<i>367</i>
Глава VIII. Донар	388
<i>Примечания к главе VIII</i>	<i>414</i>
Глава IX. Цию	426
<i>Примечания к главе IX</i>	<i>442</i>
Глава X. Фро	447
<i>Примечания к главе X</i>	<i>458</i>
Глава XI. Пальтар	462
<i>Примечания к главе XI</i>	<i>475</i>
Глава XII. Другие боги	479
<i>Примечания к главе XII</i>	<i>495</i>

Глава XIII. Богини	499
<i>Примечания к главе XIII</i>	571
Глава XIV. Свойства богов	585
<i>Примечания к главе XIV</i>	607
Глава XV. Герои	617
<i>Примечания к главе XV</i>	671
Глава XVI. Вещие жены	681
<i>Примечания к главе XVI</i>	724
Глава XVII. Вихты и эльфы	737
<i>Примечания к главе XVII</i>	817
Глава XVIII. Великаны	848
<i>Примечания к главе XVIII</i>	887
Глава XIX. Сотворение	899
<i>Примечания к главе XIX</i>	922



Как мифология стала германской

Середина пути

«Германская мифология» Якоба Гримма для большинства современных российских читателей — знакомый незнакомец. С детства им известны некие «братья Гримм», имена которых они даже толком не знают, а ведь именно один из них и написал эту книгу. Важнее то, что книга эта, как и ряд других сочинений Якоба Гримма, как и работы, которые братья создавали вместе, сыграла существенную роль в культурной истории Европы, и отзвуки этих исторических движений слышны и в наши дни.

Но давайте всё по порядку.

Оценить сделанное Якобом Гриммом можно лишь с учетом того исторического контекста, в котором он жил и действовал. Жизнь его пришлось на время серьезных общественных, политических и культурных сдвигов в жизни Германии и значительной части Европы в целом, начало которых отмечено Великой французской революцией и последовавшими за ней масштабными войнами, а конец — объединением Германии и созданием недолговечного второго рейха династии Гогенцоллернов. И дело не столько в том, что Якоб Гримм, жизнь которого полностью укладывается в рамки этого почти векового промежутка, оказался причастным рядом значимых событий, таких, как Венский конгресс 1814—1815 годов, либерально-демократические движения 30—40-х годов и неудавшаяся революция 1848—1849 годов. Гораздо важнее то, что в его деятельности отразились глубинные общественные трансформации, выражением которых стали те или иные исторические события, или, вернее, его деятельность, в сущности, и была частью этих трансформаций. Для многих это может показаться неочевидным, но это именно так.

Родился Якоб Гримм (Jacob Ludwig Carl Grimm) в 1785 году в Ханану недалеко от Франкфурта-на-Майне в семье чиновника. Гессенские земли были его родным краем, взросление Якоба, как и родившегося годом позже брата Вильгельма, связано с городом Касселем, находящемся в самом центре Германии. В этом городе братья провели значительную часть жизни, именно там находится сегодня их дом-музей.

В 1802 году Якоб приступает к занятиям в университете Марбурга. Это было еще во многом старое, традиционное учебное заведение, а реформа образования, которая привела к возникновению университета новой формации, только назревала. Ни германской филологии, ни филологического факультета

еще не существовало, так что Якоб с учетом жизненных обстоятельств (семейная традиция, да и в практическом смысле понятный по тем временам выбор, открывавший путь к административной карьере) поступает на юридический факультет, как и присоединившийся к нему на следующий год Вильгельм. Однако братьям повезло: их академическим наставником стал Фридрих Карл фон Савиньи (Friedrich Carl von Savigny, 1779—1861), правовед и политический деятель, человек незаурядный и во многом опережавший свое время. Его работы по истории права уже тогда предвосхищали характерное для гуманитарной науки XIX века понимание существования общества как исторического процесса. Именно этот подход подхватили у своего преподавателя братья, как и вообще дух нарождавшейся новой, недогматической гуманитарной науки. Хотя вскоре Якоб сообщил Савиньи, что не будет более заниматься правом, однако история его определенно волновала, правда, как он пояснял, прежде всего история языка и литературы. Из-за небольшой разницы в возрасте Савиньи в какой-то мере был и старшим товарищем братьев. И благодаря ему они познакомилась с полными разнообразных замыслов романтиками Ахимом фон Арнимом (Carl Joachim Friedrich Ludwig von Arnim, 1781—1831) и Клеменсом Brentано (Clemens Wenzeslaus Brentano, 1778—1842).

Арним и Brentано были в это время поглощены работой над сборником немецких народных песен «Волшебный рог мальчика» (Des Knaben Wunderhorn, 1806—1808), и братья Grimm принимают участие в подготовке издания. Метод Арнима и Brentано с самого начала вызывал возражения (да и между самими составителями возникали споры), а с точки зрения сложившейся позднее фольклористики признать его научным не представлялось возможным. Скорее это была своего рода поэтическая реконструкция, в которой составители не отделяли полученный ими материал (источники его далеко не всегда были надежными) от своего интуитивного представления о народном наследии. Да и задача перед изданием стояла не столько научная, сколько культурная и даже идеологическая.

Якоб Grimm к тому времени был уже знаком и с журналом братьев Шлегелей «Атены», и со сборником лирики миннезингеров, изданным Людвигом Тиком¹. Но живое общение с романтической средой, несомненно, добавляло энергии его движению в избранном направлении. Затеяв издание сказок, Якоб расширял поле, по которому уже двигались его новые друзья. Значительную роль в подготовке сборника сыграл Вильгельм как человек более проникнутый литературой и искусством. Неслучайно в дальнейшем Якоб передал всю заботу о сказках младшему брату, пополнявшему собрание и готовившему последующие издания. Два тома «Детских и домашних сказок»², хотя и принесли братьям

¹ Minnelieder aus dem schwäbischen Zeitalter neu bearbeitet und herausgegeben von Ludewig Tieck. Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1803.

² Kinder- und Haus-Märchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1812—1815.

широкую известность, однако претендующей на научность публикацией также не были. Во многом они еще следовали сборнику Арнима и Брентано, находясь на историческом распутье фольклористики и литературного творчества на фольклорной основе.

Однако уже в это время Якоб и Вильгельм пробуют свои силы на поле гуманитарного знания, прежде всего германистики. Свои исследовательские и издательские опыты они публикуют и в эфемерной периодике романтиков, и отдельными книгами, и даже, следуя примеру других, затеяли сами издавать журнал «Древнегерманские леса»³. Среди первых публикаций следует отметить изданный братьями в 1812 году фрагмент древневерхнегерманского эпоса, получившего наименование «Песнь о Хильдебранде». В 1816—1818 годах Якоб и Вильгельм издают двухтомник «Германские легенды»⁴, представляющий собой некоторый шаг вперед в отношении работы с устным преданием: в сборнике более четко обозначены жанровые границы, как и отношение к источникам.

Все эти первые опыты братьев Гримм приходятся на крайне беспокойные годы войн и политических катаклизмов. Обоим приходилось искать для себя в этой непростой ситуации возможность заработка, и здесь полезными оказывались и общая эрудиция, и юридические познания. Но вот завершились и войны, и дипломатическое оформление их результатов. В 1816 году братья вновь в Касселе, оба на должности библиотекаря. К тому времени это было обычное пристанище для ученого, если его занятия не входили в круг признанных университетских дисциплин. Жалованье было скромным, но и обязанности необременительными, а пребывание в библиотеке предоставляло возможности для исследовательской работы. Почти полтора десятилетия, проведенных тогда в Касселе, Якоб считал самыми спокойными и самыми плодотворными в своей жизни. Именно в это время создаются или начинаются фундаментальные работы, значимые не только в рамках биографии Якоба Гримма, но и немецкой науки в целом.

В 1819 году Якоб Гримм приступает к изданию «Германской грамматики». Последняя, четвертая, часть грамматики выходит в 1837 году⁵, но основы ее создаются именно в кассельские годы. Значение этого труда, ставшего и первой сравнительно-исторической грамматикой германских языков, и первым образцом исторической грамматики вообще, трудно переоценить. Неслучайно этот период в жизни Якоба Гримма часто называют также «грамматическим». Однако несмотря на интенсивность сугубо лингвистических занятий, ученый не от-

³ *Altdeutsche Wälder* herausgegeben durch die Brüder Grimm. I—III. Cassel — Frankfurt, 1813—1816.

⁴ *Deutsche Sagen*. Herausgegeben von den Brüdern Grimm. I—II. Berlin: In der Nicolaischen Buchhandlung, 1816—1818.

⁵ *Grimm J. Deutsche Grammatik*. I—IV. Göttingen: In der Dieterichschen Buchhandlung, 1819—1837.

казывается от привычного для него широкого взгляда на историю культуры в целом. В 1828 году выходит том «Древности германского права»⁶. Здесь Якоб Grimm объединяет свои юридические познания со взглядом историка культуры и филолога, демонстрируя и особенности работы с древними текстами (включая их языковое и речевое своеобразие: образность языка этих памятников, аллитерацию, формульный характер и символику), и возможность извлечения из этих источников самых разных сведений о жизни общества в прошлом. О поэтическом элементе в языке древнего права Grimm писал в одном из своих ранних исследований, теперь же он в развернутом виде продемонстрировал многомерный характер языкового высказывания, позволяющий рассматривать один и тот же текст в разных аспектах.

В 1830 году братья Grimm получают приглашение Гёттингенского университета, при этом библиотечарские обязанности за ними сохраняются наряду с профессорскими. В гёттингенские годы из печати выходит первое издание «Германской мифологии»⁷. Однако подготовкой к этому событию, по сути, была вся предшествующая деятельность: размышления о мифологии содержались уже в первых публикациях Якоба Grimma, корпус материала пополнялся, а методология совершенствовалась на протяжении многих лет. Время подвести итог пришло тогда, когда данные германских памятников уже были обработаны, если обозначить это в соответствии с современной семиотической классификацией, со структурно-формальной стороны, и ученый явно ощущал потребность дополнить этот строгий формальный анализ анализом семантическим и прагматическим, реконструируя не только грамматику, но и представления, а также и жизненный уклад предков. Таким образом, «Мифология» представляла собой своего рода предварительные итоги трудов Якоба Grimma. Рубежный характер эта публикация имела и для становления германистики как самостоятельной научной и учебной дисциплины: в сочетании с грамматикой она задавала определенные базовые параметры и стандарты работы в этой области.

Трудно сказать, как сложилась бы дальнейшая судьба Якоба Grimma, если бы не события за пределами науки, которые не могли оставить его безучастным. Братья не принимали активного участия в общественной жизни, однако и пренебрегать гражданскими обязанностями не считали возможным. Следует учитывать, что публичной политики в это время еще не существовало, а потому на творческой интеллигенции в некотором роде лежала, наряду с основной профессиональной, также и обязанность представлять общественное мнение. И об этой обязанности Grimma не забывали. И поэтому не было удивительным, что в конце 1837 года, как охарактеризовал случившееся сам Якоб Grimm, в его

⁶ *Grimm J. Deutsche Rechtsaltertümer. Göttingen: In der Dieterichschen Buchhandlung, 1828.*

⁷ *Grimm J. Deutsche Mythologie. Göttingen: In der Dieterichschen Buchhandlung, 1835.*

«тихий дом ударила молния». Семь университетских профессоров, включая братьев, заявили открытый протест против указа ганноверского короля Карла Августа, отменившего действие принятой в 1833 году конституции. Они были уволены, а Якоба еще и выслали за пределы королевства. Либеральная общественность была на стороне «гёттингенской семерки», как их тут же окрестили, по рукам ходили листовки с портретами ученых.

Гримм возвращается в Кассель и продолжает свои занятия уже как частное лицо («приватный ученый», как это тогда называлось). Немного погодя возвращается в Кассель и Вильгельм. Братьям в очередной раз предстоит определиться со своим жизненным путем. Как раз в это время и появляется идея создания словаря, который должен представить всё богатство немецкого языка. Академическая пауза в деятельности братьев Гримм продолжалась недолго. В 1840 году их принимают в Берлинскую академию, и они получают приглашение переехать в Берлин, где и проводят последний период своей жизни. Правда, нарастающая общественно-политическая активность всё же прерывала их размеренные занятия. В 1846 году во Франкфурте проходит первый съезд германистов, объединивший ученых разных специальностей (не только филологов, но также историков и правоведов), на котором Якоб Гримм выступает с речью «О достоинстве неточных наук». В разгар революции 1848 года Якоб Гримм был депутатом Франкфуртского национального собрания. Но основным занятием братьев стал «Немецкий словарь», первый том которого вышел в 1854 году⁸. В 1859 году ушел из жизни Вильгельм, а издание словаря было завершено лишь почти через сто лет после смерти Якоба Гримма, последовавшей в 1863 году.

Мифология: место и время

Любое высказывание сообщает нечто не только о предмете, которого оно касается, но и о персоне, которая это высказывание производит. Вернее было бы сказать: и о всем комплексе обстоятельств порождения этого высказывания, поскольку ни одна персона не существует в вакууме, а окружена целым комплексом контекстов, как речевых, так и ситуативных. Это общее положение вполне применимо и к истории науки, в данном случае — к пониманию истоков определенного научного текста, определенного коммуникативного события в области науки.

Появление «Германской мифологии» Якоба Гримма не было спонтанным событием ни с точки зрения творческой биографии автора, ни с точки зрения общего ситуативного контекста ее появления. Что касается личности автора, то

⁸ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1854.

Якоб Гримм активно развивался как исследователь на протяжении практически всей своей жизни и не был догматиком. В то же время, сравнивая его публикации разных лет, нетрудно заметить некоторые силовые линии, по которым это развитие в значительной степени проходило. Что же касается ситуации, в которой Гримм действовал, то для нее предмет его занятий и связанная с ним проблематика были весьма характерны.

На рубеже XVIII—XIX столетий в Германии вспыхивает интерес к мифологии. Почти неожиданно оказывается, что погружение в мифы, верования, обряды имеет смысл и обещает открытия. Некоторые исследователи даже говорят о своего рода мифологической эпидемии в это время. Важно в любом случае, что до того подобная позиция совсем не представлялась очевидной. Перспектива рассмотрения человеческой истории вдруг словно опрокинулась и перевернулась. Именно тогда молодой Фридрих Шлегель (Karl Wilhelm Friedrich Schlegel, 1772—1829) объявил историка обернувшимся назад пророком. Но ведь в этом случае логическим продолжением будет: повернувшийся вперед историк оказывается пророком. Так романтики легким движением рассыпали конструкцию просветительского проекта, обнажив наступавший кризис первого шага к модернизации.

Слово «модернизация» появляется здесь совершенно не случайно. Одна из отличительных черт Нового времени в европейской истории — изменение понимания времени. Историческое движение становится не только линейным, а последовательность времен приобретает и ценностный характер. В европейские языки входит прилагательное *modern(e)*, которое служит своего рода семантическим якорем, определяющим неоднородность временной шкалы. Характерно, что вопрос о превосходстве нового над старым довольно рано перекинулся с науки и техники на область литературы и искусства, что проявилось, в частности, во французских дебатах о «древних» и «новых» (*Querelle des anciens et modernes*) в конце XVII века. Центром нового понимания истории оказывается понятие прогресса, столь важное для идеологии Просвещения.

Если прогресс становится доминантой рассмотрения истории культуры, причем понимается он просветителями чаще всего достаточно бесхитростно, как линейный поступательный процесс, то мифологии в такой исторической концепции, как и древнейшим культурным явлениям вообще, уготовано не слишком почетное место. Если оставить в стороне классическую мифологию как собрание забавных историй и персонажей, пригодных для сочинения поэзии, опер или создания живописных полотен, то развитие культуры и общества до их «современного» (модернизированного), «просвещенного» состояния делает мифологию, в сущности, ненужной. И если к мифологии всё же обращаются, то это сопровождается своего рода оправданием: ценность мифологии объясняется ее поэтическим характером (И. Г. Гердер), либо в ней усматриваются зачатки философии, «философемы» (как это делал юный Ф. В. Й. Шеллинг).

Однако и в том, и в другом случаях она оказывается под знаком «еще не», которого предварительного, несовершенного («детского») состояния развития творческих способностей.

Ситуация решительно меняется с появлением романтиков. Они были воспитанниками Просвещения, но воспитанниками-бунтарями. И бунтарями не просто отрицающими своих предшественников, а предлагающими новый подход с учетом пройденного. Одним из симптомов изменения стала рецензия Фридриха Шлегеля на книгу Ж. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (отклик на вышедшее посмертно в 1795 году сочинение был опубликован всего несколько месяцев спустя). Не отказываясь от идеи поступательного развития человечества, Шлегель в то же время подчеркивает, что прогресс, если и существует, то не как линейное поступательное движение, а как сложный процесс, в ходе которого возможны остановки и возвратные движения. Размышляя о Французской революции как противоречивом историческом явлении, Шлегель дает ей характеристику: «трагическая арабеска эпохи» (КА XVIII, 57), усматривая в такой причудливой конфигурации визуальное представление сложной драматургии истории.

Еще не отказываясь от понятия прогресса, Фридрих Шлегель определяет в 1798 году романтическую поэзию как «прогрессивную универсальную поэзию», хотя понятно, что «прогрессивность» уже понимается им в данном случае отлично от типичного просветительства. А в 1800 году в составе «Разговора о поэзии», опубликованного в последнем томе журнала «Атеней», появляется вдохновенный панегирик «Речь о мифологии» (*Rede über die Mythologie*), в котором он предвещает появление «новой мифологии» из «самых глубин духа». В утопическом видении отстаивается самоценность мифологии как особой формы проявления творческих сил человека, равно как и самоценность любой эпохи, любой культуры, любого языка. Кризис современности Фридрих Шлегель видит в распаде первоначальной цельности человеческого существа, его духовных сил, в драматическом отрыве человека от породившей его природы. Это утраченное единство он и видит в мифологии — и в древней, и в предвещаемой им новой. Признавая возможности рационального, аналитического познания, он тем не менее утверждает, что и физике явно не хватает мифологии, то есть цельной, очеловеченной картины мира.

Совсем еще молодой Якоб Гримм углубляется в мифологическую проблематику, когда романтики наметили уже достаточно широкий спектр возможных подходов к ее рассмотрению. Сначала он публикует в *Zeitung für Einsiedler* фон Арнима «Мысли: как соотносятся сказания с поэзией и историей» (*Gedanken: wie sich die Sagen zur Poesie und Geschichte verhalten*, 1808), затем в *Deutsches Museum* Фридриха Шлегеля более пространные «Мысли о мифе, эпосе и истории» (*Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte*, 1813). Как и другие романтики, Якоб Гримм видит в мифе и родственных (производных) формах проявление глубинного творческого начала, в доисторических далях — источник «свежего и

животворящего духа»⁹. Истинность мифа не подлежит эмпирической проверке, а эпос как одна из его производных представляет собой сплав мифологической (высшей, божественной) и человеческой истин. Вместе с другими романтиками он не желает признавать упрощенное понимание прогресса, соотношения прошлого и настоящего. Показательно в этом отношении сделанное им в «Древностях германского права» замечание по поводу характерной для подобного упрощенного представления позиции И. К. Аделунга: «Кто может без возмущения читать, в каком виде представляет Аделунг древнейших немцев? Из всех отдельных пороков, упоминаемых историками, он создает общую картину, как если бы кто-нибудь пожелал из уголовной хроники современных газет сделать заключение о нашей испорченности в целом» (*Deutsche Rechtsaltertümer*, XV). Поэтому, по его мнению, ни взгляды людей прошлого, ни их образ жизни нельзя мерить нормами более позднего времени. Отказываясь от идеализации прошлого, Якоб Гримм при этом отвергает и попытки это прошлое принижать.

Дебаты о прогрессе и отношении «современного» человека к «древнему» в тот момент были не просто эмоциональны. Это было делом не только узкой ученой корпорации — эмоции выплескивались и в общественную жизнь, захватывая довольно широкий круг, как тогда говорили, образованной публики. Свидетельством тому может служить достаточно известное литературное произведение, которое, однако, чаще всего с развитием гуманитарной науки не соотносят, а напрасно. Речь о сатирической сказке-гротеске Эрнста Теодора Амадея Гофмана «Крошка Цахес, по прозванию Циннобер» (опубликована в 1819 году). Действие происходит в некотором «маленьком княжестве» (сразу угадывается немецкая реальность того времени), новый правитель которого решает «ввести просвещение», для чего предполагается «вырубить леса, сделать реку судоходной, развести картофель, улучшить сельские школы, насадить акации и тополя, научить юношество распевать на два голоса утренние и вечерние молитвы, проложить шоссейные дороги и привить оспу», а самое главное — изгнать из страны всех фей, потому что «они упражняются в опасном ремесле — чудесах — и не страшатся под именем поэзии разносить вредный яд, который делает людей неспособными к службе на благо просвещения» (пер. А. Морозова). Это не просто забавная фантастическая история, но и вполне злободневная карикатура на тот плоский вариант просветительства, который получил еще название «пруссского просвещения». Подобно другим романтикам, Гофман отстаивал более широкий взгляд на человеческую натуру, но делал это в своей литературной манере. Благодаря его мастерству отблеск дискуссии надолго пережил свое время, а актуальные на тот момент причины появления сказки оказались за пределами горизонта большей части позднейших читателей.

⁹ *Deutsche Sagen*. Herausgegeben von den Brüdern Grimm. Berlin: in der Nicolaischen Verlagsbuchhandlung. 1816. V.

История: дисциплина и метод

Событие, получившее наименование раннего немецкого романтизма, было очень коротким, но невероятно интенсивным явлением в истории культуры, своего рода культурной вспышкой с долгими последствиями. Всего несколько лет группа молодых людей, не обращая внимания на нормы и предписания, то ли всерьез, то ли играя, опираясь не столько на большую эрудицию (хотя невеждами они не были), сколько на интуицию, породили такое множество плодотворных идей, что исследователи до сих пор не могут прийти к согласию в трактовке происшедшего. Случай не единичный, и, как показывает история, находиться в состоянии интуитивного озарения обычно удается недолго. Романтикам предстояло как-то определиться в жизни общества, выбрать какой-либо определенный вид деятельности в условиях нарастающей профессионализации интеллектуальной деятельности.

В свое время В. М. Жирмунский, рассуждая о месте романтизма в истории культуры, верно заметил, что в определенный момент тем из романтиков, которые не хотели полностью уйти в литературу и искусство (как это было, например, с Ахимом фон Арнимом, который в юности занимался экспериментальным изучением электричества, однако затем совершенно погрузился в литературу, оставив науку другим), а желали реализовать познавательный момент романтического импульса (недаром же Фридрих Шлегель в «Речи о мифологии» обещал, что «все науки и все искусства охватит великая революция»), предстоял серьезный выбор. Перед ними было два пути: уйти в мистику либо заняться историческими исследованиями (в филологии, искусствоведении, общей истории). Решение этой дилеммы прекрасно иллюстрируют два брата: Фридрих и Август Вильгельм Шлегели. Фридрих после короткой интерлюдии санскритских штудий, проложившей дорогу целому ряду направлений в гуманитарных исследованиях в Германии, да и Европе в целом, уходит в религиозную мистику. Старший брат, Август Вильгельм (August Wilhelm von Schlegel, 1767—1845), с юных лет более привязанный к филологии, исследует историю языков и литератур и, подхватив начатое младшим, создает в Боннском университете сильную индологическую школу. Важно, что при этом ни тот, ни другой не считал, что отказался от своих романтических основ, — и оба были правы.

Что касается Якоба Гримма, то он начинает свою деятельность уже в тот момент, когда поднимается вторая волна романтического движения и поэтому с дилеммой выбора пути ему пришлось столкнуться сразу. Первые публикации Гримма приходятся на годы, когда немецкая общественность с интересом обращается к мифологии. Среди наиболее активных авторов того времени следует особо отметить филолога и литератора Иоганна Арнольда Канне (Johann Arnold Kanne, 1773—1824), одну из «малых» фигур немецкого романтизма, не слишком известного в более позднее время (а в России и почти неизвестного), но тогда

привлекшего к себе внимание и ставшего на время даже своего рода представителем поворота науки к мифологии. В 1808 году выходит из печати его двухтомный труд «Первые свидетельства истории, или Всеобщая мифология»¹⁰. Книга привлекла к себе немалое внимание, хотя и у специалистов, и не только у них как раз ее «всеобщий» охват вызывал либо сомнение, либо настороженность. Даже написавший к ней предисловие популярный тогда писатель Жан Пауль¹¹ при всей симпатии к автору сразу же оговаривается, что не берется судить об объективной значимости книги, ограничиваясь значимостью субъективной. Современный читатель несомненно оценит предусмотрительность писателя: всего несколько десятилетий спустя написанное Канне полностью исчезнет из научного обихода, а имя его если и будет упоминаться, то разве что как отрицательный пример.

И всё же не стоит просто отбрасывать сделанное Канне, если мы хотим разобраться в истории науки. Эта история представляет собой многофакторный процесс, так что даже если какая-то книга просто привлекла внимание к проблеме, то вычеркивать ее из истории было бы несправедливо. Разумеется, этимологии Канне сегодня в большинстве своем вызовут у кого улыбку, а у кого и ужас. Автор свободно перемешивает греческие слова с древнееврейскими, добавляя, так сказать, по вкусу германские, славянские, древнеперсидские и санскритские (без серьезного знания этих языков), а то и древнеегипетские, что особенно занятно, если учесть, что языком этим в тот момент в Европе не владел никто (что совершенно не мешало Канне рассуждать и об иероглифах, хотя сведения он брал из вторичных и ненадежных источников). Правда, Канне еще ранее заметил (первооткрывателем он не был, но всё же его позиция заслуживает признания) некоторые звуковые закономерности в отношениях германских языков к явно родственным — греческому и латинскому. Речь о согласных, которые в германских языках достаточно регулярно отличались от греческих и латинских. Однако Канне сам перечеркнул свое достижение, тут же допустив, что внутри отдельных групп согласных (зубные, нёбные, губные) допустима взаимозаменяемость. Кроме того, он, как и многие представители донаучной этимологии, допускал разнонаправленность и обратимость изменений, а также возможность добавления / опускания отдельных звуков¹².

¹⁰ *Kanne J. A. Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie. Zwei Bände. Mit einer Vorrede von Jean Paul. Baireuth: bei Johann Andreas Lübecks Erben, 1808.*

¹¹ Жан Поль, Jean Paul — литературный псевдоним Иоганна Пауля Фридриха Рихтера, 1763—1825.

¹² Парадоксальным результатом этих известных допущений было то, что даже в случаях, когда Канне нащупывал верные этимологии, конечный результат был всё же отрицательным. Так, он обнаруживает родство санскритского *ved-* (откуда название «Веды») с обозначением знания / видения в греческом, латинском, германском и славянском, однако сам всё разрушает, заявляя, что начальное *v-* в данном случае лишь прибавление, а исходный корень имеет форму *adah/ad/od/ath/eth/ed* и означает «огонь», а соотносится он

Начиная свои мифологические исследования, Якоб Гримм явно не избегал вдохновляющего влияния Канне. В уже упомянутой статье «Мысли о мифе, эпосе и истории» он не только ссылается на Канне, но и предпринимает попытку толкования имен и слов в подобном же духе, погружаясь в такой же бесконечный водоворот сопоставлений на основании то созвучий, то смысловой близости: «Уже от поверхностного взгляда не ускользает сходство собственных имен Tell, Bell, Bellent, Bellerophon» (Gedanken über Mythos, S. 59), при этом Телль далее успешно соотносится с Телемахом, а Bell- с греч. βέλος и т. д. Но не стоит торопиться заносить все эти этюды в разряд заблуждений. Дело обстоит сложнее и интереснее.

В позиции Канне были моменты, которые в исторической перспективе стоит отнести к позитивным. Во-первых, это признание самоценности мифа как определенного ментального состояния человека, как ступени историко-культурного процесса, этапа, который не может быть просто отброшен со временем как заблуждение, заменяемое более «верным» и «современным» взглядом на мир. Во-вторых, это стремление реконструировать внутреннюю логику мифа: да, современному человеку в мифологии многое может показаться нелепостью, но ведь ход мысли древних был иной, и если понять этот ход мысли, то взгляд на мир, предлагаемый мифологией, по-своему достаточно последователен и адекватен. В-третьих, это признание тесной связи мифа и языка, так как «в языке вообще заключена идея первобытного мира», а потому «исследования языка и исследования мифологии никогда не разойдутся» (Kanne, Erste Urkunden, S. 71).

При этом реализация в целом позитивных принципов была отягощена рядом негативных обстоятельств. Признание самоценности и внутренней логичности мифа сопровождалось тем, что исследователь в стремлении реконструировать доисторическое состояние утопал в логике мифа: он уподоблялся мифотворцу, утрачивая внешнюю, историческую точку отсчета, позволяющую, помимо прочего, избегать ценностного подхода, ухода в утопию и мистику. Далее, мифология Канне оказывалась слишком «всеобщей»: в ней смешивались типологические и генетические моменты, сходство выдавалось за доказательство родства и материальной связи. Отрыв мифа от истории приводил к тому, что реконструкция лишалась многослойности: на каждом шагу исследователь тут же проваливался в бездонное «доисторическое» состояние, так что выделить в ходе реконструкции некоторую последовательность хронологических пластов не представлялось возможным, что опять-таки блокировало строгое выявление генетических связей. Наконец, связь мифа и языка оказывалась, в сущности, тождеством, а это лишало язык как семиотическую

с древнееврейским שֵׁן «огонь». Таким образом, фрагмент достоверного знания оказывается включенным в водоворот произвольных сопоставлений, не позволяющих выстраивать систематические отношения между звуковым строем языков и реконструировать подлинное развитие семантики (Kanne, Erste Urkunden... S. 407—408).

структуру собственных закономерностей (Канне понимал необходимость учета этих закономерностей и, как ему казалось, даже учитывал их, но общая методика его рассуждений в результате разрушала собственно языковую структурированность).

Следуя за Канне, Гримм неизбежно попадал в те же ловушки. Помощь пришла неожиданным образом из того же романтического лагеря, в очередной раз демонстрируя, насколько широк был творческий потенциал немецкого романтизма. В 1815 году Август Вильгельм Шлегель публикует рецензию на первый том «Древненемецких лесов» братьев Гримм. Уже тот факт, что опытный и признанный филолог посвящает новому изданию сорок страниц внимательного анализа, говорит о значении, которое он придает деятельности Гриммов.

Шлегель замечает в качестве недостатков в публикациях журнала в основном то, что было слабой стороной у Канне, в частности, смешение типологических и историко-генетических моментов в анализе древних источников, увлечение мифотворчеством, отсутствие четкой хронологической стратификации. Особый пункт критики — этимологические изыскания братьев Гримм. Один из пассажей у Якоба Гримма Шлегель насмешливо именуется «этимологическим дифирамбом», отказывая ему тем самым во всякой научности. Не без колкости Шлегель напоминает ставшую к тому времени общим местом шутку об этимологии как псевдонауке, в которой гласные не значат ничего, а согласные — крайне мало. Он не ограничивается только критикой, но и предлагает работать над исторической грамматикой немецкого языка (и германских языков вообще), в том числе и в сравнении с родственными языками. Справедливости ради Шлегель отмечает (и это вполне подтвердила история науки), что выявленные им недостатки во многом не недостатки отдельных ученых, а состояние немецкой науки в целом, которой предстоит еще немало сделать в области истории языка и словесности.

В отличие от Вильгельма, опубликовавшего довольно раздраженный ответ на критику Шлегеля, Якоб — по крайней мере внешне — не ответил никак. Однако несколько лет спустя, в 1819 году, появляется первый том его «Немецкой грамматики»¹³, который еще через три года выходит вторым изданием (по сути это переработанный, увеличенный на треть вариант)¹⁴. В обоих вариантах том посвящен Савиньи (понятный жест, и всё же примечателен факт посвящения грамматики правоведу и политику), и по своей направленности книга может считаться позитивным ответом братьям Шлегель, которые в начале XIX века в ряде публикаций (прежде всего это книга Фридриха Шлегеля «О языке и мудрости индийцев» 1808 года) указали на важность грамматики в исследованиях по истории

¹³ *Grimm J. Deutsche Grammatik. Erster Theil. Göttingen: in der Dieterichschen Buchhandlung, 1819.*

¹⁴ *Grimm J. Deutsche Grammatik. Erster Theil; Zweite Ausgabe. Göttingen: in der Dieterichschen Buchhandlung, 1822.*

и генеалогии языков (неудивительно, что Август Вильгельм Шлегель весьма позитивно оценил появление «Грамматики» Гримма).

Грамматический труд Гримма стал одним из краеугольных камней германистики как самостоятельной научной дисциплины. Он был заявлен как грамматика историческая, и этот момент был чрезвычайно важен в ситуации науки начала XIX века.

Сегодня эпитет «исторический» в приложении к научным исследованиям обозначает работы, в которых реальность рассматривается как процесс (и упорядочивается в соответствии с некоторой временной шкалой). В XVIII веке (как и ранее) «исторический» означало еще (а в некоторых случаях и скорее) «эмпирический». В согласии с общими методологическими установками исследования «исторические», то есть исходящие из фактических данных, рассматривались как менее значимые и ценные, нежели исследования «философские», исходящие из некоторых общезначимых, рациональных принципов. Отсюда высокая оценка попыток создания разного рода философских грамматик и дискриминация работ исторических, характеристика которых часто сопровождалась ограничительным «всего лишь исторический». Такая установка постепенно размывалась, поскольку чем дальше, тем яснее становилось, что без опоры на фактическую основу развивать гуманитарную науку невозможно. Но и здесь настоящий поворот во многом был связан с романтизмом, который с самого начала призывал отказаться от разного рода априорных, догматических схем и опираться на живую реальность, как раз и представленную в истории. Неслучайно посвящение Савиньи в первом издании грамматики Гримма завершается словами: «История живописи, поэзии и языка учит избегать многих ложных путей, ибо показывает нам, что истина во все времена являлась тем, кто следовал природе, избегая человеческих школьных премудростей. Учиться у таковой природной мудрости из нашей отечественной истории, насколько хватит моих сил, и учиться непрестанно — вот мое наживейшее устремление» (IX).

В своей исторической ориентации романтическая наука открывала XIX век как век истории, в котором изучение общества было задачей дисциплин, опирающихся на отработанную эмпирическую базу, отталкиваясь от которой они формулировали общие закономерности общества. СобираТЕЛЬСКИЙ азарт, с которого начинали романтики и который представлялся первоначально скорее мечтательным увлечением, всё больше обращался в систематическую фактологическую деятельность, необходимую для построения новой науки. Грамматика как нельзя лучше подходила для этого в качестве модельной дисциплины, поскольку сами языковые факты при последовательном рассмотрении подсказывали здесь закономерности. Неслучайно Гримм переделывал первый том своей грамматики: логика фактов заставила его ввести в грамматику фонетический раздел и завершить формулирование соответствующего звукового закона, который иногда называют «законом Гримма», а у нас чаще всего общегерманским передвижением согласных.

Получив такой опыт, Якоб Гримм задумался о своего рода грамматике мифологии, о том, чтобы, как и в изучении языка, перейти от интуитивного вдохновения к более трезвому и систематическому обращению с данными реальности. Нечто похожее он уже проделал с древним правом. Конечно, мифология — не грамматика, и не всегда ее данные можно выстроить в парадигмы. Но здесь важна установка. В помощь была и полученная в грамматической работе методика собственно исторического исследования: последовательный разбор хронологических слоев, реконструкция утраченного целого по позднейшим его реликтам. При всем этом эмоциональный порыв Якоба Гримма не уходит, его манера изложения всё так же своеобразна, как и в молодые годы, но теперь ему удастся соединить свой эмоциональный настрой, свою преданность избранному в юности делу с достаточно строгой дисциплиной — во всех смыслах этого слова.

Мифология, история и идеология

Рубеж XVIII—XIX веков был в немецких землях не только модернизационным переломом, но и временем, когда особенно остро обозначился вопрос формирования немецкой нации. В глубинном плане эти процессы связаны, но на поверхности конкретных событий и судеб нередко вступают в противоречие, образуя временами причудливые конфигурации. После окончательного распада Священной римской империи в 1806 году в центре Европы образовалось множество в основном небольших, а то и карликовых государств, жители которых могли составить одну нацию, но вопрос о том, каким образом она будет создаваться, был неясен. Германия заслужила прозвище «опоздавшей нации» не случайно. Ряд народов Европы прошел эту стадию гораздо раньше, а в XIX веке процессы формирования нации стали во многих отношениях сложнее.

Язык и культура на протяжении длительного времени были основой идентичности немцев как единого народа, даже если в политическом отношении они оказывались разделенными или объединенными достаточно формально. Деятели культуры, образования и науки в этих условиях играли чрезвычайно важную роль. Не менее важна была их роль в процессе объединения Германии в XIX веке. Братья Гримм не были политиками, но и полностью исключать их деятельность из движения к единству Германии было бы несправедливо. Их позиция, как и позиция их единомышленников, была важна в тех условиях. Они отстаивали своеобразие немецкого народа и немецкой культуры, ценность немецкого исторического наследия, но при этом в собственно политическом плане занимали позиции, близкие к либерально-демократическому направлению сторонников объединения. Это может показаться парадоксом, но и Гёттингенский протест, и предложение Якоба Гримма во Франкфуртском национальном собрании 1848 года включить в проект конституции положение, согласно которому немецкий народ — народ свободных людей, а немецкая земля не терпит рабства,

достаточно ясно говорят о том, что его приверженность традициям немецкого народа и немецкой культуры, его погружение в архаику не мешали ему занимать достаточно демократическую позицию. Разумеется, его взгляд в прошлое не был свободен от некоторой идеализации, а общее представление о возможностях немецкого единства — некоторого утопизма. И нет сомнения, что Якоб Гримм не был революционным демократом. Но и считать его участие в событиях 1848—1849 годов случайностью тоже не стоит. Ведь и в предисловии к «Немецкому словарю» в 1854 году Якоб Гримм вспоминает как о событиях 1837 года, так и о несбывшихся надеждах и перипетиях 1848 года и продолжает размышлять о единстве немецкого народа.

Признание ценности народной культуры, народных традиций, народного языка было длительным процессом. «Народное» могло отождествляться с «простонародным» и потому не представляющим ценности. Диалекты, например, могли рассматриваться либо как курьез, либо как «испорченный» язык и потому не считались культурным достоянием. Точно так же народное творчество могли считать просто дурной копией «настоящей», высокой культуры. Еще братья Гримм в своем издании сказок посчитали необходимым специально отметить, что народные сказки предшествуют сказкам литературным, а не наоборот, потому что существовало мнение, будто сказки сочинил Шарль Перро, а то, что рассказывают в народе, — всего лишь их неумелый пересказ. Переломным рубежом здесь стали предромантические («Буря и натиск») и романтические тенденции, но и в их рамках сдвиги происходили не сразу.

Об изменении отношения к мифологии и ее производным, таким, как эпические сказания и предания, уже говорилось. Определенную роль сыграла своего рода реабилитация Средневековья и средневековой культуры, активными участниками которой были Людвиг Тик и Новалис. Йозеф Гёррес (Johann Joseph Görres, 1776—1848), в свою очередь, реабилитирует так называемые народные книги¹⁵. Однако Фридрих Шлегель, например, изначально ориентировался на классическую древность и в 1800 году в «Разговоре о поэзии» совершенно ясно связывал начало европейской (а значит, и немецкой литературы) с Гомером и дальнейшим развитием античной литературы — древних германцев и немецкого Средневековья в его общей картине развития поэзии еще практически не было. Так же и исследователи мифологии начала XIX века, такие как Канне, Крейцер или тот же Гёррес, обращали внимание скорее на античную мифологию или мифологию Востока, а не на реликты германской мифологии.

Хотя становление Якоба Гримма как идеолога национального единства шло во многом в русле романтического движения, в этом неоднородном и изменчивом контексте он более ясно обозначил свою ориентацию на народные и национальные традиции. Уже в своих мыслях об отношении сказания к поэзии и истории (1808) Якоб Гримм замечает, что если греки признавали Гомера от-

¹⁵ Görres J. Die deutschen Volksbücher. Heidelberg: bey Mohr und Zimmer, 1807.

цом своей истории, то немцы слишком долго шли к открытию того факта, что истоки их истории содержатся в «Песни о Нибелунгах». Точно так же Гримм утверждал ценность германской мифологии наряду с ценностью ранее признанных мифологических традиций.

Поскольку формирование национальной идеологии — это формирование национальной истории, истории национального языка и национальной культуры, то участникам такой работы приходится выстраивать соответствующие линии и проводить границы, отмечая, где начинается, скажем, история немецкого языка, поскольку в ее истоках обнаруживается группа германских племен, говорящих на близкородственных языках-наречиях, ни одно из которых не может считаться «собственно» немецким, и определение какой-то линии, от которой начинает отсчитываться «собственно» немецкий язык, вряд ли может осуществляться по каким-либо чисто объективным признакам. Сам Якоб Гримм демонстрировал на протяжении жизни относительность таких границ, используя слово *deutsch* то в смысле «германский» (*Deutsche Grammatik*), то в смысле «немецкий» (*Deutsches Wörterbuch*). Парадоксальная языковая зыбкость границ национального отразилась, например, и в том факте, что на съезде *германистов* (*Germanistentag*) Вильгельм Гримм выступал с докладом о работе над «Немецким словарем».

Еще один парадокс роли Якоба Гримма в истории науки заключается в том, что в своей работе по созданию национальной филологии (сознательной и целенаправленной) он не только создавал именно немецкую национальную филологию, но и моделировал европейскую (а в принципе, и не только европейскую) национальную филологию как таковую. Будучи искренним немецким патриотом, Якоб Гримм с интересом относился к языкам и культурам давних соседей германцев: кельтов, славян, финнов. Схождения и различия культур позволяли полнее понимать историко-культурные процессы, выстраивать исторические, ареальные, типологические отношения. Преследуя формально частные цели, Якоб Гримм, в сущности, выстраивал общую методологию гуманитарной науки, опирающейся на историю культуры. В результате многие национальные филологические традиции создавались по образцу деятельности Гримма и его немецких коллег. Это имеет прямое отношение к России: в частности, один из основателей русской национальной филологии, Федор Иванович Буслаев, называл Якоба Гримма ученым, на работы которого он ориентировался.

Якоб Гримм — яркий случай одного из периодов истории науки, которые иногда называют героическими. Это такие ситуации, когда от ученого требуются самостоятельность и даже смелость в расставании с привычным и поисках нового, в столкновении с неизвестным и построении прежде небывалого. Якоб Гримм вполне обладал такими чертами характера. Судьба не всегда была к нему благосклонна, но он упорно двигался по избранному пути. При этом он вполне критично относился к самому себе: он постоянно возвращался к сделанному и осмыслял его заново, его работы во втором и третьем изданиях, как правило,



оказываются существенно дополненными и переработанными. Это обстоятельство в полной мере относится и к «Германской мифологии», которую он пополнял и дорабатывал от издания к изданию. Он был настоящим исследователем, жизнь которого представляла собой непрерывный поиск истины.

Чтение созданного Якобом Гриммом — задача порой непростая, но чрезвычайно увлекательная. Это речь эмоциональная, речь увлеченного до предела человека, и в то же время человека, тщательно продумывающего буквально каждую букву написанного. Можно только пожалеть, что у нас есть лишь фотография Якоба Гримма, но нет записи его голоса, так что мы не можем услышать, как он говорил. Однако когда читаешь его, то кажется, будто голос Гримма всё же слышится. Перевод (как и всегда) не может полностью передать тот своеобразный язык (включая и орфографию, которая у него тоже была своя), на котором его труды написаны. И всё же возможность прикоснуться к этому памятнику, оставленному великим человеком, — настоящее событие для нашей культуры.

Сергей Ромашко





«Германская мифология» во времени и языке



Предисловие переводчика

Между первым письмом, выведенным рукой четырехлетнего Якоба Гримма («Желаю Вам счастья, дорогой отец...»¹) и последними словами, написанными для «Словаря немецкого языка» («...у славян сохранилось слово *плод*, у литовцев — *vaisus*, у латышей — *auglis*»²), — 74 года жизни, в зрелые годы заполненной научными спорами, путешествиями, политической борьбой, — и, разумеется, непрерывной, ежедневной работой.

Количество написанного Якобом Гриммом таково, что сводный каталог его рукописей занимает около 700 страниц³. Работы его охватывают широчайший круг тем: Гримм обращался и к великому, и к малому, в его трудах с равной степенью обстоятельности рассматривается то тысячелетнее мировоззренческое становление целых народов, то, скажем, слова женского рода, ставшие мужскими именами. Практически все, кто писал о творчестве Гримма, обращали внимание на любовь этого автора к мелочам; он сам многократно подчеркивал, что никакое серьезное исследование невозможно без внимания к тому, «что представляется ничтожным»:

Работа естествоиспытателей доказывает, что малейшее бывает ключом к величайшему; необходимо понять, почему определяющие черты нашей древности стираются, а нечто мелкое и, как представляется на первый взгляд, случайное в скрытом виде остается навсегда [3, S. VII].

Неудивительно, что именно Гримм стал первым ученым, обратившимся к теме германской мифологии: реликтовой, сохранившейся лишь в малейшем и требующей нечеловеческого внимания к деталям. «Религия у них заключается,

¹ Неопубликованное письмо от 19 сентября 1789 года (день рождения Филиппа Вильгельма Гримма; Якоб желает отцу «многих лет жизни», однако после 1789 года тот не прожил и семи лет); письмо хранится в Марбурге, в Гессенском государственном архиве.

² Как пишет Карл Вейганд, «...на этих словах Якоб Гримм, увы, навсегда отложил перо» [1, S. 259]. Герман Герстнер усматривает особый символизм в том, что Гримм умер во время работы над словарной статьей о слове «Frucht»: «...словом “плод” он закончил свою многолетнюю работу над “Словарем” и свою работу вообще» [2, с. 251].

³ При том, что чистовые рукописи, предназначенные для типографии, по тогдашней традиции, уничтожались.

главным образом, в вещах малозначительных» [3, S. XLI], — говорит Плиний Старший о галлах: для Гримма это становится обобщающей цитатой, суммирующей метод.

Обращение Я. Гримма к мифологии, пожалуй, тесно связано с той стороной его деятельности, которая в мире известна шире всего: с собиранием сказок. Работа Гримма со сказками имела, во многом, определяющее значение: во-первых, при записи и обработке текстов Гримм научился ценить историческую ценность диалектов — как известно, он был противником литературной обработки фольклорного материала и предлагал рассматривать источник именно в том виде, как он живет в народе⁴. Во-вторых, в самом материале, как считал Якоб Гримм, просвечивала германская мифическая старина. Он писал:

Книга сказок написана не для детей... Я не работал бы над ней с таким удовольствием, если бы не осознавал ее значения для взрослых: для поэзии, для мифологии, для истории [5, S. 281]⁵.

Работа братьев Гримм фактически легализовала в Европе фольклористику как науку, — до того это считалось делом неблагодарным⁶, — и породила целую волну этнографических исследований во всех соседствующих странах (практически все собрания сказок и легенд, на которые Гримм ссылается во втором издании «Мифологии», — а изданий таких — несколько десятков! — созданы под влиянием работы самих Гриммов: и фольклористской, и мифологической).

В современном мире Якоб Гримм — типичный автор «для всех и ни для кого»⁷. С одной стороны, его имя и вклад в науку общеизвестны, с другой —

⁴ В 1813 году, сразу после выхода первого издания «Детских и домашних сказок», Ахим фон Арним писал Гримму: «...для современного ребенка многие диалектные обороты (из этого сборника) просто не понятны» [4, S. 263]; Гримм отвечал, что это неизбежно и что в этом есть даже определенная прелесть: «...непонятные слова и обороты можно пропускать и оставлять на потом» [4, S. 271].

⁵ Макс Мюллер, не зная об этом письме Гримма, говорил о гриммовском сборнике сказок почти дословно то же самое.

⁶ Скажем, выход «Волшебного рога мальчика», — сборника песен, подготовленного фон Арнимом и Брентано, — был встречен сокрушительной критикой практически со всех сторон.

⁷ Не всякий даже соотнесет Якоба Гримма с братьями Гримм: образы Якоба и Вильгельма (совместно издавших и написавших сравнительно немного) в общественном сознании слились и объединились, что иногда приводит к казусам. Например, Бернард Шоу считал самым занимательным писателем Германии «автора «Сказок Гримма»»; «...Шоу, — говорит Томас Манн, — видимо, неизвестно, что этот «Гримм» состоял из двух лиц, братьев Якоба и Вильгельма, романтически восторженных любителей немецкой старины» [6, с. 447]. До сих пор в научно-исследовательской литературе можно столкнуться с упоминаниями о «Германской мифологии» или «Немецких героических сказаниях» *братьев*

известность эта (по крайней мере, в русскоязычной среде) в целом не подразумевает знакомства с собственно авторскими трудами. Из огромного научного наследия Гримма на русский целиком не переведено решительно ничего — за исключением небольших заметок и фрагментов из крупных сочинений. В этом отношении выбор труда для первого полного русского перевода довольно очевиден. Из всех работ, составляющих ядро наследия Гримма, «Германская мифология», пожалуй, обращена к наиболее широкому кругу читателей: лингвистика становится здесь инструментом культурологии⁸.

Эта книга, как и любое революционное произведение, стала итогом, разрешением многолетней аккумуляции фактов, стала рывком после многих осторожных подступов: ее появлению предшествовало, в первую очередь, то повышенное внимание, какое мифологии стали уделять немецкие романтики. Работы Иоганна Гердера, братьев Шлегелей, Новалиса в научно-методологическом отношении не имели на Гримма практически никакого влияния⁹ — и все же сам импульс, сама идея об обращении взгляда к родным древностям и народному творчеству происходят от романтиков и восходят к ним¹⁰. Гримм, со своей стороны, полностью вывел мифологию из-под гнета философии¹¹:

Гримм (хотя в действительности первый труд принадлежит Якобу, а второй — Вильгельму Гримму).

⁸ Рихард Вагнер, например, говорил, что языкознание вообще заинтересовало его только благодаря той неожиданной (по крайней мере, для XIX века) *антропологической* (у Вагнера: «*physiologisch-philosophische*» [7, S. 20]) стороне, какую открыл в этой науке Якоб Гримм.

⁹ Разве что идею Гердера о вечном народном духе, выражающемся в фольклоре, Гримм подхватил и вывел на новый уровень. Еще одним прямым предшественником Гримма был датский ученый Николай Грундтвиг: его «*Nordens Mytologi*» (1808) — это крайне важный труд своего времени, хорошо известный Гримму и оказавший на него некоторое влияние. Разумеется, можно выявить отдельные точки соприкосновения между сравнительно-историческими идеями Гримма и Йозефа Гёрреса (хотя предметы их исследований различаются, и азиатский, индогерманский уклон Гёрреса не вполне характерен для Гримма: он тоже осторожно сравнивает германские сказания с индуистскими мифами, однако для Гримма это сравнение никогда не становится камнем преткновения), между этимологизмом Гримма и поиском корней для «всеобщей мифологии» у Иоганна Канне (впрочем, о временах до переселения народов Гримм говорит однозначно: в эту «немыслимую историческую глубину, — пишет он, — не может проникнуть ни один исследователь»; Гримм, в отличие от своих предшественников — филолог-германист, не философ и не искатель праречи: от тенденций раннего XIX века Гримм отвернулся и создал вместо них свои).

¹⁰ Работы классических филологов (например, Фридриха Кройцера) в методологическом отношении тоже не вполне связуемы с трудом Гримма: греко-римская мифология как предмет исследования отличается от мифологии «варварской» во всех аспектах — в первую очередь, это работа с радикально разнящимися типами источников.

¹¹ М. С. Куторга говорит о гриммовских «Древностях права», что они «...как сочинение критическое, приводят читателя в изумление; автор отыскал и восстановил множество

исследовательская парадигма у него кардинально меняется, и всё романтическое прогорает, дав только первичный запал¹². Мифология по Гримму — строгая дисциплина, полностью параллельная лингвистике и юриспруденции: поэзия и история, поэзия и язык, поэзия и право — всё это у Гримма рассматривается как почти неделимое целое, как краеугольные камни народного самосознания. Гримм неоднократно подчеркивал, что три основополагающие темы, которые он разрабатывал всю жизнь, — язык, право и мифология — фактически представляют собой три раздела единой науки («Мои труды оказались взаимосвязаны, доказательством одного вдруг поддерживалось и что-то еще, одним обоснованием подтверждалось сразу и нечто другое» [3, S. XLI], — говорит Гримм в предисловии к «Мифологии»).

Первое сочинение Якоба Гримма, посвященное германской мифологии, увидело свет еще в 1815 году (тогда же вышел второй том «Детских и домашних сказок» — в первом издании) и, соответственно, на 20 лет предшествовало

предметов или вовсе неизвестных, или ложно понимаемых, определил их значение и исчислил их с необыкновенной ученостью и точностью...»; тем не менее, книга не совсем удачлива «как труд умозрительный, философский» [8, с. 6]. Дело, однако, в том, что Гримм видел назначение своей работы именно в том, чтобы освободить германскую древность от бесконечного философствования классиков и романтиков; ср. со словами Гримма из главы I: «Неполнота и недостаточная связность восстановленного материала неплохо защищают меня от той ошибки, которая часто портит исследования скандинавской и греческой мифологией: имею в виду привычку разбавлять полуизвестные исторические данные пространными философскими или астрономическими интерпретациями» [3, S. 10]. В том, что касается скандинавской мифологии, Гримм здесь совершенно точно имеет в виду комментарии Финна Магнусена к «Старшей Эдде», наполненные разного рода интердисциплинарными толкованиями.

¹² Ср. со словами Рудольфа Гайма: «Все предшествовавшие возникновению новой школы исследования старинного немецкого языка и старинной немецкой литературы были лишь приговорительной работой и потому не приводили ни к каким прочным результатам. До половины восемнадцатого столетия труды этого рода предпринимались только урывками и не из любви к самому делу, а по каким-нибудь посторонним соображениям. Потом они вошли в связь с изучением немецкой литературы, но были очень незначительны» [9, с. 750]. Весьма характерно, что Гайм в своем фундаментальном исследовании о романтиках вообще не упоминает Гримма: его труды определенно принадлежат другой эпохе. Вообще, отношение Гримма к его предшественникам-романтикам было двояким: с одной стороны, методологически Гримм (сторонник строго научного подхода и ценитель исконной древности) был полным антагонистом романтиков (во всем оставшихся в первую очередь поэтами и считавших, — и то лишь в поздние годы, — немецкое средневековье скорее источником вдохновения, чем самостоятельной ценностью); с другой же стороны, именно работа романтиков (а именно — составленный Людвигом Тиком сборник средневерхнемецкой поэзии, первый в своем роде) повернула Гримма-юриста к филологии. Интересно, что тот же Тик в более ранние годы советовал Вильгельму Ваккенродеру «не портить себе вкус» немецким средневековьем [см. 9, с. 751].

появлению «Германской мифологии»¹³, основного труда на эту тему: речь идет о статье «Дорога и столпы Ирмина» («Eine mythologische Abhandlung von Jacob Grimm» [10]). Статья эта посвящена вестфальскому, нижнесаксонскому культу Ирмина-Иринга и всему, что с ним соотносится, — ирминсулям, «столпам Роланда», земной «дороге Ирмина» как отражению небесного, галактического пути. Каждая из этих тем подхвачена и подробно разработана в «Мифологии» (см. главы III, XV, XXII), но свое историческое значение статья 1815 года несомненно сохраняет: из нее ясно, что уже в ранние годы Grimm не только обращался к мифологии, но и во всех основных чертах выработал свой метод, свой подход к этому предмету, практически во всем не зависимый от господствовавших тогда методик¹⁴.

Один из центральных концептуальных тезисов Grimma, во многом превосходящий антропологию XX века, заключается в том, что ни один народ, обладающий языком, не может пребывать в состоянии «смутного, безрадостного варварства» и совершенно неизбежно обзаводится естественной поэзией (ср. с «натур-эпосом» Шеллинга) и мифологией. Вообще, в работе Grimma обнаруживается немало любопытных параллелей с методами тех мифологических школ, которые сложились существенно позже: Grimm, словно структуралист, выделяет в мифах фундаментальные бинарные оппозиции (что проявляется даже в названиях некоторых глав — ср. с главами XXIII и XXIV: «День и ночь», «Лето и зима»); словно ритуалист, он напрямую связывает содержание мифов с общественной и жреческой культовой практиками (более того: главы, посвященные ритуалу (III—V), предшествуют у Grimma главам о мифе); Grimm усматривает взаимопроникновение мифов и социальных норм (в частности, статус женщины в германском обществе он многократно соотносит с мифологической иерархией женских божеств и «вещих жен»), что можно сопоставить с методом поздних функционалистов; от гриммовской концепции мифологии как поэтизации мировоззренческих констант — один шаг до идеи об архетипах и народном бессознательном.

Достаточно интересен сам подход Grimma к языческому многобожию как некоему, по выражению Г. Честертона, «нагромождению монотеизмов». Можно сказать, что Grimm, выделяя многочисленные языческие пережитки в христианском предании, усматривал частицу монотеизма и в самом язычестве. Древние боги не бессмертны и подвержены старению (этот вопрос Grimm подробно рассматривает в главе XIV «Мифологии»), и потому они, подобно людям, зачинают целые роды молодых богов и полубогов-героев («...происхождение

¹³ Первые упоминания о готовящемся крупном труде, посвященном мифологии, в письмах Grimma относятся к 1832 году.

¹⁴ В 1817 году вышла брошюра Фридриха фон дер Хагена «Irmin, seine Säule, seine Strasse und sein Wagen», в значительной степени повторяющая исследование Grimma на ту же тему.

героев весьма сходно с генезисом самого политеизма», — говорит Гримм в главе XV [3, S. 318]): в каждом поколении старый отец обновляется, вновь рождая самого себя; таким образом, всё многообразие богов можно редуцировать до единой творящей силы, и Гримм даже находит *имя* такой силы: «...вся совокупность благодати и блаженства, вся полнота дарованного свыше выражалась в древнем языке германцев одним словом» [3, S. 114], и это слово — *Wunsch* («*wunisc, wunsc* — всестороннее совершенство: то, что можно назвать идеалом» [3, S. 114]); всех богов и героев Гримм рассматривает только как производные от этой глобальной идеи Совершенства-Желания, центральным воплощением которой в германском пантеоне был верховный бог Вотан.

Такая индукция богов и героев к пантократической созидательной концепции (можно рассматривать ее как прообраз христианского бога или же просто как некий «мировой дух», двигатель человеческой истории) позволяет самому Гримму усматривать в бытовых традициях и древних речевых формулах не случайным образом сохранившиеся реликты «поганой веры», а некие вечноживущие аксиомы народного миропонимания. «Вполне серьезно задают вопрос, — пишет Гримм, — действительно ли существуют языческие боги? И я боюсь на этот вопрос отвечать» [3, S. XLI].

Нельзя не заметить, что отдельные фрагменты книги приобретают почти дидактическое звучание: Гримм указывает на положительные и отрицательные стороны древней веры¹⁵, на сильные и слабые стороны крестителей Германии; он называет непростительным то рвение, с которым первые христиане сметали с лица земли языческие артефакты, и посвящает пассажи похвале лютеранству. В целом нужно подчеркнуть: такого рода оценки Гримм в «Мифологии» позволяет себе делать почти исключительно во вводной части (в Предисловии и первой главе), но нельзя всё же не вспомнить слова Германа Герстнера: «Якоб Гримм требовал, чтобы наука не только учила истине, но и, в случае необходимости, вставала на ее защиту» [2, с. 167].

Важно, что книга Гримма отличается не только высокой научностью, но и определенной поэтичностью (ср. с определением «выдающийся мастер поэтического языка» [2, с. 158]; Вильгельм Шерер говорил, что Гримм пишет о германских древностях, как о своем детстве [12, S. 686]¹⁶). Именно этим, наверное, и объясняется то волшебное воздействие, какое «Мифология» (даже будучи

¹⁵ Стоит сказать, что Гримм не в полной мере был склонен идеализировать германское язычество и рисовать его в исключительно «светлых и жизнеутверждающих тонах» [11, с. 278]; например, в главе III подробно рассматривается вопрос человеческих (в том числе детских) жертвоприношений, бытование которых у древних германцев Гримм считал «безусловно доказанным» [3, S. 36].

¹⁶ Можно вспомнить, что свою краткую автобиографию, написанную для энциклопедии немецкого искусства [13, S. 1—24], Гримм почти полностью посвящает не научным работам и открытиям, а воспоминаниям из детства.

тяжелой для чтения специализированной монографией) оказывала на людей искусства. Достаточно сказать, что именно под влиянием теорий и реконструкций Гримма родилось зрелое творчество Рихарда Вагнера. Читая «Германскую мифологию» тридцатилетний композитор, по его собственным словам, «пережил полное перерождение» [7, S. 272]. Интересно, что и Вагнер сравнивает чтение этой книги с обретением утраченного детства: «...в детях нас особенно восхищает и умиляет захватывающе-радостное первое, новое, молниеносное *узнавание* — точно так же и я устремил восхищенно засиявший взгляд на новый мир, чудесным образом открывавшийся познанию: мир, который до того я, как ребенок во чреве матери, лишь слепо предчувствовал» [7, S. 272]¹⁷.

В том, что касается художественной литературы, Якоб Гримм был противником переводов как таковых, как явления¹⁸. К переводам учебной и научной литературы, однако же, этот ученый и сам прикладывал руку (так, он перевел на немецкий «Сербскую грамматику» Вука Караджича); тем не менее, его собственные труды, почти все из которых еще при жизни автора заслужили международное признание, широко цитировались, обретали подражателей, критиков и продолжателей, переводами оказались, в глобальном смысле, обделены. В том, как работы Гриммов переводились на другие языки, прослеживается некая историческая ирония: их сборник сказок стал одной из самых переводимых книг в истории человечества, — хотя отношение Гримма-старшего к таким переводам известно, — в то время как их основные, нехудожественные работы переводятся крайне вяло и, чаще всего, — отрывочно.

Несмотря на это, от каждого крупного труда Гримма расходятся целые ветви, целые поколения новых ученых, вдохновившихся работой своего предшественника. «Мифология» — не только не исключение, но даже, вероятно, и лучший пример: воодушевившись начинанием Гримма, — а его работа на мифологическом поле была воспринята с почти всеобщим восхищением, — к мифологическим изысканиям обратились И. Вольф, А. Кун, Я. Буркхардт, А. Гольцман, К. Зимрок, В. Маннгардт, М. Мюллер... И это только немецкие ученые. Не меньшее влияние «Германская мифология» имела и за рубежом (даже в Скандинавии: там продолжателем Гримма стал, в частности, Виктор Рюдберг); в 1854 году Н. Г. Чернышевский писал о современных ему русских

¹⁷ Влиянию Гримма на Вагнера посвящена книга А. Прюфера «Richard Wagner und Jakob Grimm» [14].

¹⁸ Ср. со словами Гримма: «Переводчик подобен художнику, которому надлежит скопировать замечательную картину, но при этом пользоваться одним серым цветом: ну, скажем, потому, что заказчик не способен воспринимать никакого другого, — вообразим же себе, какой мучительный труд предстоит живописцу: при каждой линии, при каждом движении кисти он принужден думать, как бы сделать его полегче, понеприметнее. Это подводит ко второму пункту: почему переводят? На такой вопрос есть лишь один ответ — тот же, что на вопрос, почему создают поэзию, почему творят. Ответ: из потребности любить — по той самой причине, по какой бог создал мир» [15, с. 415].

ученых-славистах: «...все основные понятия, от которых исходят наши исследователи, принадлежат Гримму» [16, с. 370].

Несравненная значительность «Германской мифологии» проявилась, в частности, и в том, что после выхода своего исследования Гримм приобрел не только желанных (см. окончание главы I) продолжателей своего дела и не менее желанных критиков, но и откровенных эпигонов¹⁹: до сих пор обнаруживаются целые монографии, почти целиком повторяющие отдельные фрагменты из «Мифологии»²⁰.

Вполне естественно, что столь заметный труд приобрел своих убежденных критиков²¹. Критика эта полностью сложилась уже в XIX веке и ныне процветает в качестве хорошо забытого старого. Работы Б. Кельнер, В. Гартвиха и т. д. представляют собой, в сущности, сплошной плеоназм и многословное повторение критики М. Гаупта, В. Гольтера, В. Мюллера, В. Вакернагеля, К. Гёдеке (в России схожие взгляды излагал М. С. Куторга).

Не вдаваясь в перечисление однообразных тезисов и суммируя все существенные замечания, можно сказать, что недостатки «Германской мифологии» видят в следующем:

1) *Гримм регулярно пользуется средневековыми материалами, которые вряд ли можно считать достоверным источником в том, что касается германской древности.* Это замечание довольно формального характера: полное ознакомление с системой Гримма позволяет понять, что, во-первых, далеко не всё в мифологии он соотносит с древностью (см. ниже), во-вторых, система народных воззрений для него — явление целостное и непреходящее (теория

¹⁹ «[После «Германской мифологии»] невозделанных участков на этом поле не осталось <...> зато был дан импульс к составлению множества введений и хрестоматий, к бесконечному выкладыванию академических кирпичиков, не связанных общей архитектурой» [17, р. 18]. Ср. со словами Яна де Фриза: «Германская мифология» — это прекраснейший и самый значительный труд по данной теме: ученым последующих поколений остается лишь развивать, уточнять и продолжать работу Гримма, которая была и остается творением первого разряда. Нельзя не восхититься широтой взглядов Гримма, полнотой его источников, независимостью его суждений» [18].

²⁰ Лучшего источниковедческого труда в этой области так и не появилось, поэтому даже убежденные противники Гримма обычно опираются на ту же материальную базу, время от времени лишь добавляя, что «на самом деле» эти цитаты не доказывают гриммовских тезисов (ср., например, с. [19, р. 23]).

²¹ Разумеется, под критикой здесь имеется в виду научно обоснованное несогласие. Периодически против идей Гримма выдвигаются крайне субъективные и беспомощные возражения (например: в «мужском шовинизме», в желании «подкрепить мифологией то-гдашнее социально-политическое устройство», в консерватизме и в протестантском либерализме одновременно и т. п.), авторы которых чаще всего прячутся за иллюзорной концепцией «современности»; в качестве экстремального примера можно привести нелепые филиппики Клауса фон Зее (см. его «Göttinger Sieben» [20]), обращенные уже даже не против идей, а против Гримма лично.

непрерывности). Кроме того, средневековыми источниками Гримм пользуется весьма аккуратно и всегда подчеркивает предположительность выводов, сделанных на этой основе. Античная литература тоже дошла до нас только в средневековых списках, что не делает ее менее аутентичной; старейшие скандинавские источники зафиксированы только в XIII веке, и это не повод от них отказаться; кроме того, народная вера и народное творчество и без письменной фиксации вполне способны веками сохраняться в неизменности (вспомним, что еще в XIX веке у некоторых азиатских народов певца могли казнить за произвольное изменение народного эпоса);

1^a) Гримм рассматривает сказки и сказания как пережитки древнейших народных представлений, хотя доказать эту взаимосвязь довольно затруднительно. В целом, этот пункт критики мало отчается от предыдущего: вопрос заключается только в том, насколько корректно производится отбор сведений (об этом сам Гримм подробно говорит в предисловии; «народные сказания — как нежные цветы: срывать и собирать их нужно с аккуратностью»), насколько точно авторские сочинения отделяются при этом от народного творчества (пусть даже по «эстетическим категориям», как говорит Л. Блум [21, S. 231])²². Разумеется, этот материал таит в себе много сложностей и может как приблизить к истине, так и отдалить от нее — но таково свойство этнографического материала вообще, что не является поводом полностью отказываться от исследования;

2) Гримм увлекается не всегда однозначными этимологическими изысканиями и полностью возводит мифологию к лингвистике; этот пункт критики, в частности, довольно смутно высказывает Дж. Толкин в своих комментариях к «Беовульф» [25, p. 267—268]. Этимология — наиболее точный из инструментов, имеющихся в распоряжении исследователя, занятого реконструкцией древней картины мира: тем не менее, разумеется, не все выводы Гримма одинаково тверды (одни его предположения не оправдались²³, другие он сразу выдвигает с осторожностью и оговорками). Стоит добавить, что во многих отношениях даже весьма пристрастные современные исследователи вынуждены признавать,

²² Собранные Гриммами сказки отдельные критики-радикалы пытались объявить псевдофольклором, собственным сочинением братьев, составленным на основе позднейших источников (см. [22]). Как отмечают К. Каменецки [23, p. 162, 320 ff.] и П. Баттлс [24, p. 68], каждый из этих критиков, по странному совпадению, сам неоднократно попался на лжи, подделке фактов и логических уловках в аргументации.

²³ Это касается, в первую очередь, тех редких случаев, когда Гримм ступает на поле индогерманистики: санскритом он никогда специально не занимался и обычно его индоевропейские этимологии не вполне точны. В «недостаточном знании индийского языка» Гримма упрекал еще Франц Бопп [26, S. 120]: это несколько забавно, если учесть, что по части санскрита Гримм обычно полагался именно на работы самого Боппа. С другой стороны, во всем, что касается собственно германской этимологии, есть основания безусловно придерживаться толкований Гримма.

что «...общие тезисы Гримма о мифологии, выведенные из аналогий с языкознанием, по-прежнему неплохо выдерживают любую критику» [27, p. 183];

3) Гримм не обобщает сведений, не делает выводов и скрывается за калейдоскопической россыпью фактов; этот пункт критики особенно часто, с большим упорством высказывает Т. Шиппи, к нему же прибегает и У. Хунгер [28, S. 56]. Тем не менее, как представляется, это очередной «парадокс автора, находящийся в голове читателя»: повествование Гримма и вообще стиль его весьма извилисты, основная мысль обычно сопровождается множеством сопроводительных, одна идея подкрепляется десятью другими, а на одно утверждение приходится иногда, без преувеличения, несколько сотен цитат (умение Гримма сводить воедино гигантские корпуса доказательного материала приводило его современников в восхищение — ничего подобного не найти ни в одном из современных трудов). Разумеется, всё это усложняет восприятие авторской идеи и требует от читателя особых усилий: нежелание предпринять эти усилия нисколько не оправдывает критиков и не умаляет работы Гримма. Замечания здесь происходят скорее от когнитивной (почти оптической) иллюзии: Гримм на самом деле может рассматривать сотни примеров ради одной строчки вывода, он действительно воздерживается от определенности там, где нет прямых документальных свидетельств, — но всё это скорее *возвышает* научную ценность книги, поскольку каждое решительное утверждение автора, — где он берется такое сделать, — глубоко укоренено в кропотливой работе над доказательствами.

Здесь же следует отнести и еще одно мнение, бытующее в ученой среде: заключается оно в том, что у континентальных германцев, по мнению ряда исследователей, вообще не было сформировавшейся мифологии, и Гримм не воссоздает, а конструирует ее, руководствуясь более совершенным скандинавским материалом. Такая точка зрения — наиболее реакционная (в общем виде восходит еще к догриммовским временам); это ошибочное мнение столь убедительно развенчивается самим Гриммом в основном тексте «Мифологии» (см., в первую очередь, главу VI), что повторять его аргументы здесь не представляется необходимым²⁴;

²⁴ Крайне спорное, но от того не менее интересное мнение на этот счет высказывал Т. Н. Грановский в своих лекциях по истории Средневековья: «Обе мифологии [скандинавская и германская] выросли из одного корня, но последняя не определилась вполне, ее захватило среди ее развития переселение народов и христианство. Отсюда неопределенный, туманный характер германских божеств. У германцев религиозное сознание не успело перейти из непосредственности чувства в созерцание, не приняло пластической формы. Сам Иаков Гримм с его огромной ученостью, с его способностью оживотворять предметы, не мог доказать противного. По мере того как христианство усиливалось в Германии, скандинавский Север глубже погружался в язычество. У него полная мифология и теогония... Из всех германцев у одних только саксов несколько развитая мифология, потому что они позже всех приняли христианство, но до нас дошло мало памятников, и, кроме того, при

4) Кроме того, *Гримма часто рассматривают в общем контексте «мифологической школы»*, критикуя Макса Мюллера, Вильгельма Маннгардта, Александра Афанасьева и лишь по совокупности обращая те же аргументы против Гримма как основателя школы; впрочем, каждый из исследователей разрабатывал свою сторону проблемы, выдвигал свои методы и выводы. Вся концепция «мифологической школы» есть не более чем хрестоматийное упрощение, объединение отдельных учений постфактум, по формальным признакам. Лучшее доказательство этому содержится в самой гриммовской «Мифологии» — говоря об учении Мюллера, Гримм с долей иронии замечает, что этот исследователь «всё готов свести к небесам»; действительно, ключевая идея поздней «мифологической школы», а именно возведение мифологий к некоему центральному мифу (обычно — природному), была Гримму абсолютно чужда (ср. с тем, что он говорит о Финне Магнусене в главе XXIV). Для него «поэтические воззрения на природу» суть не более чем одна сторона мифа — одна из многих.

Несложно заметить, что все эти возражения отличаются идейной систематичностью: представители одной школы противостоят Гримму как представителю другой; отдельные ошибочные примеры есть у обеих сторон (при том, что у Гримма количество примеров исчисляется тысячами, а его противники обычно с большой опаской берутся за что-то конкретное), но никакого аргументационного превосходства у современных критиков Гримма нет; речь, повторим, идет о противостоянии школ, учений, идеологий. Например, Беата Кельнер²⁵ строит свою критику на том, что народной памяти в языке не существует, что «народ» (само это слово Кельнер обычно пишет в кавычках) — это понятие романтическое, иллюзорное и т. п. При этом действительно эфемерные общности, — вроде вышеупомянутой «мифологической школы», — фигурируют в такого рода исследованиях вполне полноправно.

враждебном отношении саксов к прочим германским племенам они могли только односторонне выразить свои религиозные идеи, и мнение саксов не есть немецкое» [29, с. 69—70]. Ср. у Гримма: «...история германской мифологии была искусственным образом прервана на очень ранней стадии, и потому наше язычество не породило всего того, что оно могло бы породить. Наши язык и поэзия тоже оказались ощутимо искажены и искорежены, что не помешало им сохраниться и дать новые побеги; языческую веру вырезали под корень, так что ее пережитки могли уцелеть лишь под прикрытием. Германское язычество может представляться грубым и шероховатым, но в этой грубости — простота, а в этой шероховатости — невинность» [3, S. XXXV—XXXVI].

²⁵ Ее диссертация, позже изданная под одиозным названием «Мифы Гримма» (см. раздел «Краткая библиография»), считается своеобразной библией критиков «Германской мифологии». Интересно, что ссылаются обычно не на отдельные аргументы Кельнер (в основном либо сомнительные, либо малозначительные), а на всю книгу в целом, будто сам факт ее существования составляет некий весомый довод.



Нельзя не добавить, что критика гриммовской «Мифологии» часто строится еще и на уязвленном чувстве национального (см. ниже об инкорпорирующем понятии «deutsch» у Гримма): в Дании и в Англии многие восприняли свое причисление к «немецкому» как вызов). Именно этим объясняется большая активность англичан на этом поле²⁶; так, составители сборника «Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous» даже упрекают немецких ученых в недостаточной резкости, в неготовности отвергнуть систему Гримма²⁷. Встречаются даже открытые свидетельства такого рода²⁸: «...ладно, Гримм, нидерландцев и датчан ты уже прибрал, но что с англичанами? Они тоже — deutsch? Им это не понравится, скажу я тебе. У нас большой флот, и нас лучше не злить» [32, р. 202]. Сам Гримм о том же говорил:

...всем народам по природе свойственно замыкаться, сторониться чужеземного. Язык и эпос каждого народа счастливо живут лишь в домашнем кругу; течение языка сохраняет чистоту и прозрачность лишь до тех пор, пока оно упирается в родные берега... Впрочем, река, впитывая чистую родниковую воду своих верховий, впадает в конечном итоге в бескрайний океан: когда народы соседствуют, то судьбы их неизбежно объединяются... [3, S. XIX]

Как показывает практика, те, кто привычно обвиняет Гримма в имперском мышлении (см., например, [33, S. 134]), сами в конечном итоге оказываются способны противопоставить ему только провинциальный, ограничительный национализм.

Особо следует отметить, что даже самые дотошные критики не берутся рассматривать работу Гримма в целом: например, Беата Кельнер анализирует всего две главы из «Мифологии» (VII, о Вотане, и XIII, о богинях), — хотя ее

²⁶ В Британии теории Гримма еще при жизни ученого столкнулись с неприятием, если не сказать с ненавистью; Джон Кембл и Бенджамин Торп как сторонники Гримма подвергались у себя на родине обструкции, личным нападкам, обвинениям в национальном предательстве (см. об этом в комментариях к главе V). Подробнее о восприятии Гримма в англоязычном мире см. статью Р. Тёрли «Nationalism and the Reception of Jacob Grimm's Deutsche Grammatik by English-speaking Audiences» [30].

²⁷ З. Цайпс в своем исследовании о сказках и сказаниях, изданных Гриммами, тоже отмечает эту странную прихотливость современной критики: «...критике не хватает аналитического понимания творчества, волшебства, фантазии, а исследователи решительно не могут взглянуть за пределы — французских, английских — национальных границ» [31, р. XIV].

²⁸ Стоит отметить, что цитируется интервью, а не научный труд. Впрочем, здесь выражена вся соль британской критики, без маски беспристрастности, которую исследователь вынужден натягивать в научной работе. Добавим, что пример этот взят из слов ведущего англоязычного специалиста по Гримму: без комментариев, примечаний, предисловий Т. Шиппи, без ссылок на него не выходит ни одного гриммоведческого исследования на английском языке.

«Мифы Гримма» повсеместно представлены как анализ всей книги в целом; сборник «Mythology of the Monstrous» тоже посвящен, как явствует из названия, только двум главам из «Мифологии» (XVII, о вихтах и эльфах, и XVIII, о великанах).

Но для понимания «Германской мифологии» целостность — важнее всего. Несмотря на то, что исследование разделено на главы таким образом, что многие части его представляются самостоятельным целым, книгу *необходимо* рассматривать как эпистемологическую единицу. Потому, в частности, что таково лабиринтное мышление Гримма: к одной теме, к одному образу автор «Мифологии» может возвращаться многократно, из новых контекстов, с разных точек зрения (например, той же главой о Вотане далеко не исчерпывается всё то, что Гримм имеет сказать об этом божестве: главу VII необходимо рассматривать в едином поле с главами XIV, XV, XXXI; главу о богинях невозможно отделить от разделов о вещих женах, о девах-олицетворениях, о колдовстве).

Существенная часть критических замечаний упирается, впрочем, в само название книги. Оригинальный заголовок, — *Deutsche Mythologie*, — изначально составлен с долей провокации, и потому любое рассмотрение этой книги следует в обязательном порядке снабжать замечанием о терминологии.

Дело в том, что буквальный перевод названия — «Немецкая мифология» — вызывает множество вопросов и не вполне соотносится с предметом исследования (и в историческом, и в географическом планах). Особенно остро вопрос о «немецком» встает для современного читателя, уже отдалившегося от этимологии и не различающего связи между *Deutsch* и *Theodiscus*, «народным» языком в самом широком смысле. Для русского перевода эта проблема еще острее: слово «немецкий» никогда не соотносилось со всей группой германских народов; в русском языке оно обозначало либо всё иностранное в целом, либо, в современном использовании, — только то, что касается жителей Германии в средневековом и новейшем понимании.

Впервые Гримм использует слово «deutsch» для обозначения всего германского в названии своей «*Deutsche Grammatik*». Там же, в первом издании первого тома, Гримм дает развернутое объяснение такому словоупотреблению:

Как можно заметить, слово «немецкий» [deutsch] я использую в обобщенном смысле: в это понятие входят и скандинавские языки. Многие предпочли бы понятие «германский» [germanisch], в которое немецкое и скандинавское входили бы как частные случаи. Впрочем, скандинавские ученые теперь официально отказываются признавать свое племя германским, и мы не станем навязывать им это имя, почетное со времен римлян. Однако предлагаемый скандинавами термин «готский» тоже не годится: готы — это вполне определенный народ, и называть так же другие народы невозможно. Тогда остается только слово «deutsch» — оно достаточно общее и не обозначает какой-то один народ (о происхождении



этого термина здесь я говорить не буду²⁹). Скандинавы не называют себя *немцами* (и даже противопоставляются немцам), но это несущественная деталь: даже англичане, которые, как известно, происходят от англов и саксов, тоже уже не зовут себя ни немцами, ни германцами. Любое общее название подходит не для всех времен и не для всех стран, но для истории такие обобщения необходимы. Когда в тексте подчеркивается специфика того или иного языка, то разница понятна и без специальных пояснений [34, S. XXXVIII].

«Скандинавские ученые» здесь — это, собственно, Расмус Раск (о нем подробнее см. в комментариях к Предисловию). В 1809 году этот ученый подверг критике [35] Иоганна Аделунга, который впервые систематически причислил скандинавские языки к германским; Аделунг, во втором томе своего «Митридата», писал³⁰:

Я использую слово «германский» (как до меня делали и другие) в его самом широком смысле, так что оно охватывает происхождение, обычаи и языки всех тех взаимосвязанных народов, которые с самых ранних времен расселились от Дуная на юге до самого крайнего севера, от Рейна на западе до Вислы и даже дальше [36, S. 168].

Скандинавские языки, по Аделунгу, относятся к нижненемецкой (она же — саксонская, кимврская, восточная, северная) ветви германских языков, а по Раску их следует выделять в самостоятельную ветвь, поскольку они отличаются от нижненемецкого больше, чем он сам — от верхненемецкого (в частности, Раск, в связи со скандинавскими языками, упоминает об уникальной системе склонений, об особенностях клитик и так далее): «...не знаю, по какой причине Аделунг причисляет северные языки к германским — то ли это ложный национализм, то ли просто непростительное незнание скандинавских наречий» [35, S. 452] (Гримма Раск также обвиняет в «избыточном патриотизме»; идеи самого Раска о независимости скандинавской ветви языков имеют очевидно политический подтекст и связаны скорее с национальным самосознанием, чем с лингвистикой; при этом Раск имеет репутацию «рационалиста»³¹, противостоящего «романтикам»).

В 1811 году Раск продолжил эту линию: в своей ключевой работе «Vejledning til det Islandske eller gamle Nordiske Sprog» он повторяет свой тезис о независимости современных скандинавских языков от германской ветви, а для обозначения древнего семейственного единства этих наречий он вводит термин *gotisk*; готы, говорит Раск, — это единственное племя, которое, по достоверным сведениям, расселилось и к северу, и к югу от Балтийского моря; готский язык следует считать единственной связующей нитью между германскими и скандинавскими

²⁹ См. об этом главу XXIX («Germanen und Deutsche») из гриммовской «Geschichte der deutschen Sprache».

³⁰ Книга вышла посмертно, под редакцией Иоганна Фатера.

³¹ См. [37, S. 67].

языками, и, соответственно, всю семью уместнее всего называть *готской* [38, S. VII—VIII] (стоит добавить, что, несмотря на всё это, Раск не был склонен отождествлять готов со скандинавскими гётами и вообще не был готицистом). В письме Гримму, датированном 20 августа 1811 года, Раск, опять же, защищает свою теорию об автономности скандинавских наречий и убежденно настаивает на понятии «готские языки» [39, S. 95—97].

В 1818 году в свет выходит работа Раска «Undersøgelse om det gamle Nordiske eller Islandske Sprogs Oprindelse», в которой эта классификация сформулирована в наиболее полном виде:

gotiske, «готские», — общее обозначение;
 nordiske, «нордические», — скандинавские языки;
 germaniske, «германские», — языки внутренней Германии, подразделяющиеся на saksisk и tysk, то есть нижне- и верхненемецкий [40].

Гримм категорически возражал против расширительного толкования понятия о «готском» (см. выше цитату из «Грамматики»); в рецензии на Расково «Введение в исландский» (написанной в 1811 году, то есть задолго до начала работы над «Мифологией») Гримм говорит:

В том, что касается языка и мифологии, Deutsch — лучший термин из имеющихся: мифы, как и языки, у нас и у скандинавов весьма близки (курсив наш. — Д. К.). В историческом контексте вполне можно использовать старинное слово thiotisch; непривычность этой устарелой формы скроет мнимую немецкую гордыню. К тому же, эта форма лучше соприкасается с северной традицией: слово thiod в древнескандинавском было так же распространено, как и у нас; шведов называли Suithiod, Ютландию — Thioda... [41, S. 68]

Впрочем, конструктивного диалога с Раском у Гримма не вышло: датский ученый продолжал крепко держаться за свою систему, не нашедшую, в сущности, никакой поддержки и ныне полностью отвергнутую: скандинавские языки безусловно принадлежат к германской ветви, а название «готский» вполне естественно закрепилось за языком готов. С выходом «Немецкой грамматики» Гримм прекращает попытки наладить контакты и установить компромиссную терминологию: он раз и навсегда отбрасывает термины thiotisch и germanisch и закрепляет за всем германским слово deutsch. После «Deutsche Grammatik» Гримм выпускает «Deutsche Rechtsalterthümer» и «Deutsche Mythologie», окончательно утверждая термин в различных областях знания³². См., например,

³² Стоит добавить, что в 1830 году в лондонском журнале «The Foreign Review and Continental Miscellany» вышла неподписанная рецензия на гриммовскую «Грамматику»: автор подчеркивает колоссальный вклад «профессора Раска», а затем рассуждает о месте «готских языков», которые Гримм «из одного патриотизма» называет словом deutsch. Как выяснилось шестью годами позже, автором рецензии был сам Раск — она перепечатана в его собрании сочинений [42].

у Людвиг Уландавего «Sagengeschichte der germanischen und romanischen Völker» (1831):

Якоб Гримм в своих выдающихся работах, охватывающих языки и обычаи всех германцев, — «Deutsche Grammatik» и «Deutsche Rechtsalterthümer», — использует слово deutsch в самом широком смысле... Гримм отказывается от термина germanisch, считая его недостаточно общим: для своих целей он вполне мог пользоваться словом deutsch, потому что он всегда ведет речь об определенных народах и языках (о готском, древнесаксонском, древнескандинавском и так далее)³³. Нам же, для наших целей, требуется коллективное обозначение всех взаимосвязанных (по языку и происхождению) народов, за исключением скандинавов... Потому мы обращаемся к термину Germanen, germanisch... [43, S. 468]

Как можно заметить, Уланд предлагает совершенно то же исключительное словоупотребление (германский = континентально-германский, без Скандинавии), какое потребуется Гримму для «Мифологии»; хотя наш автор и сохранил в этом случае слово «deutsch», аргумент Уланда достаточно интересен: слово deutsch может обозначать каждый из отдельных языков (народов, мифологических систем), но для их совокупного обозначения лучше подходит слово germanisch. В статье 1865 года с характерным названием «Что есть немецкое?» Рихард Вагнер пишет: «...как показал Якоб Гримм, diutisk, или deutsch, означает нечто *родное* для нас, причем *мы* здесь — это все говорящие на взаимопонятных языках» [2, S. 38].

Исследование Гримма посвящено воссозданию мифологической системы «внутренней», то есть континентальной, Германии: скандинавские мифы, как автор говорит во введении, используются им только в качестве системной опоры и объектом исследования не являются. В этом смысле описываемая Гриммом мифология — не всегерманская; здесь создается существенная историко-этнонимическая проблема: трактат охватывает мифологические представления племен и народов от глубокой древности до, приблизительно, XIII—XIV веков. Соответственно, речь постоянно заходит об ингвонах и других прагерманских племенах, о готах, об англосаксах — и, пожалуй, довольно странно по-русски называть *немецкой* культуру марсов и гамбриев, англов и фризов. Кроме того, даже по нынешним меркам, «внутренняя Германия» охватывает территорию нескольких стран (Германии, Австрии, Нидерландов, Швейцарии, часть Франции, часть Италии и так далее) — эпитет *немецкий* здесь некорректно сузил бы область исследования. Если понимать *немецкий* только лингвистически, то картина мало изменится: Гримм оперирует как верхне- и нижненемецкими языками (древними, средневековыми и новыми их вариантами), так и готским, древнеанглийским,

³³ Здесь коренится и ответ на возможный вопрос о том, почему «Мифологию» в переводе мы называем «германской», а «Граматику» — «немецкой». Дело в категориях всеобщности: грамматика, в отличие от мифологии, не может быть единой и всегерманской.

древнескандинавским... Кроме того, сравнительно часто в книге встречаются такие обороты, как, например, «deutsche Stämme», «deutsche Sprachen» — и, разумеется, речь идет о *германских* племенах и *германских* языках (вряд ли имел бы право на существование оборот «*немецкие* языки»! слово «germanisch», отметим, иногда — очень редко — у Гримма тоже встречается).

Итак, Гримм отказался от термина «германский» оттого только, что Раск, со скандинавской стороны, не принимал его как всеобщий: у римских авторов «Германией» называется только континентальная часть германоговорящего региона. Термин «deutsch», с другой стороны, используется у Гримма в его архаичном значении — как современный аналог слова thiotisch. Как в этом случае поступать переводчику?

Дж. С. Сталлибрас, переводчик «Мифологии» на английский, отмечает: «...по необходимости, Гримм очень многое черпает из лучше сохранившейся скандинавской мифологической системы, и потому скандинавский материал составляет существенную часть этой книги <...> Переводить Deutsch как *немецкая* [German] — значит вводить в заблуждение» [45, р. VIII]. Британский переводчик останавливается в итоге на варианте «тевтонская»: Teutonic Mythology. Но *Teutonic* в английской терминологии XIX века (перевод Сталлибраса выходил в 1882—1888 годах) — это полный аналог современного Germanic (см., например, рассуждения Р. Андерсона в [5, р. 3]).

Для перевода названия «Deutsche Mythologie» совершенно необходимо отвергается такой вариант, как «Готская мифология» (по классификации Раска, которую не принимают ни Гримм, ни современная наука); не применим здесь и термин thiotisch, предложенный Гриммом в молодости, — он не русифицируется и ни о чем не говорит русскому читателю; разумеется, неприложима и версия английского переводчика — слово «тевтонский» в русскоязычной традиции ассоциируется скорее с Ливонией и Балтийскими крестовыми походами, чем с пангерманскими древностями. «Немецким», как уже отмечалось, по-русски называется только один язык и только один народ³⁴.

Соответственно, остается лишь термин «германский» — наиболее общий, нейтральный и имеющий хождение в научной литературе. Весомым аргументом в пользу «*германской* мифологии» является и то, что в «Грамматике» Гримм отказывается от слова germanisch лишь на том основании, что Раск дезавуирует его по отношению к скандинавской группе. В «Мифологии» же Гримм намеренно обособляет внутренне-германское от скандинавского, используя последнее «как уток, а не как основу»³⁵.

³⁴ Между прочим, еще в XIX веке средневерхнегерманский язык в России иногда называли средневерхнегерманским (см., например, статью о Герборте фон Фрицларе в «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона»).

³⁵ Так, упомянув о недооцененности германских древностей, Гримм добавляет: «...наши древности вообще сочли достоянием нянек и прях — у людей, не знакомых с сущностью

Вспомним, кроме того, что слово «германский» значительно древнее слова «немецкий», или «deutsch»: если о *германцах* говорят еще древнеримские авторы, то слово *deutsch* в той или иной форме впервые письменно упоминается только в начале IX века (причем, как специально отмечает Людвиг Уланд, почти исключительно по отношению к *языку*: *lingua theodiska*). Соответственно, когда Grimm вел речь об историческом становлении германских наречий, то термин *deutsch* представлялся вполне естественным; вопросы мифологии, с другой стороны, касаются в том числе и времен доисторических — потому, пожалуй, они требуют более древнего обозначения.

Соответственно, в этом переводе мы остановились на варианте «Германская мифология»: он отражает реальное содержание книги, согласуется с намерениями автора и даже может быть увязан с древнейшей источниковой базой.

Отдельные вопросы может вызвать и второй термин из заголовка — «мифология». В соответствии со своим общим научным подходом, Grimm использует и это понятие в его максимально расширенном значении: мифология для него — это не только совокупность мифов, но и вообще вся духовная жизнь народа, как она овеществляется в языке. Мифология по Grimm значительно шире религии. Характерна такая цитата (из главы XXXIII):

Народные представления о сущности и природе дьявольского от новозаветных времен до наших дней складывались под влиянием весьма различных течений. Дьявол — он и иудейский, и христианский, и языческий, он и идол, и эльф, и великан, и призрак: всё вместе [3, S. 824].

Мифология в целом — она, по Grimm, и языческая, и христианская, и моно-, и пантеистическая: это сумма нравственно-поэтических констант, направляющих народ в его историческом движении и предназначении. Когда Grimm обвиняют в том, что он «на каждом углу видит что-то языческое» [25, р. 267], то это не вполне корректно: дело не в язычестве как таковом, не в религии древних германцев (хотя, разумеется, это одна из важнейших тем книги), а в мифосе и логосе, пронизывающих народное бытие во все времена и через любой символ веры. Германцы для Grimm — непреходящая общность (скажем, в том, что Тацит говорит о древних свевах, Grimm усматривает «зерно немецкого протестантизма»), а мифология есть репозиторий народных воззрений, средоточие некоего консервативного духа, направляющего народ через тысячелетия.

народного творчества, это считается глубоко унижительным» [3, S. V—VI]; в своей борьбе против таких критиков Grimm видит некое историческое предназначение: «для норн и прядильщиц судьбы приходит теперь время отмщения». Ср. с известными словами Рудольфа фон Раумера: «он [Якоб Grimm] работает в союзе с тем духом, от которого и происходит объект его исследований; в нем самом есть нечто от той силы, что создала язык, право и миф» [47, S. 535].



Эта книга выдержала четыре издания, в двух из которых она существенно преобразалась. О каждом из этих изданий стоит сказать подробнее.

В 1835 году «Германская мифология» появилась в первой редакции (издана в гёттингенском «Dieterichsche Buchhandlung»). Это было однотомное исследование в 710 страниц, снабженное, кроме того, 162 страницами Приложений и 30-страничным Предисловием (как и Приложения, пронумерованным римскими цифрами) в форме письма-обращения к Фридриху Дальману (подробнее об этом см. в комментарии к посвящению). К выходу книги Гримм подготовил небольшое сообщение, появившееся в «Göttingische Gelehrte Anzeigen». Суть этой заметки, равно как и основные положения Предисловия, во многом инкорпорирована в Предисловие автора ко второму изданию, которым предваряется текст в настоящем переводе.

Содержание первого издания таково:

- Глава I. Введение.
- Глава II. Бог.
- Глава III. Почитание богов.
- Глава IV. Святилища.
- Глава V. Жрецы.
- Глава VI. Боги.
- Глава VII. Вотан.
- Глава VIII. Донар.

До этого момента, как можно заметить, структура книги тождественна таковой в последнем издании (по которому выполнен этот перевод); далее схема отклоняется:

- Глава IX. Другие боги.
- Глава X. Богини.
- Глава XI. Герои.
- Глава XII. Вещие жены.
- Глава XIII. Вихты и эльфы.
- Глава XIV. Великаны.
- Глава XV. Стихии.
- Глава XVI. Деревья и животные.
- Глава XVII. Небо и звезды.
- Глава XVIII. День и ночь.
- Глава XIX. Лето и зима.
- Глава XX. Мир.
- Глава XXI. Души.
- Глава XXII. Смерть.



Глава XXIII. Благополучие и судьба.

Глава XXIV. Призраки.

Глава XXV. Пресуществление.

Глава XXVI. Дьявол.

Глава XXVII. Колдовство.

Глава XXVIII. Суеверие.

Глава XXIX. Болезни.

О содержательном отличии глав в разных изданиях говорится в Комментариях (см. вступительные разделы), здесь же обратим внимание на структурные особенности: во-первых, все сведения о Цю и Фро в первом издании Гримм включил в главу «Другие боги» — сведений этих тогда еще не хватало на отдельные главы. Вполне естественно и то, что в первом издании отсутствует глава о Фоле — об этом боге научный мир узнал только после публикации Гриммом «Мерзбургских заклинаний» в 1842 году (подробнее об этом см., опять же, в комментариях к Предисловию). Кроме того, в первом издании не было весьма важной обобщающей главы «Свойства богов»: к такого рода сводным, суммирующим текстам Гримм расположился лишь в поздние годы (о чем свидетельствуют и авторские примечания, в которых не раз упоминается необходимость сопроводить текст еще одной «главой общего содержания», посвященной мифологии в целом — как явлению).

Глава «Сотворение», обращенная к германской космогонии, системе мифологического мироздания, также появилась только во втором издании. Глава XX носит название «Мир», а соответствующая ей глава XXV в поздних изданиях переименована во «Время и мир»: речь в главе идет о мифо-этимологическом переходе пространственных терминов во временные. Интересно и переименование главы «Благополучие и судьба» — со второго издания она получила название «Судьба и благополучие» (тема судьбы затрагивается в начале главы, так что причины переименования очевидны). Между главами XXIII и XXIV (XXVIII и XXXI во втором издании) Гримм впоследствии поместил два крайне важных, ключевых новых раздела — «Олицетворения» и «Поэзия», тесно связанных друг с другом (можно даже предположить, что изначально они писались как единый текст — во всяком случае, это единственная часть книги, где последующая глава начинается с прямого продолжения предыдущей: «Слово таеге, впрочем, означает не только *fama*...»). Наконец, в первом издании отсутствовали главы «Травы и камни» (в статье о «Мифологии» Гримм упоминает о планах снабдить книгу разделом о «медицинских суевериях»³⁶ — вероятнее всего, этот раздел и превратился в главу XXXVII второго издания) и «Заговоры и заклинания».

³⁶ Стоит помнить, что статья эта сопровождала выход первой редакции; соответственно, Гримм изначально готовил издание 1835 года как первый шаг на пути к более полному и проработанному исследованию.

Появление этой последней главы также объяснимо через структуру первого издания: все три приложения, подготовленные Гриммом, продолжали темы, уже затронутые в основном тексте (раздел о родословных связан с главой о героях, раздел о суевериях — с посвященной им же главой) — кроме приложения с заклинаниями, которое несколько провисает и не находит в первом издании теоретического обоснования. Во второй редакции этот просчет был исправлен. Структура Приложений в первом издании такова:

Англосаксонские родословные
Суеверия
Заклинания
Суеверия (продолжение)
Суеверия, связанные с травами

Раздел о немецких суевериях заканчивается на пункте 952, однако затем, после нескольких последующих фрагментов, он продолжается до пункта 1142. Такая разорванная структура объясняется удивительным свойством письма Якоба Гримма: он не составлял черновики, а сразу же писал полные тексты набело — так, известно, что и «Граматику», и «Мифологию» он сдавал в типографию не целиком, а листами: соответственно, дополнения, обнаруженные Гриммом в последний момент, издателю пришлось допечатывать в конце, выделяя для них новые разделы. В четвертом издании Э.-Г. Мейер объединил «Суеверия» в единое приложение: в таком виде раздел представлен и у нас. Что касается последнего приложения, — «Суеверия, связанные с травами» — то это, фактически, набросок на будущую главу XXXVII («Травы и камни» — вероятно, именно эта новая глава для второго издания была готова первой), полностью (в развернутом виде) включенный в нее и не имеющий самостоятельной ценности; Э.-Г. Мейер в четвертом издании удаляет этот небольшой раздел, и мы следуем его примеру.

Второе издание «Мифологии» Гримм готовил девять лет (это не самый большой промежуток между изданиями у Гримма: так, вторая редакция «Древностей германского права» вышла через 26 лет после первой). Конечно, в эти девять лет занятия его не ограничивались «Мифологией» — за это время вышел четвертый том «Граматики», три тома «Вейстумов», три новых издания сборника сказок, множество статей; в те же годы Якоб Гримм был выслан из королевства Ганновер (как член «Гёттингенской семерки»), переехал в Кассель, а затем — в Берлин, путешествовал по Германии, Италии и Скандинавии. Однако работа над «Мифологией» не останавливалась: в 1844 году свет увидело существенно переработанное второе издание, в двух томах (1234 страницы без приложений, предисловие в XLVIII страниц).

Были добавлены новые главы (содержание приведено в окончательный вид — тот, что представлен и в настоящем издании), заметно увеличено количество примеров, добавлено множество новых сведений, открывшихся за время подготовки; кроме того, Гримм снабдил второе издание большим предисловием,



в котором ответил на накопившуюся за 9 лет критику и сам раскритиковал ранее существовавшие подходы к германской мифологии.

Структурно второе издание отличается и от первого, и от четвертого: так, в отличие от первого издания, второе не было снабжено Приложениями. Дж. Сталлибрас без особых на то оснований предполагает, что Гримм удалил Приложения, поскольку они «сделали свое дело», а сам автор «мог даже слегка стыдиться их скромности» (то есть, видимо, того, что Приложения представляют собой необработанный материал с малым количеством авторских замечаний). Скорее стоит предположить (на это указывает и характер авторского предисловия), что Гримм предназначал второе издание для читателей, уже знакомых с первым, и потому не посчитал нужным повторять публикацию раздела, не подвергшегося изменениям. В 1844 году, сразу после выхода второго издания, в журнале «*Zeitschrift für deutsches Alterthum*» появилась заметка Гримма, посвященная приложениям:

В новом издании моей «Мифологии» не хватило места для Приложений, имевшихся в первом издании. Потребовался бы целый третий том, чтобы вместить расширенное исследование о древних родословных, а также весьма разросшиеся собрания суеверий и заклинательных формул. Позднее, в зависимости от свободного времени, а также с учетом пожеланий публики, я, возможно, отправлю этот третий том в печать. Пока Приложениями можно пользоваться по первому изданию [48, S. 600].

Эта заметка крайне интересна и весьма загадочна: из нее не вполне понятно, был ли этот третий том с расширенными приложениями уже подготовлен Гриммом («отправлю в печать»), был ли он в работе или же только планировался («в зависимости от свободного времени»). Как бы то ни было, текст этот до сих пор не был найден — если речь идет об исчезновении *целого тома* новых материалов, то это, разумеется, катастрофическая потеря. Скорее, впрочем (как предполагал и Карл Барч), Гримм говорил о потенциально возможном томе, а не об уже подготовленном.

Характерной особенностью второго и третьего изданий было отсутствие постраничных сносок: все они были собраны в конце книги в качестве примечаний; в четвертом издании эти примечания стали постраничными (как это было и в первом), а их место заняли авторские дополнения (в таком виде текст представлен и в настоящем издании: постоянное обращение к разделу сносок весьма усложняет пользование книгой).

Третье издание «Мифологии» (1854) было тождественно второму³⁷. Оно сопровождалось извинительной припиской Гримма, суть которой сводилась к тому, что объем материалов для исследования существенно возрос, и поэтому

³⁷ Не были исправлены даже опечатки, на которые сам Гримм указывал в журнальных заметках. Список опечаток из второго издания, кстати, по какой-то причине присутствует

автор пока ограничивается переизданием, не имея возможности в срок закончить задуманную громадную переработку:

Представленное здесь третье издание полностью сходно со вторым: в него не внесены все те многочисленные дополнения и исправления, какие требуются ввиду большой активности ученых в этой области и постоянного увеличения количества источников и исследований.

Берлин, 16 июля 1854 года.
Якоб Гримм [49, S. XLVIII].

Это издание, таким образом, лишь формально и по традиции называется третьим — в действительности это просто перепечатка книги во второй редакции. С 1844 года до самой своей смерти в 1863 году Гримм непрерывно готовил материалы для четвертого издания «Мифологии»: книга должна была кардинально обновиться во второй раз.

К сожалению, в полной мере осуществить свой замысел Гримму так и не удалось: последние годы жизни он полностью отдал работе над всеобъемлющим словарем немецкого языка (даже прекратив для этого университетскую деятельность), и прижизненного четвертого издания «Мифологии» так и не появилось. Несмотря на то, что Гримм продолжал собирать материалы практически до последнего дня (в черновиках встречаются ссылки на издания 1863 года), первоначально посмертная публикация четвертого издания не планировалась. После смерти Якоба Гримма его архив перешел в ведение Германа Гримма, сына Вильгельма Гримма; в 1871 году, в послесловии к пятому тому «Малых сочинений» Якоба Гримма, Герман Гримм писал:

Что касается «Правовых древностей» и «Мифологии», то в новых изданиях нужды пока нет. Если тиражи истощатся, то я отправлю эти книги в печать в том же виде, в каком они уже выходили [50, S. 505].

Позднее, впрочем, Герман Гримм пришел к выводу, что сохранившиеся материалы, предназначенные для четвертого издания (главным образом, это заметки на полях предыдущих изданий³⁸), достаточно объемны, законченны и обладают самостоятельной ценностью. Для подготовки обновленного четвертого издания Г. Гримм в 1875 году пригласил бременского профессора-филолога Элларда Гуго Мейера. Стоит отметить, что выбор Г. Гримма довольно неочевиден: если в поздние годы Мейер умеренно прославился как мифолог (в частности, его книга «Indogermanische Mythen» 1883 года оказала влияние на работы

в издании четвертом, хотя сами эти опечатки уже исправлены. В настоящем издании мы, разумеется, не приводим этого списка.

³⁸ Ныне эти заметки в каталоге «Nachlaß Grimm» имеют обозначения NG 11, NG 11^a, NG 11², NG 122, NG 269, NG 306.

Карла Густава Юнга)³⁹, то на момент его приглашения в архив Мейер, пожалуй, был еще довольно незаметным преподавателем, не написавшим ни одной крупной работы.

Как бы то ни было, с заданием Мейер справился сносно: помимо уже имеющегося материала, в Берлинской Королевской библиотеке он нашел дополнительные заметки Гримма, также предназначенные для нового издания «Мифологии». Расширенного варианта Приложений (см. об этом выше) Мейер обнаружить не смог: в этом плане его находки ограничились несколькими примечаниями, которые Гримм, при подготовке второго издания, сделал на полях первого (эти заметки в Приложениях оформлены Мейером в виде сносок в квадратных скобках⁴⁰).

Четвертое издание выходило на протяжении трех лет; в 1875 году⁴¹ в берлинском «Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung» вышел первый том (включающий в себя предисловие и главы I—XX), в целом повторяющий первый том из второй и третьей редакций, однако с постраничными сносками и небольшим сообщением Мейера, помещенным сразу после предисловия автора:

Данное издание, четвертое, работа над которым была поручена мне наследниками Гримма, в первых двух томах, по существу, повторяет издания предыдущие. Старый текст подвергся только незначительным исправлениям; в первых томах имеются, помимо этого, небольшие дополнения, которые, с одной стороны, нельзя было не включить, и которые, с другой, по их небольшой значимости, не принадлежат третьему тому, в котором будут опубликованы приложения, подготовленные по черновикам Гримма. Кроме того, старые приложения, которые раньше находились в конце книги, расставлены по тексту, в подходящих местах, в виде сносок; книга теперь снабжена множеством ссылок на новые приложения,

³⁹ Редакторская работа Мейера над книгой Гримма не прошла даром: сам он тоже обратился к теме мифологии и посвятил ей всю свою дальнейшую научную деятельность; в 1903 году вышла книга Мейера под названием «Mythologie der Germanen», представляющая собой краткое, обобщенное и систематизированное, изложение тех же гриммовских представлений. В целом, Мейер позиционировал себя в качестве продолжателя дела Гримма: своим долгом, впрочем, он считал не развитие гриммовских идей, а их «приземление», упрощение, систематизацию. Другими словами, Мейер высушивает Гримма, лишает его поэзии, первобытности и самобытности: всего того, что составляет сущность той, по Ульриху Вюссю, «дикий филологии» (имеется в виду фраза Гримма: «в поэзии дикое всегда стоит выше прирученного»), которая и позволяла Гримму в его работах делать фазовые, революционные, парадигмальные рывки.

⁴⁰ В настоящем издании мы снимаем эти скобки, поскольку новые сноски представляют собой текст Гримма, полноправную часть книги. Чтобы обозначить эти сноски, к ним добавлена приписка: «Примечание из четвертого издания».

⁴¹ Это официальная дата выхода, указанная на титульном листе книги. Тем не менее, вводное слово редактора, находящееся в первом томе (текст см. ниже), датировано 27 октября 1876 года: соответственно, книга не могла выйти раньше этой даты.

работа над которыми потребовала немало времени, но сейчас уже близится к завершению.

Бремен, 27 октября 1876 года.
Элард Гуго Мейер [3, S. XLII].

Сноски Гримма были постраничными, и, соответственно, как явствует из слов Мейера, в определенное место на каждой странице их поставил редактор. Расстановка сносок Мейером выполнена весьма удачно и почти не вызывает вопросов. В настоящем издании несколько сносок передвинуты на более логичные места, несколько взаимно переставлены местами, — однако это случаи единичные, и каждая перестановка оговаривается в тексте.

Второй том четвертого издания, в который вошли главы XXI—XXXVIII, увидел свет в 1876 году⁴²; он, опять же, отличался от второго тома в предыдущих двух редакциях только наличием сносок и ссылок на будущий том с примечаниями.

Несмотря на то, что Мейер в своем вступительном слове говорит о скором завершении работы над примечаниями, подготовка третьего тома заняла еще около двух лет: третий, новый, том четвертого издания был напечатан только в 1878 году. Во введении Мейер так говорит о подготовке этого тома:

Моя работа заключалась в том, чтобы расставить всю массу цитат и замечаний, размышлений и идей в соответствии с их расположением в упомянутом рабочем экземпляре, сгруппировать их логичным образом и поставить в понятную взаимосвязь друг с другом (иногда просто по порядку, иногда — по паре связующих ключевых слов). Когда я имел возможность и считал это необходимым, я проверял точность цитат. Если источники не были указаны или были указаны неточно, то я старался найти или уточнить их. В тех случаях, когда мне не удавалось этого сделать, я ставил вопросительный знак как свидетельство сомнений или неосведомленности с моей стороны. Кроме этого, я добавлял только ссылки на сочинения самого Гримма, чтобы в этом дополнительном томе все его мифологические познания были представлены в максимально полном виде. Только в нескольких случаях я скорректировал очевидные ошибки, которые и сам автор, скорее всего, исправил бы перед печатью. С другой стороны, я не допускал мысли о том, чтобы удалять даже самые смелые предположения Гримма... или опускать те его идеи, которые, на мой взгляд, недоказуемы... Третий том, как и первые два, содержит только взгляды самого Гримма — какими они были, во всяком случае, на определенном этапе работы, — не искаженные посторонним вмешательством [3, (III), S. V].

Здесь стоит добавить, что, как уже отмечалось, многолетней привычкой Якоба Гримма было писать свои работы сразу в чистовом варианте. Таким умением Гримма и объясняется тот факт, что его фактически черновые заметки

⁴² Датировка тоже вызывает вопросы: как книга могла выйти в 1876 году, если вступительное слово редактора в ней датировано «Рождеством 1877 года»?

с дополнениями на деле выступили в качестве вполне законченных развернутых примечаний. Разумеется, не стоит умалять и работу Мейера по группировке этих отрывков, однако без изначально присущей Гримму цельности мысли сложить эти примечания в столь крепкую структуру вряд ли было бы возможно.

Таким образом, четвертое издание «Германской мифологии» — исключительно полное и включает в себя, в сущности, всё, что Гримм успел для этой книги сделать. Естественным нашим выбором был перевод книги именно по этой редакции.

Небольшим недостатком мейеровского издания называют то, что местами в примечаниях находятся опровержения сказанному в основном тексте — например, в первой и третьей главах утверждается, что германские язычники не зажигали свечей и не воскуривали благовоний для своих богов — однако в соответствующем примечании это утверждение оспаривается: «дымные курения в качестве жертвоприношений были известны и язычникам» и так далее [3, (III), S. 29]. Впрочем, во-первых, подобных примеров довольно мало, во-вторых, такова неизбежность посмертного издания, а в-третьих, и сам Гримм во втором издании местами опровергал сказанное в первом: например, в главе о героях-полубогах в первом издании Гримм предполагал тождество Геркулеса Саксана с богом Сакснотом (из «Древнесаксонской абренунциации») [51, S. 203, 204], однако во втором он решительно опровергает эту теорию [3, S. 302, 303].

Более существенна критика, обращенная к работе самого Э.-Г. Мейера. Так, например, в отличие от А. Хойслера и Р. Хюбнера (редакторов посмертного (1899) издания гриммовских «Deutsche Rechtsalterthümer»), в отличие от Г. Рёте и Э. Шрёдера (редакторов посмертного (1890) издания гриммовской «Deutsche Grammatik»), Мейер не посчитал нужным снабжать издание хотя бы частичным списком литературы (впрочем, другие редакторы работали позже Мейера и во многом учитывали его ошибки). В этом отношении недочеты оригинального четвертого издания нами исправлены.

В 1879 году в журнале «Germania» вышла рецензия Карла Барча, посвященная четвертому изданию «Германской мифологии». После нескольких лет «страстного ожидания» третьего тома, говорит Барч, издание наконец завершено, и публике представлен «изумительно богатый» дополнительный том, чтение которого заставляет «с прискорбием сожалеть о том, что Гримм не завершил задуманной переработки».

К чтению цитат, впрочем, редактор мог подойти и тщательнее; в частности, фразы на романских языках время от времени приводятся в сильно искаженном виде. Редактору — а он явно не понимает старофранцузского языка — следовало пригласить себе на помощь кого-нибудь сведущего. В качестве примера приведу стр. 12. «Maßm. Eracl.» — это, в общем, простительная ошибка: любой поймет, что читать следует «Maßm. Eracl.» [поэма «Ираклий» в издании Массмана]; сложнее понять, что такое «ds. 2, 50» — имеется в виду «ls.» («Liedersaal» Ласберга). Еще

хуже дело обстоит с французскими цитатами; я даже не придаю значения случаям, когда, например, вместо *veoir* стоит *voir*, — но что же сказать о такой цитате: *diex la puist cradieu, trai t'espée de ton fuerre s'es porfen tox jusventer!* (Berte 31), к которой двумя строчками ниже добавлено: *quesentrailles!* (Méon 1, 310). Всё это следует читать так: *diex la puist craventer!* (Berte 31) и *dieu trai t'espée de ton fuerre ses porfen tox jusqu'es entrailles* (Méon 1, 310). И винить в этой бессмыслице нужно не Якоба Гримма! На стр. 352 во фразе *come de est traite* вместо *de* следует читать *ele*: несомненно, что у Якоба Гримма всё было написано верно [52, S. 248].

Замечание Барча вполне справедливо, и при переводе цитат, приведенных в Примечаниях, действительно время от времени приходится сталкиваться с искаженными и непереводаемыми фрагментами. В настоящем издании мы не исправляем текстуальных ошибок Мейера, однако о явных таких случаях специально сообщаем в тексте; перевод ошибочных цитат сделан, по возможности, со смысловыми исправлениями.

Новые приложения Мейер расположил следующим образом: на каждой из страниц первых двух томов встречаются нумерованные ссылки такого вида:

Die einfachsten handlungen, wodurch der mensch den göttern seine verehrung (s. nachtr.) kund that, und fortwährende verbindung mit ihnen unterhielt, waren gebet und opfer. das opfer ist ein mit gaben dargebrachtes gebet. wo aber zum gebet fand sich auch anlaß zum opfer (s. nachtr.) [3, S. 24].

Приведенный фрагмент находится на стр. 24 оригинального издания, и по ссылке «s. nachtr.» («см. прим.») следует обращаться к приложениям, относящимся к стр. 24, в третьем томе. Такая структура создает некоторые сложности: во-первых, затруднительно само физическое пользование сразу несколькими томами, а во-вторых, с одной страницы к примечаниям может вести множество ссылок, и читателю необходимо самому разбираться, какое из примечаний к соответствующей странице относится к интересующему его фрагменту.

Эта структура, несомненно, объясняется тем, что во время печати первого и второго томов Мейер всё еще продолжал работу над примечаниями, которые позднее сгруппировал в третьем томе. В этом отношении мы не следуем оригинальному изданию и приводим книгу в реструктурированном виде: авторские примечания, собранные Мейером, не вынесены в отдельный том — они непосредственно следуют за каждой главой. Так мы, во-первых, приближаем структуру книги к авторскому замыслу (Гримм планировал органично соединять эти фрагменты с основным текстом глав; разумеется, такое слияние уже невозможно, однако пространственное сближение главы и примечаний к ней позволяет хотя бы в какой-то степени воссоединить фрагменты), а во-вторых, облегчаем пользование книгой. Кроме того, вместо «см. прим.» мы используем номерные ссылки, благодаря чему несколько примечаний к одной странице легко разграничиваются; тот же фрагмент из начала главы III в данном издании выглядит так:

Молитва и жертвоприношение — простейшие из способов выразить свое почтение богам [1] и поддержать с ними связь. Жертвоприношение — это возносимая с дарами молитва; где молитва — там было и жертвоприношение [2].

In summa: для перевода мы выбрали четвертое, наиболее полное издание книги, не во всем при этом следуя редакторской методике Э.-Г. Мейера: примечания перенесены из третьего тома и расположены последовательно, после каждой главы; ссылки на примечания для упрощения снабжены цифрами; ошибочные чтения, по возможности, отмечены и переведены по верному варианту.

Несмотря на то, что четвертая редакция завершила историю расширений «Германской мифологии» (правда, настоящее издание во многих смыслах эту историю продолжает), в XX веке книгу вновь стали перерабатывать — на этот раз уже с целью ее *сокращения*⁴³.

Речь, в первую очередь, идет об изданиях Э. Редслоба и К. Штробля.

В 1934 году Эдвин Редслоб (в Веймарской республике занимавший должность имперского хранителя искусств⁴⁴) подготовил безмерно сокращенную версию книги (236 страниц; вышла в берлинском издательстве «Max Schröder»), которая позднее была переиздана большим тиражом (в издательстве «Reclam»). Издание пользовалось колоссальной популярностью, однако, как ясно уже из объема книги, от собственно гриммовского исследования в нем почти ничего не осталось. Издание, помимо прочего, было снабжено в высшей степени идеологизированным предисловием (саму книгу Редслоб провозглашает «библией немецкого народничества [Volkstum]») и позиционировалось как легкое «всенародное чтение»; очевидно, что капитальное исследование Гримма для этого пришлось подвергнуть изувечивающей адаптации.

Впрочем, как оказалось, выжимка Редслоба — не самая политизированная из редакций. Нельзя не упомянуть и о так называемом народном издании (Volksausgabe) «Германской мифологии», подготовленном писателем и нацистским функционером Карлом Гансом Штроблем и (в 1839 году) изданном в венском «Bernina Verlag»; 717-страничная книга представляет собой сильно сокращенный вариант второго издания, с устранением большинства крупных цитат и филологических штудий. Фактически Штробль превращает это издание в апологию только что на тот момент состоявшегося Аншлюса: книгу Штробль рассматривает как призыв к единству немецкой нации и выражает надежду на то, что в урезанном виде «это сокровище снова войдет в национальное сознание».

⁴³ Первый такой пример известен еще в XIX веке, при жизни Гримма: в 1848 году Йозеф Керайн, профессор Нассауской герцогской гимназии, подготовил и опубликовал «для учащейся молодежи» 100-страничное извлечение из «Германской мифологии» под названием «Überblick der Deutschen Mythologie» (издано в гёттингенском «Dieterichsche Buchhandlung» — как и сама книга Гримма, во всех прижизненных редакциях) [53].

⁴⁴ Подробнее о нем см. в книге К. Вельцбахера «Edwin Redslob: Biographie eines unverbesserlichen Idealisten» (2009) [54].

В целом, издания Редслоба и Штробля характеризуются политизированностью и замутнением авторского замысла — текст Гримма в них радикально сокращен и отредактирован, лишен всех авторских особенностей и приспособлен для сиюминутных нужд. Несмотря на то, что научной ценности эти издания не имеют, долгое время они оставались наиболее доступными и потому поспособствовали искажению собственно авторских взглядов Гримма; содержание «Мифологии» до сих пор время от времени освещается с чисто идеологических позиций (Шлезвиг-Гольштейнский вопрос, идея о всеевропейской немецкой империи⁴⁵ и т. п.; все эти темы не затрагиваются в работе Гримма и привнесены редакторами XX века).



Невероятно, но академического *немецкого* издания «Германской мифологии» не существует до сих пор: все современные перепечатки (даже те, что заявлены как «слегка исправленные» [56]) представляют собой точные копии мейеровского четвертого издания (регулярно пишутся лишь новые предисловия: ср., например, с «расширенным» изданием 1968 года, где всё расширение ограничивается вступительным словом Леопольда Кретценбахера).

Разумеется, до настоящего времени не было такого издания и на других языках. И всё же представляется необходимым изучить вопрос о переводах «Германской мифологии» на другие языки: рассмотрим для этого английское издание, а также отрывки, существующие в русских переводах.

Джеймс Стивен Сталлибрас (1826—1888), на сегодня известный почти исключительно как переводчик «Германской мифологии» на английский язык, был, помимо этого, одним из авторов (вместе с Эдвардом Адольфом Зоннешейном) весьма оригинального учебника немецкого языка («German for the English»; первое издание — 1857, выдержал множество переизданий), специально написанного для англоговорящих читателей (учебник построен на родстве двух германских языков, и знание немецкого в нем как бы выводится, продлевается из знания английского); кроме того, он же перевел на английский язык книгу Виктора Гена «Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang» (в переводе: «The wanderings of plants and animals from their first home», 1885⁴⁶).

Сталлибрас родился в Российской Империи, в бурятском Селенгинске: его отец, Эдвард Сталлибрас, был знаменитым миссионером, прекрасно владел

⁴⁵ См. [55, p. 169—171]. Гримм и вправду видел желанный результат своей работы в будущем объединении Германии: в его время германские земли были крайне раздроблены, слабы, время от времени попадали под оккупацию; между той мечтой о единой Германии, что родилась во времена угнетения, и идеей милитаристской экспансии — неизмеримая пропасть.

⁴⁶ Характерно, что на титульном листе этого перевода Дж. Сталлибрас представлен как «editor of Grimm's «Teutonic Mythology», etc., etc.»



русским и монгольским языками и проповедовал христианство коренным народам Сибири (перед отъездом с миссией он был утвержден лично императором Александром I); Джеймс Стивен Сталлибрас тоже с детства говорил по-русски, что хорошо заметно по его переводу «Мифологии» — он не только корректирует всё, что Гримм сообщает о русском языке (меняет транскрипцию, расставляет акценты, уточняет этимологию⁴⁷), но еще и сам добавляет множество русских примеров, иногда никак не отделяя свой текст от гриммовского.

Методика, предложенная Сталлибрасом для изучения немецкого языка, тоже находит свое отражение в его переводе: он стремится к корнесловному переложению, к сохранению, где это возможно, тех же этимологических основ, какие стоят в немецких словах у Гримма (для этого Сталлибрас прибегает к редким английским словам, к архаизмам из времен большей близости двух ветвей германского наречия).

В целом, перевод Сталлибраса (он регулярно переиздается⁴⁸ и широко цитируется) отличается высоким качеством и близостью к оригиналу. Но есть в нем и некоторые сомнительные моменты. Так, уже говорилось, что английский переводчик имел склонность вписывать в текст Гримма собственные примеры и догадки; хуже то, что он нередко существенно сокращал количество собственно гриммовских примеров (особенно это касается Примечаний). Кроме того, Сталлибрас не переводил цитаты (о чем он заранее предупреждает в своем вступительном слове: «...если бы я перевел *всё*, что написано не на английском [т. е. не на немецком], то объем книги слишком разросся бы» [45, р. VIII]), даже когда речь идет о ранненововерхненемецких текстах. Вместо этого Сталлибрас прибегает к довольно спорному методу: он, полагаясь на собственное мнение, выделяет в тексте «наиболее существенные» цитаты, а в этих цитатах — «ключевые слова». Типичный фрагмент выглядит так (в скобках — английский перевод):

«Sô habt her, und lât iuch mezzen,
ob ihtes (aught) an iu sí vergezzen».
Sie was ungetriuwe,
sie nam ir risen (rods) niuwe,
sie maz in nâch der lenge,
dô was ez im ze enge,
sie maz im twerhes (across) über houpt:
“swaz ich spriche, daz geloupt,
blâset dar durch (blow thro’ these) mit gewalt...” [45, p. 1164]

⁴⁷ Ср., например: «The Russ. *vèshch* (shch pron. as in parish-church) has the same sound as *wieszcz*, but means thing, Goth. *vaiht-s*; for kt, ht becomes shch, as in *noshch*, night. I am not sure therefore that even *wieszczka* may not be “little wiht”» [45, S. 474].

⁴⁸ Последнее многотиражное переиздание было в 2012 году [57].

Этот подход мало оправдывает себя, и чаще всего переводчик сообщает английские аналоги различных вспомогательных слов, ничего не проясняя в собственном содержании текста. Отдельно стоит отметить, что даже такому «переводу» у Сталлибраса подвергаются только отдельные тексты на германских языках, в то время как латинские, греческие и т. п. цитаты лишены таких пояснений.

В предисловии к первому тому английского перевода сказано: «...книга [т. е. дальнейшие тома] будет снабжена подробным списком литературы... что сделает английское издание максимально полным и полезным» [45, р. VII]. Впрочем, это осталось обещанием: списка литературы нет и у Сталлибраса. Очевидно, список планировалось сделать, однако перевод и без того занял слишком много времени: первый том «Teutonic Mythology» вышел в 1880 году, а последний (четвертый; в английском переводе книга разделена на тома, меньше по объему, чем в оригинале) — в 1888-м (год смерти Сталлибраса).

Как бы то ни было, работа Сталлибраса до сих пор была единственным сравнительно полным переводом одного из центральных трудов Якоба Гримма; ни одно другое крупное сочинение Гримма (без учета статей) не переводилось на иностранные языки. Интересно, что в 1997 году в американском «Scott Townsend Pub.» вышла книга под названием «Germanic Mythology» [58], заявленная как «...единственный полный английский перевод колоссальной работы Якоба Гримма» (переводчик Вивиан Бёрд). Перевод этот, однако же, не единственный (вышел более чем через 100 лет после сталлибрасовского!) и, мягко говоря, не полный (объем книги — 149 страниц). Как можно догадаться, в этом переводе представлено не сочинение Гримма, а «народное» переложение от Редслоба (см. выше), да и то не целиком. Достаточно сказать, что глава под названием «Герои и вещие жены, эльфы и великаны, высшее существо» (объединение как минимум пяти крупных глав, каждая из которых у Гримма сравнима по объему со всей этой книгой) занимает в вашингтонском издании ровно одну страницу.

Разумеется, мы не можем обойти вниманием и того, как ситуация с переводами Я. Гримма обстоит в русскоязычном пространстве.

В работах А. А. Афанасьева, Ф. И. Буслаева и других русских ученых того же поколения⁴⁹ цитаты из «Германской мифологии» встречаются повсеместно. Тем не менее цитаты эти традиционно представлены у них в оригинале: никакой необходимости в переводе эти исследователи не видели.

Здесь следует добавить, что в одном из переизданий «Поэтических воззрений славян на природу» [59] редакторы посчитали необходимым снабдить все

⁴⁹ О влиянии Гримма на русскую науку см. комментарий к Предисловию, а также книгу К. Панковой «Die Wirkung der Deutschen Grammatik von Jacob Grimm auf die grammatischen Ansichten russischer Sprachforscher im XIX Jahrhundert» и статью М. Новикова и Т. Перфиловой «Рецепции культурологических идей Я. Гримма в фольклорно-мифологических исследованиях Ф. И. Буслаева» (см. раздел «Краткая библиография»).



иноязычные цитаты переводом (из издания не вполне понятно, кому этот перевод принадлежит). Опуская мельчайшие фрагменты-словосочетания, приведем перевод более существенных отрывков, составляющих хотя бы одно предложение:

[59, с. 82] (перевод фразы из главы XIX): «Поскольку лоб является местом мыслительной деятельности, задумчивый, меланхолический, глубокомысленный лоб мы можем назвать “облачным” (= покрытым облаками), как небо; так, в “Речах Гримнира” облака становятся эпитетом мрачности (суровости)».

Здесь, во-первых, перепутаны слова *Hirn* и *Stirn*, — не лоб, а мозг «является местом мыслительной деятельности»), во-вторых, слова о тучах относятся как раз ко лбу (у задумчивого человека); в-третьих, в «Эдде» не сами тучи «становятся эпитетом», но эпитет применяется по отношению к тучам (*den Wolken erteilt*). В-четвертых, наконец, просто упущен наиболее существенный тезис из этой фразы: мышление уподобляют движению облаков (Гримм говорит о мифах сотворения, о взаимных переходах макро- и микрокосмического). В нашем издании фрагмент выглядит так:

...мозг — средоточие мышления, а течение мыслей до сих пор уподобляют бегу облаков по небу; о задумчивом, меланхоличном, глубокомысленном человеке говорят, что у него «лоб затянута тучами»; в «Речах Гримнира» (*Sæt.*, 45^b) сказано, что у туч «суровый нрав».

Далее:

[59, с. 295] (перевод фразы из главы XIV): «[Слову *perkvós*] здесь соответствует орел, в котором можно предположить птицу бога грома Перкуна».

В переводе пропущены обороты «*ist dunkelfärbig*» и «*ware gewagt*», полностью меняющие суть сказанного:

Perkvós означает «темный», что указывает на орла; слишком рискованно предполагать на этом основании, что орел был священной птицей бога Перкуна.

Далее:

[59, с. 1040] (перевод фразы из главы XXI): «Вспоминается своеобычное завещание птицам на могиле Вальтера фон Фогельвейде, чье имя выбито на огромной кормушке».

Проигнорировано словосочетание «*rascuaviium*»; упоминание об «огромной кормушке» взято из ниоткуда; не ясно, что значит и откуда взято слово «своеобычное». У нас:

Можно вспомнить и о Вальтере фон дер Фогельвейде, завещавшем кормить птиц на своей могиле; само имя этого поэта означает *rascuaviium* [птичья папиль].

В тех случаях, когда ученые XIX века представляли собственный перевод, проблем обычно не возникает; в текстах обнаруживается только один такой сравнительно крупный фрагмент, перевод А. Потебни из главы XX «Мифологии»:

В этом веровании, — говорит Гримм, — видно древнее смешенье языческого с христианским. Народ до сих пор верит, что на Рождество или на Светлый Праздник в полночь вода в колодезях превращается в вино. Это основано на том, что божественность Спасителя впервые проявилась на браке в Кане, где вода превращена в вино, Рождество же и Крещение — праздники Богоявления (проявления Божества) [60, с. 141].

Первый достаточно крупный (18-страничный) отрывок из «Германской мифологии» в русском переводе появился только в 1987 году: тогда в сборнике «Зарубежная эстетика и теория литературы XIX и XX веков» был опубликован выполненный А. А. Гугниным частичный перевод предисловия Гримма ко второму изданию [61]. Выбор фрагмента вполне объясним и естествен: предисловие представляет собой один из немногих программных текстов Гримма (он отдавал явное предпочтение не теоретическим обобщениям, а работе с фактами), содержит множество заключений и выводов, которые можно считать ключевыми для всего творчества Гримма. Соответственно, для сборника из текста были удалены все примеры и общие рассуждения; опущены (границы фрагментов указаны по настоящему переводу; указываются только крупные фрагменты, пропуски отдельных слов и предложений не отмечены) следующие отрывки:

— начальный фрагмент (со слов «Единожды взошедшую леторасль...» до слов «...как утók, а не как основу»);

— фрагмент об утраченных источниках, известных лишь по названиям (со слов «Вполне вероятно, что долгое время писатели прикладывали руку к собранию героических баллад...» до слов «...зерна от плевел в этих материалах нам, конечно, отделять легче, чем им»);

— несколько фрагментов о германских (готских, древне- и средневерхненемецких) терминах, имеющих языческое звучание (наиболее крупный отрывок: со слов «Синтарфицило, Орентиль...» до слов «...потому по сей день не исчезли из нашего языка»);

— фрагменты о новейших собраниях легенд и сказаний (со слов «...на весьма плодородном поле собраны «Гарцские сказания» Отмара...» до слов «...оба — с видимым успехом»; со слов «Одно время считали...» до слов «...пошло бы на пользу занятиям германской мифологией»);

— фрагмент о значении праздников в исследовании языческой древности (со слов «В играх и праздниках проявляется...» до слов «...можно возвести к древнейшим празднествам»);



— фрагмент об *Omi* и *Wunsch* (со слов «“Суставом Водена” называется часть руки...» до слов «...можно рассматривать как произошедшие от *Вотана*»);

— фрагмент о *Фро* и *Фоле* (со слов «К важнейшим богам следует отнести еще двоих...» до слов «...встречались у всех германских племен»);

— фрагмент о богинях (со слов «На первый взгляд, все эти имена — не особенно древние...» до слов «...мы узнали лишь недавно благодаря новейшим открытиям»);

— фрагмент о местном, локализованном почитании божеств (со слов «Например, из того, что в Нижней Германии...» до слов «...хотя его следы можно обнаружить в названии болезни»);

— фрагмент о заимствованных формах (со слов «каким, например, безжизненным стало в немецком языке прилагательное *rund*...» до слов «...от заимствованного, позднее привнесенного»);

— фрагмент о *Франце Моне* и *Вильгельме Зольдане* (со слов «Почему мы должны молчать о преступной прихотливости такой критики?» до слов «...вечно впитывающей чужеземные учения»);

— фрагмент о гомеровско-эддических параллелях (со слов «Разве можно предполагать...» до слов «...связь между *Venus* и *venustus*»);

— фрагмент о кельтских древностях (со слов «В последнее время возникла целая школа исследователей...» до слов «...германские источники стоят неизмеримо выше»);

— фрагмент о славяно-германских языковых связях (со слов «О древней связи между нашими народами...» до слов «...весьма выиграли бы от появления такого собрания»);

— фрагмент о финской мифологии (со слов «Уже *Раск* усмотрел...» до слов «...повсюду отмечены признаками единства»);

— фрагмент о параллелях с индуистской традицией (со слов «Интересно сходство представлений о *Вунше*...» до слов «...и в венгерской сказке, приведенной в *GAAL*, 166»);

— фрагмент о распространенных сказочных образах (со слов «Дело в том, что они изначально известны...» до слов «...а славянами — у греков»);

— фрагмент о йольском празднике (со слов «Именно таким образом у скандинавов и англосаксов...» до слов «...отчасти по совпадению»);

— фрагмент о смешении христианских и языческих обычаев (со слов «Судебные традиции...» до слов «...следы непосредственного христианского влияния»);

— фрагмент о мотиве гостеприимства в греческой мифологии (со слов «...и те сотворяют *Ориона*» до слов «...остается гадать слушателю»);

— фрагмент о богах-незнакомцах в скандинавской традиции (со слов «*Лодур* и *Локи*, судя по всему...» до слов «...сходны с *Одином*, *Локи* и *Хёниром*»);

- фрагмент об игральных костях и о святом Петре-поваре (со слов «Игрок в кости, как и кузнец...» до слов «...людям является аватара самого божества»);
- фрагмент о легендарных правителях, устанавливавших мир на всей земле (со слов «...чтобы объяснить этот оборот» до слов «...образы золотой мельницы и перемалывания золота»);
- фрагмент о сходстве мотивов из каролингского легендария и из германской мифологии (со слов «...в честь Роланда воздвигали столпы» до слов «...Палаты Карла Великого сходны с асгардскими»);
- фрагмент о материнской любви (со слов «С прекрасным описанием...» до слов «...о моей дорогой матери, Доротее Гримм»);
- фрагмент о всеприсутствии богов и об их очеловечивании (со слов «Если бы язычество прожило дольше...» до слов «...в их ведение поступили первые храмы»);
- фрагмент о скандинавском атеизме и о связи стихийных образов с духовными переживаниями (со слов «...с одной стороны, старых богов начали откровенно высмеивать» до слов «...руку которому откусил волк»).

В библиографии А. А. Гугнина [62, № 625] отмечается, что перевод «опубликован с сокращениями» — соответственно, можно предположить, что существует полный вариант перевода предисловия, читателю, впрочем, недоступный.

Что касается содержательной части, то в данном случае мы имеем дело с качественным академическим переводом, вполне корректно передающим основные черты гриммовской мысли. Несмотря на отдельные неточности в фактическом материале⁵⁰, перевод А. А. Гугнина стоит, к счастью, признать вполне добротным: качество перевода приобретает особое значение, если учесть, что этот фрагмент на протяжении многих лет был единственной частью «Германской мифологии», открытой для русскоязычного читателя.

В 2010 году эта ситуация несколько изменилась, и не в лучшую сторону. В IX выпуске воронежского «Афанасьевского сборника» был опубликован перевод сразу двух глав из «Германской мифологии» (XXXIII и XXXIV), выполненный М. Е. Нестеровой [63]. Перевод был представлен без заявленных, особо оговоренных сокращений (хотя и без авторских примечаний), что сразу привлекло к нему внимание заинтересованной аудитории; текст Гримма, однако же, представлен М. Е. Нестеровой в настолько искаженном, деформированном виде, что доискаться в нем до какой-то мысли и вообще найти хоть одно

⁵⁰ Например, слова Гримма о ноткеровских «стихах о кабане» [der Reim vom Eber bei Notker] переводятся как «рифма у Ноткера» [61, с. 55], что еще усугубляется комментарием: «случаи использования рифмы у Ноткера не столь часты» [61, с. 450]. В действительности, всё это никак не связано с рифмами, а речь идет о строках из древневерхненемецкой песни о вепре-великане, процитированной Ноткером в его трактате «О красноречии» (подробнее см. в комментариях к Предисловию).



адекватно переведенное и сформулированное предложение представляется крайне затруднительным. Приведем примеры.

[63, с. 226]: «Моне считает черта достаточно примитивным, и то, как дьявол связан с Дионисом не будет переноситься на немецкую почву по отношению к ангелам».

В действительности у Гримма сказано: «Моне полагает, что *Teufel* — не воспринятое у греков, а исконно германское слово, каким-то образом связанное с именем Диониса».

[63, с. 228]: «Важно, что старики говорят...»

У Гримма: «Важно, что уже в древнескандинавских источниках...»

[63, с. 279]: «...и здесь мы видим женщину-колдунью прежде всего в представлении о великанских ударах».

У Гримма: «...понятие о ведунье примыкает к образу великанши».

[63, с. 281]: «На этот раз я хочу начать с древнесеверного места колдовства...»

У Гримма: «На этот раз я хотел бы начать со скандинавского материала...»

[63, с. 307]: «Которую искупали постом в 1487 г. оба назначенных Иннокентием инквизитора: Heinricus Institoris в Алеманах и Jas. Gremper вместе с Constanzer'ом».

У Гримма: «Составителями “*Malleus maleficarum*” (этот труд был закончен в 1487 году), по указанию папы Иннокентия, стали два инквизитора: Генрих Инститорис из герцогства Алемания и Яков Шпренгер из Кёльна, которые, кроме того, пользовались советами одного священника (по имени Иоганн Гремпер) из Констанца».

[63, с. 332]: «Ром ушел в поход...»

У Гримма: «...один человек отправился в Рим».

По тексту рассыпаны упоминания о нижневерхне- и нижненижнемецком (!) языках [63, с. 272, 274, 276 и т. д.], готский язык именуется готическим [63, с. 242], манихеи превращаются в мюнхенцев [63, с. 239], Элевсинские мистерии — в «элевзинские тайны» [63, с. 248], книга Иова — в «книгу Ниоба» [63, с. 225], хатты и кимвры — в шаттов и Цимберн [63, с. 285, 286], Дева Мария — в «молодую женщину Марию» [63, с. 248] и так далее *adinfinitem*. Особо сложные моменты, крупные сноски, фразы с именами собственными часто просто опускаются. Приводимых Гриммом цитат перевод не коснулся (что, вероятно, и к лучшему).

Эффект еще закрепился выходом в 2012—2015 годах главы XXI из «Германской мифологии» в переводе, опять же, М. Е. Нестеровой (XII и XIII выпуски

«Афанасьевского сборника» [64]). Текст вновь оказался нечитаемой массой ошибок, причем в доказательство можно процитировать его целиком; возьмем несколько особенно характерных примеров:

[64 (1), с. 342]: «...при освящении лангобардской народной войны⁵¹ он прибегнул к суеверным обычаям».

У Гримма: «...лангобарды в те времена уже были крещены, однако всё еще держались некоторых суеверных обычаев».

[64 (1), с. 340]: «Единичные божества, а, вероятно, и все были смертными, смерти которых, предположительно, посвящались определенные деревья. Такая смерть⁵² не могла постигнуть мирянина, такое дерево не лишалось своих листья и отростков и никогда не срубалось».

У Гримма: «Некоторым божествам (а возможно, что и всем) посвящали рощи и отдельные деревья в этих рощах. Входить туда по повседневным поводам было запрещено, нельзя было рвать листья и ветки со священных деревьев — разумеется, решительно запрещалось и срубать их».

[64 (2), с. 412]: «Там Gregor посадил большого петуха через praedicator...»

У Гримма: «Григорий Великий толкует слово *gallus* [петух] как praedicator [вестник, предвестник]...»

В целом, сложно поверить, что текст такого качества прошел редакторскую проверку и был опубликован в солидном фольклористском издании. Остается сожалеть, что множество читателей познакомились с работой Гримма по такого рода исковерканным фрагментам.

Можно сказать, что на русский язык в действительности переведен лишь фрагмент из предисловия, подготовленный А. А. Гутниным⁵³. Остальные отрывки, имеющиеся в наличии, представляют собой набор ошибок и искажают работу Гримма до полной неузнаваемости: судить о «Германской мифологии» по ним решительно невозможно.

В этих условиях, когда русский читатель, с одной стороны, знаком лишь с малым фрагментом из книги, а с другой — вводится в заблуждение некачественными пересказами, вопрос о необходимости полного и точного перевода «Германской мифологии» встает во всей ясности и остроте.

⁵¹ В оригинале: «daslangobardischevolkwargetauft»; перевод, очевидно, делался электронными средствами.

⁵² Слово «Hain» (роща) у Нестеровой вообще повсеместно переводится как «смерть». Судя по всему, это каким-то курьезным образом связано с поэтическим образом «друга Хайна».

⁵³ Об этом говорит и А. Кондратьев [65, с. 16].



При подготовке настоящего издания мы стремились представить «Германскую мифологию» наиболее полно и в доступном виде. Для этого, прежде всего, необходимо было определиться с выбором той редакции книги, по которой лучше всего выполнить этот перевод: вполне естественно, выбрана была четвертая редакция, содержащая, во-первых, весь текст второго издания, и дополненная, помимо этого, объемными приложениями, не переизданными во втором и третьем изданиях. Кроме того, четвертое издание остается совершенно незаменимым, поскольку оно содержит позднейшие примечания автора (то есть фрагменты, подготовленные Гриммом для включения в основной текст). Э.-Г. Мейер воздержался от включения нового материала в текст глав — это слишком рискованное предприятие, доступное только автору; однако размещение примечаний в отдельном томе представляется не самым лучшим решением: обращение к ним необходимо после чтения каждой главы. В связи с этим мы приняли решение о реструктуризации книги: примечания автора располагаются после глав и, соответственно, могут читаться последовательно, как часть главы. Это, во-первых, приближает структуру книги к авторскому замыслу (главы и примечания сближены хотя бы пространственно), а во-вторых, существенно облегчает чтение и не требует пользования сразу несколькими томами.

Кроме того, главы в настоящем издании снабжены кратким планом содержания, в оригинале также присутствующим, однако вынесенным в колонтитулы; некоторые главы носят схожие названия («Бог», «Боги», «Другие боги», «Свойства богов»), и план главы упрощает навигацию по книге. Стоит помнить, что в плане не раскрывается полное содержание главы: упоминаются лишь те разделы, в которых конкретизируется тема, заявленная в основном заглавии.

Одна из главных проблем, возникающих при чтении «Германской мифологии», — обилие иноязычных цитат; эта сложность отмечается в большинстве рецензий на новые издания и представляет собой фундаментальную преграду для полноценного понимания книги. Заключение Гримма обычно основаны именно на информации из источников, и чтение цитат просто необходимо для понимания мысли автора: стоит заметить, что иногда эта особенность книги становится даже поводом для необъективной критики — Гримма могут обвинять в бездоказательности, просто не разобравшись в сопутствующих цитатах. Значение этой проблемы многократно увеличивается, если принять во внимание не только основной текст, но и содержание авторских примечаний, которые во многих случаях полностью состоят из разноязычных извлечений. Соответственно, перевод немецкого текста в «Германской мифологии» — это только полдела; в таком виде книга остается полупонятной и, в значительной степени, закрытой для читателя.

В настоящем издании проблема цитат решена в полной мере. Переведены все иноязычные⁵⁴ фрагменты; при этом мы руководствовались принципом непрерывности текста: перевод цитат приводится не в сносках и не в комментариях, а прямо в тексте, отмеченный, как и все дополнения от переводчика, квадратными скобками. Во многих случаях Гримм использует сразу несколько цитат (или просто слов на других языках) в одном предложении, и потому вынесение перевода из основного текста заставило бы читателя постоянно прерываться и, не доходя до конца фразы, обращаться к сноскам или комментариям. Типичный фрагмент, с древнескандинавскими примерами, выглядит так:

В «Эдде» рассказывается о внушающем ужас шлеме, называемом *Oegishialmr*: *er öll qvíkvenið bræðast at síð* [всё живое страшится его] (*Sn.*, 137); Эгисхьяльм носил Хрейдмар [*Hreidmar*], а затем — лежавший на золоте Фафнир [*Fafnir*], благодаря шлему выглядевший еще страшнее (*Sæm.*, 188^a); фразы «*vera undir Oegishialmi*», «*bera Oegishialm yfir einum*» [быть под Эгисхьяльмом, носить Эгисхьяльм] означают «внушать ужас или почтение» (*Laxd. saga*, 130; *Island. sög.*, II, 155); *ek bar Oegishialm yfir alla folki* [я носил Эгисхьяльм перед всем народом] (*Fornald. sög.*, I, 162); оборот *hafa Oegishialm í augum* [Эгисхьяльм у кого-либо в глазах] (*Fornald. sög.*, I, 406) означает ужасающий, пронзающий взгляд, который другие не могут выдержать; то же значение — у выражения *ormr í auga* [змеиный взгляд].

Иногда Гримм ссылается на широко известные источники, существующие в классических русских переводах; в таких случаях приводится этот перевод, и фрагмент снабжается сноской с указанием переводчика. Например:

Геродот так рассказывает о фракийцах (HERODOT, IV, 94): οὔτοι οἱ αὐτοὶ Θρηῆκες καὶ πρὸς βροντῆν τε καὶ ἀστρατῆν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν, ἀπειλεῦσι τῷ θεῷ [эти же самые фракийские племена во время грозы, когда сверкает молния, пускают стрелы в небо и угрожают богу⁵⁵].

Сказанное не касается цитат из Библии — в большинстве случаев они приводятся по Синодальному переводу в редакции 1876 года, без специальных оговорок.

⁵⁴ В книге встречаются цитаты на следующих языках и диалектах (в приблизительном порядке убывания частотности): латинский, средневерхненемецкий, древнескандинавский, древнеанглийский, шведский, старофранцузский, древнесаксонский, древневерхненемецкий, ранненововерхненемецкий, среднидерландский, древнегреческий, староиспанский, старошведский, нижненемецкий, среднижненемецкий, швейцарский немецкий, окситанский и т. д. Цитаты на сербском, эстонском и литовском языках сам Гримм обычно переводит на немецкий.

⁵⁵ [Пер. Г. Стратановского. — *Прим. пер.*] Все примечания переводчика по тексту отмечены квадратными скобками, чтобы они зрительно отличались от авторских. Такие примечания немногочисленны и касаются, главным образом, каких-то специфических текстуральных деталей; всё остальное вынесено в раздел «Комментарии».



Стоит отметить, что в отдельных случаях Grimm отмечает в тексте мелкие детали, не сохраненные в существующих русских переводах или предлагает иную трактовку всего текста (см., например, истолкование фрагмента о хаттах и гермундурах в главе XXXIV): тогда перевод делается заново и приводится в тексте в нужном виде (из-за этого, например, не все цитаты из «Германии» Тацита приводятся в переводе А. С. Бобовича).

Стихотворные фрагменты переводятся подстрочно, прозой: метрические особенности Grimm в «Мифологии» не затрагивает, и стихотворные фрагменты приводятся исключительно из-за их буквального содержания, которое и представляется необходимым донести до читателя. Например:

cest mot Renart le *cucu*
entent, si jeta un faus ris,
 «jou te conjur», — fait il, — «de cris,
 cucus, que me dies le voir,
 quans ans jai à vivre?

[на этих словах Ренар *услышал*
кукушку и поддельно засмеялся:
 «заклинаю тебя, кукушка — сказал он, —
 криком своим правдиво укажи мне,
 сколько лет я еще проживу?]

Исключение, ввиду подвижности и вместительности стихотворных размеров, составляют цитаты из нерифмованных стихотворений, написанных античными метрами. Например:

ἀλλ' ὅτε κοῦράων τις ἀπειθέα μητέρι τεύχοι,
 μήτηρ μὲν Κύκλωπας ἔῃ ἐπὶ παιδὶ καλίστρεϊ,
 Ἀργὴν ἢ Στερόπτην· ὁ δὲ δώματος ἐκ μυχάτοιο
 ἔρχεται Ἑρμείης σποδιῇ κεχρημένος αἰθῆ·
 αὐτίκα τὴν κούρην μορμύσσειται, ἢ δὲ τεκούσης
 δύνει ἔσω κόλπους θεμένη ἐπὶ φάεσι χεῖρας.

[но когда кто-то из дочек не повинуется матери,
 та призывает циклопов на непослушную —
 Арга или Стеропа; а изнутри жилища
 Гермес выходит, покрытый сажей,
 пугает девочку, и та к родительнице
 устремляется, закрывая лицо руками]

Опять же, в тех случаях, когда цитируется известное, переведенное ранее произведение, то цитата, если это возможно, приводится в классическом переводе («Метаморфозы» Овидия — в переводе С. В. Шервинского, «Одиссея» — в переводе В. В. Вересаева).

Особого упоминания заслуживает вопрос авторской орфографии Якоба Гримма.

В немецком языке, например, Grimm полностью воздерживался от использования прописных букв для выделения существительных (с конца XIX века это считается необходимой нормой правописания, а во времена Гримма было вопросом личного выбора): Grimm многократно осуждал эту традицию, называя

ее примером «наихудшего немецкого педантизма». В «Грамматике» и в «Немецком словаре» (то есть в первом и в последнем крупных своих сочинениях) Гримм с равной степенью убежденности выступает за минимальное использование заглавных букв, примерно совпадающее с таковым в современном русском языке⁵⁶:

Заглавная буква должна служить только для обозначения начала предложений и стихотворных строк, а также для выделения имен собственных [66, S. 27].

Стоит сказать, что даже в этих случаях Гримм иногда ставил строчные буквы: так, в четвертом томе его издания «Вейстумов» (в предисловии) со строчных букв начинаются все абзацы, а в «Грамматике» встречаются имена *hildebrant*, *reginhart* и т. п. Вплоть до второго тома «Грамматики» Гримм пользовался «немецким шрифтом» (фрактурным готическим; многие авторы употребляли этот шрифт и много позже — окончательно от него отказались только в XX веке), однако с 1826 года он решительно отбрасывает эту практику и навсегда переходит на «латинский шрифт» (антикву): большая ошибка, говорит Гримм, вообще называть *немецким* «убогий и безвкусный» фрактурный шрифт. Когда в 1849 году в переписке с издательством «Weidmannsche Buchhandlung» встал вопрос об орфографии «Немецкого словаря», Гримм сформулировал свой подход следующим образом:

В «Грамматике» я продемонстрировал, насколько ошибочным, варварским и нелепым является современное написание, и я не допускаю мысли о том, чтобы сохранять и воспроизводить его... Впрочем, почти от всех бед его можно спасти, если только повернуться к средневерхнемецкой традиции. Так мы избавимся от непроходимой стены между настоящим и прошлым и несказанно поспособствуем живому изучению нашей старины [67, S. 173].

Некоторая орфографическая непоследовательность (как показывает К.-Г. Андресен [68, S. 16], например, в разные годы Гримм писал слово *allmählich* четырьмя разными способами) объясняется тем, что Якоб Гримм жил в период сложения правил в их современном понимании и во многом он сам эти правила создавал; перемены правописания у него — это тоже движение научных теорий. На немецком правописании Гримма мы не станем останавливаться подробно; достаточно детально этот вопрос рассмотрен в соответствующих работах К.-Г. Андресена и Г. Михаэлиса. Исключительно важен, однако же, сам подход автора: его стремление напрямую сопрягать языковые нормы со стариной было вполне системным. Гримм, «архаист-новатор» в исконном смысле, искал

⁵⁶ Что в значительной степени облегчает передачу олицетворенных понятий: и у Гримма, и в русском переводе слова «Зима», «Весна», «Смерть», «День», «Луна» и так далее пишутся с прописной буквы, когда речь идет об их обрядовой или мифологической персонификации.

языковую — и орфографическую — подлинность в обобщенно-древнем. Это в полной мере касается не только нововерхненемецкого, но и древнегерманских языков, для которых Grimm выработал собственную систему единого правописания, в значительной степени отличную от норм как XIX, так и XXI века.

Особенно ярко эта гриммовская тенденция проявляется в том, что касается древнескандинавского языка. Если скандинавские ученые XIX столетия (и в первую очередь Расмус Раск) старались орфографически приблизить древнеисландский к новоисландскому (этот подход лег в основу современной «нормализации»), то Grimm прямо отторгает этот метод (ср. с его словами во втором издании «Грамматики»: «...я не следую [системе Раска] в тех случаях, когда требуется провести аналогию с другими языками или когда, на мой взгляд, Раск слишком приближает правописание к современному исландскому произношению» [69, S. 235]) — и вообще отказывается от термина «древнеисландский», заменяя его на «древнескандинавский» и тем самым подчеркивая историческую глубину нордической традиции, уходящей во времена, значительно предшествующие заселению Исландии. Теодор Мёбиус (см. его «Über die Altnordische Sprache») классифицирует подход Раска как «фонетический», а подход Гримма — как «историко-сравнительный»⁵⁷:

Система Раска направлена в *настоящее*, к современному исландскому языку, а система Гримма отсылает в *прошлое*, к *праскандинавским* или даже к *нескандинавским* формам (hêstr — по аналогии с древнеанглийским hengest; þœg — по аналогии с готским þōs и так далее⁵⁸). Первая создана для исландского читателя, вторая — для исследователя в области сравнительного языкознания [72, S. 46].

Идеи Гримма нашли продолжение в работах Кристена Лjungбю и Петера Мунка, однако в целостном виде и в полном смысле эта орфография стала характернейшей особенностью авторских работ только самого Гримма — отличительной чертой, опознавательным знаком; по такому правописанию можно узнать и труды прямых последователей Гримма. Когда Grimm обвинял Вильгельма Мюллера в плагиате (см. об этом в комментариях к главе X), то в первую очередь он указал на орфографическое тождество в цитатах, потому что так писал только автор «Германской мифологии». Единая орфографическая система, в которую оказались вписаны все основные древнегерманские языки, стала у Гримма внешним, зримым отображением его грамматико-фонологических изысканий, способом

⁵⁷ В рецензии на «Altnordisches Lesebuch» под редакцией Франца Дитриха (1864; тексты даны в орфографии Гримма) Мёбиус отмечает, что система Гримма с полным правом может использоваться в компаративно-грамматических исследованиях, однако в изданиях собственно скандинавских памятников ее применение не оправдано [70, S. 350].

⁵⁸ Подробнее о таких реконструкциях см. у Гримма в «Истории немецкого языка» ([71, S. 424—426; 753—756]).

наглядно, на уровне узнавания символов, напоминать читателю о прагерманском единстве самых разных языковых ветвей.

В связи с этим в настоящем издании представлялось необходимым целиком сохранить ту единую систему правописания для древнегерманских языков, которую Grimm разработал в рамках своих этимолого-компаративистских исследований: сохранить, не подвергая цитаты и лексемы редактуре и нормализации. Эти концептуальные формы, неизменные во всех оригинальных изданиях, вписаны в гриммоведческий канон и не подлежат исправлению: их модернизация и дифференциация прямо противоречила бы авторскому видению и, на наш взгляд, была бы тем более неуместна при первом знакомстве русскоязычного читателя с ранее не переводившейся работой Grimma. Стоит отметить, что в «Мифологии» Grimm многократно ссылается на скандинавские и британские издания, в которых принята иная (по Мёбиусу — «фонетическая») система орфографии. Grimm, однако же, повсеместно правит эти цитаты и приводит их к своему, «историческому», правописанию. Нельзя не сказать и о том, что во многих случаях Grimm цитирует не те рукописи, которые легли в основу более поздних академических изданий, а время от времени он сам правит чтения с тем, чтобы придать цитате более, на его взгляд, логичное звучание. Соответственно, нормализация прямо пошла бы вразрез с собственно гриммовскими исправлениями и, в значительной степени, привнесла бы в книгу анахронистическую путаницу⁵⁹.

Обозначим, в общих чертах, систематические особенности гриммовского написания.

Для обозначения долготы гласных Grimm использует знак циркумфлекса (не акут и не макрон; причем количество гласного указывается во всех случаях, а не только когда это имеет грамматическое значение. К такой системе обозначения долгот ученые обратились лишь в последнее время; впрочем, долгие гласные у Grimma и в современных изданиях часто не совпадают); при записи фрагментов на древневерхненемецком языке ударения (несмотря на завет Ноткера) Grimm не проставляет.

Букву «w» Grimm рассматривает как лигатуру и использует для передачи рукописных сдвоенных *uu*, *vv* и так далее (отсюда — гриммовское *w* в древневерхненемецком и древнесаксонском). Одинарную букву (например, древнеанглийскую *ƿ*) Grimm передает через *v*, также одинарную. Транслитерация готских слов у Grimma в целом совпадает с общепринятой, однако букву *γ* он транслитерирует как «*v*», а не как «*w*» (потому, опять же, что это *одна* буква); отсюда — такие формы, как *veihan*, *vitôdafasteis* и т. п.; отдельно стоящие *u* и *v* повсеместно разграничиваются.

⁵⁹ Можно добавить, что даже немецкое правописание Grimma чаще всего не подвергается правке в поздних изданиях; несмотря на то, что местами это создает неудобство для современного читателя, преимущество всё же отдается гриммовским принципам.

Звук [ð] в поздних трудах Гримма передается буквой *d* (в «Грамматике» — еще *ð*); принципиального значения это не имеет, *ð* и *đ* — разное написание одной и той же буквы «эт» (в верхнем регистре одинаково — *Ð*); внешне, однако же, использование «*đ*» — один из явных маркеров зрелого гриммовского правописания. В Приложении I, более раннем тексте, подготовленном автором для первого издания «Мифологии», [ð] передается через диграф *dh* (*Óðinn* = *Od hinn*).

Дифтонг [æ] передается в зависимости от его положения в слове — то как *æ*, то как *ä* (в древнеанглийских фрагментах, например: *æceras*, но *þær*); древневерхненемецкие *i*-дифтонги у Гримма обычно записываются с *j*-. Нерегулярные особенности правописания обуславливаются характерными чертами рукописей.

Отдельная тема — цитаты на сербском языке. Гримм свободно читал на сербском и переводил с этого языка целые книги; однако для немецкого читателя, плохо знакомого с кириллицей, все сербские цитаты Гримм повсеместно⁶⁰ транскрибирует латиницей на основе немецкой орфографии. Это упрощение со стороны автора при переводе книги на славянский язык с письменностью на основе кириллицы представляется скорее усложнением: некоторые слова становятся трудночитаемыми и почти не опознаваемыми (*tschuma*, *djavo*, *vlascitzi* — вместо чума, ђаво, влашићи); кроме того, Гримм при транскрипции допускает некоторые неточности⁶¹. В связи с этим все слова и цитаты на сербском языке возвращены в настоящем издании на кириллицу-вуковицу (основным и, в общем, единственным источником сведений о сербском языке и сербских традициях для Гримма были сочинения Вука Караджича — соответственно, все цитаты сверены с оригиналами по книгам последнего).

Сама форма ссылок на источники несколько изменена, приближена к современным традициям оформления, что облегчает идентификацию ссылок внутри текста. У Гримма, например:

⁶⁰ Исключение — одна цитата, приведенная в статье «Über das Gebet» 1857 года [73, S. 439] (та же песня цитируется и в «Мифологии», но только в немецком переводе [3, S. 494]):

Наша дода Бога моли,
да удари росна киша,
да покисну сви орачи,
сви орачи и коначи
и по кући пословачи...

Вместо сербской *h* у Гримма — *ъ* (вероятно, типографский дефект).

⁶¹ Иногда он путает «*v*» и «*b*» (*rabno* = равно), непоследовательно передает начальную «*z*» то как «*z*», то как «*s*» (*zvezda*, но *svezde*), пишет *potj* вместо *noћ*, *junaschtro* вместо *јунаштво* и т. п. Отметим, что основная часть проблемных транскрипций встречается в Примечаниях, и, скорее всего, ошибки допущены не Гриммом, а Э.-Г. Мейером, разбиравшим рукописи.

Agricola sprichw. 623. Praetorius wünschelr. 372. Abrah. a s. Clara Judas 1, 4. Etnners ung. apotheker s. 132. Musäus volksm. 4, 65. Rob. Chambers fireside stories s. 12, wonach die sage in mehrern schottischen gegenden umgeht [3, S. 960].

В настоящем издании:

См. AGRICOLA, *Sprichw.*, 623; PRAETORIUS, *Wünschelr.*, 372; АБРАХ. А С. CLARA, *Judas*, I, 4; ЕТТНЕР, *Ung. Apotheker*, 132; МУСÄУС, *Volksm.*, IV, 65. По свидетельству Р. Чемберса, то же сказание известно и во многих частях Шотландии — см. РОВ. ЧАМБЕРС, *Firesidestories*, 12.

Имена авторов записываются малыми прописными, названия произведений — *курсивом*, номер тома (или книги, раздела) обозначается римской цифрой, номер страницы (или стиха, строки) — арабской. Номера тома и страницы разделяются запятой (например: *Fornm. sög.*, II, 206), номера страницы и стиха — двоеточием (например: СÆДМ., 181:34). Особые случаи оговариваются в списке литературы. В перекрестных ссылках на настоящее издание «Германской мифологии» римская цифра обозначает номер тома, арабская — номер страницы.

В отдельных примерах имя и название разграничить не просто, поэтому применяется ряд условных правил: так, например, сокращение от «Сэмундова Эдда» обозначается как название — *Sæm.*, 68^b, поскольку Сэмунд как автор «Старшей Эдды» — лицо легендарное; с другой стороны, «Эдда Снорри» обозначается с указанием авторства — SN., 30^a, так как Снорри Стурлусон — реальный составитель этого собрания. В обозначениях переводов имена переводимых авторов фигурируют как названия: например, такая ссылка, как N., *Cap.*, отсылает к «Бракосочетанию Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы (*Cap.*) в древневерхненемецком переводе Ноткера Немецкого (N.). В отдельных случаях разграничение между именами и названиями позволяет разделить несколько произведений, в оригинальных ссылках не различимых: например, SATO — это «Dererustica» Катона Старшего, а *Cato* — средневековая поэма, известная под условным названием «Немецкий Катон»; LIUTPR. — сочинения Лиутпранда Кремонского, *Liutpr.* — лангобардские «Законы Лиутпранда»; WALTH. — Вальтер фон дер Фогельвейде, *Walth.* — поэма «Вальтарий».

Как можно заметить, та форма ссылок, которой пользуется Якоб Grimm, для современного читателя не вполне понятна и требует расшифровки. Некоторые сокращения, используемые Grimмом, уже вошли в традицию гриммоведения (хотя, конечно, русскоязычному читателю они всё равно неизвестны, так как гриммоведения на русском языке не существует). Это относится к ссылкам на собственные труды Grimмов (*GDS* — «Geschichte der deutschen Sprache» Якоба Grimма, *KM* — «Kinder- und Hausmärchen» братьев Grimм и так далее); некоторые другие не представляют сложности для расшифровки (*Il.* и *Od.* — это, разумеется, «Илиада» и «Одиссея»), однако основной массив ссылок (а источников — несколько тысяч!) нуждается в специальном герменевтическом расследовании. Когда, например, Grimм ссылается на T., на O., на Amgb., на G. Abent.

и так далее, то без контекстуального анализа невозможно понять, что речь идет, соответственно, об определенных изданиях древневерхненемецкого перевода Тацианова «Диатессарона», о евангельской гармонии Отфрида, об «Ein aldt Meistergesangbuch» в издании К.-Г. Мюллера и о собрании старонемецких авентюр под редакцией Ф.-Г. фон дер Хагена.

В посмертных изданиях двух других крупных сочинений Якоба Гримма («Deutsche Grammatik» и «Deutsche Rechtsalterthümer») ссылки на основные источники разобраны редакторами (учениками Гримма), однако «Мифологии» в этом плане повезло меньше (что можно понять: ссылок в этой книге примерно столько же, сколько во всех других сочинениях Гримма, вместе взятых): за почти 200-летнюю историю этой книги в данном издании список литературы приводится впервые. Отдельно отметим, что это полный список — в отличие от издателей «Грамматики» и «Древностей права», мы не выделяем *главные* из источников: вместо этого разобраны они *все*.

Отдельного упоминания заслуживают немецкие мифологические термины, к переводу которых можно подойти по-разному: в этом отношении мы придерживаемся близости к оригиналу и сохраняем понятия в неизменном виде: Zwerge — цверги (в скандинавском материале — дверги⁶²), Wichte — вихты, Wichteln — вихтели, Schrate — шраты, Bilwitze — бильвицы, Elbe — эльфы (о различии в формах с «ф» и с «б» см. в комментариях к Предисловию). Понятие «weise Frauen» (вынесенное в название главы XVI) у нас обычно переводится как «вещие жены»; в обороте «мудрые женщины» (буквальный перевод, предлагаемый, в частности, А. Маховым [11, с. 276]), как представляется, нет никакого мифологического звучания. «Вещими женами», с другой стороны, А. Афанасьев называет норн, а в русском переводе «Песни о Нибелунгах» так же зовутся русалки, пророчествовавшие Хагену.

В передаче имен собственных, связанных с мифологией, мы стремились к транскрипции, а не к транслитерации:

— дифтонги передаются одним управляющим звуком: так, Wuotan в настоящем издании зовется Вотаном, а не Вуотаном, поскольку средневерхненемецкое *uo* — дифтонг, а не два слога (точно так же: Frouwa — Фрова; Frouwa — Фрува); написание омофонов специально отмечается в тексте: например, Вотан [Wôtan];

— начальный *S* в древневерхненемецких именах не озвончается (Sindgund — Синдгунд, Sintarfizilo — Синтарфицило); в средне- и нововверхненемецких — озвончается (Siegfried — Зигфрид, Sigehar — Зигехер);

⁶² Сам Гримм не всегда придерживается этого правила и часто называет скандинавских мифологических карликов цвергами. Мы же, для более явного разграничения, используем термин «цверги» только когда речь идет о немецком материале; то же касается и скандинавского понятия «альвы».

— древнеанглийские имена также передаются по их звучанию: Scyld — Шюльд (не «Скильд»), Sæbeorht — Сэбеорхт, Freávine — Фреавине;

— скандинавские имена и названия передаются с обозначением звука «ё» (Iötunheimr — Ётунхейм, völva — вёльва), с озвончением f в соответствующих позициях (Olaf — Олав, Halfdan — Хальвдан);

— имена с чередующимся написанием чаще всего передаются по-разному: Siegfried — Зигфрид, но Sifrit — Зифрит; Brunhilde — Брунхильда, Brünhilde — Брюнхильда, Brynhildr — Брюнхильд;

— латинские и латинизированные имена передаются в соответствии с устоявшейся традицией: формы на -onis в родительном падеже присоединяют финальную «н» в именительном (Saxo — Саксон, Odo — Одон); в формах на -us окончание отбрасывается (Hotherus — Хотер⁶³, Marcolfus — Маркольф), в формах на -ius меняется на «-ий» (Ratherius — Ратерий, Chnodomarius — Хнодомарий; это не касается шведских фамилий вроде Афцелиус и некоторых средневековых имен вроде Преториус).

В целом к именам и названиям в тексте обычно в квадратных скобках прилагается оригинальное написание (для многократно упоминаемых — только в первый раз), что облегчает поиск в первоисточниках.

В связи с тем, что этот труд, равно как и все другие фундаментальные работы Якоба Гримма, ранее никогда не переводился на русский язык, необходимым представлялось снабдить издание дополнительными материалами, позволяющими в полной мере определить историческое значение книги и ее место в современной науке: в комментариях уточняются многие детали и реалии, связанные с жизнью и творчеством Якоба Гримма, его соратников и современников; список литературы позволяет в полной мере оценить широту авторского библиографического охвата⁶⁴.

Остается надеяться, что это издание послужит специалистам и откроет научное творчество Якоба Гримма для русскоязычного читателя.

Дмитрий Колчигин

⁶³ В латинских текстах Саксона Грамматика скандинавское ð передается через th (Óðinn — Othinus; Höðr — Hotherus, Starkaðr — Starcatherus и т. д.); в классическом латинском диграф th обычно используется для передачи греческой θ и, соответственно, на русский эти формы передаются с «ф» — в данном случае это, разумеется, не применимо. С другой стороны, восстановление скандинавских форм с «д» в значительной степени лишает варианты Саксона их специфичности (что особенно очевидно на примере Othinus — Один); соответственно, мы сохраняем в этих формах их латинское произношение: Отин, Хотер, Старкатер.

⁶⁴ Количество источников, на которые ссылается Гримм, потрясает воображение (Якоб Буркхардт писал: «Титанической эрудиции Гримма можно испугаться» [74, S. 232]); перед читателем — работа королевского библиотекаря, имевшего возможность работать в том числе и с редкими рукописями.

1. *Deutsches Wörterbuch*. — Bd. IV (I, 1). — Hrsg. von J. GRIMM und K. WEIGAND. — Leipzig: Hirzel, 1878.
2. ГЕРСТНЕР Г. *Братья Гримм*. — М.: Молодая гвардия, 1980. — 271 с.
3. GRIMM, J. *Deutsche Mythologie*. — In III Bd. — Hrsg. von E. H. MEYER. — Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1875—1878. — (XLII + 1044) + (XII + 540) S.
4. STEIG, R. *Achim von Arnim und Jacob und Wilhelm Grimm*. — Tübingen: Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, 1904. — 633 S.
5. RÖLLEKE, H. *Die Märchen der Brüder Grimm: Quellen und Studien*. — Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag, 2004. — 290 S.
6. МАНН Т. *Бернард Шоу*. — Пер. Ф. ЗАЙБЕЛЯ // Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. — Т. 10. — С. 445—456.
7. WAGNER, R. *Mein Leben*. — München: Paul List, 1963. — 768 S.
8. КУТОРГА М. С. *Политическое устройство германцев до шестого столетия*. — СПб: Х. Гинце, 1837. — 115 с.
9. ГАЙМ Р. *Романтическая школа*. — Пер. В. НЕВЕДОМСКОГО. — СПб: Наука, 2006. — 893 с.
10. GRIMM, J. *Irmenstraße und Irmensäule*. — Wien: J. Meyer und Compagnie, 1815. — 65 S.
11. МАХОВ А. *Якоб Гримм* // Вопросы литературы. — 2015. — № 4. — С. 269—280.
12. *Allgemeine Deutsche Biographie*. — Bd. IX. — Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot, 1879. — 796 S.
13. GRIMM, J. *Kleinere Schriften*. — Bd. I — Hrsg. von K. MÜLLENHOFF. — Berlin: F. Dümmler, 1864. — 412 S.
14. PRÜFER, A. *Richard Wagner und Jakob Grimm*. — Regensburg: G. Bosse, 1914. — 259 S.
15. *Из писем Якоба и Вильгельма Гримм Карлу Фридриху фон Савиньи*. — Пер. А. МИХАЙЛОВА / Эстетика немецких романтиков. — М.: Искусство, 1987. — С. 414—443.
16. ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Н. Г. <Из № 4 «Современника»> / Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. — Т. 2. — М.: Гослитиздат, 1949. — С. 369—381.
17. SHIPPEY, T. *The Road to Middle-Earth*. — London: Houghton Mifflin, 1983. — 252 p.
18. DE VRIES, J. *Altgermanische Religionsgeschichte*. — Bd. I. — Berlin: De Gruyter, 1956. — 505 S.
19. SHIPPEY, T. *A Revolution Reconsidered: Mythography and Mythology in the Nineteenth Century / The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*. — Ed. by T. SHIPPEY. — Turnhout: Brepols Publishers, 2005. — P. 1—28.
20. VON SEE, K. *Die Göttinger Sieben: Kritik einer Legende*. — Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1997. — 110 S.
21. BLUHM, L. *Grimms Mythen von Beate Kellner* [Rezension] // *Arbitrium*. — 1997. — № 2. — С. 230—231.
22. DUNDES, A. *Nationalistic inferiority complexes and the fabrication of Fake-lore* // *Journal of Folklore Research*. — 1985. — № 22. — P. 5—18.
23. КАМЕНЕТСКИЙ, С. *The Brothers Grimm & Their Critics: Folktales and the Quest for Meaning*. — Athens: Ohio University Press, 1992. — 377 p.
24. BATTLES, P. *Dwarfs in Germanic Literature: Deutsche Mythologie or Grimm's Myths?* / *The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*. — Ed. by T. SHIPPEY. — Turnhout: Brepols Publishers, 2005. — P. 29—82.

25. TOLKIEN, J. R. R. *Beowulf: A Translation and Commentary*. — Ed. by CH. TOLKIEN. — Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2014. — 488 p.
26. LEFMANN, S. *Franz Bopp: Sein Leben und seine Wissenschaft*. — Berlin: Georg Reimer, 1891. — (176 + 168*) S.
27. SHIPPEY, T. *Alias Oves Habeo: The Elves as a Category Problem / The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*. — Ed. by T. SHIPPEY. — Turnhout: Brepols Publishers, 2005. — P. 157—187.
28. HUNGER, U. *Romantische Germanistik und Textphilologie. Konzepte zur Erforschung mittelalterlicher Literatur zu Beginn des XIX Jahrhunderts / Von der gelehrten zur disziplinären Gemeinschaft*. — Hrsg. von J. FOHRMANN und W. VOSSKAMP. — Stuttgart: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, 1987. — S. 42—68.
29. ГРАНОВСКИЙ Т. Н. *Лекции по истории средневековья*. — Под ред. А. АСИНОВСКОЙ. — М.: Издательство Академии наук СССР, 1961. — 239 с.
30. TURLEY, R. M. *Nationalism and the Reception of Jacob Grimm's Deutsche Grammatik by English-Speaking Audiences // German Life and Letters*. — 2001. — № 3. — P. 234—252.
31. ZIPES, Z. *The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World*. — NY: Palgrave Macmillan, 2002. — (XX + 331) p.
32. *Excerpts from an interview with Tom Shippey // The Core Journal*. — 2014. — № 23. — P. 195—202.
33. LESZCZYNSKA, K. *Hexen und Germanen: Das Interesse des Nationalsozialismus an der Geschichte der Hexenverfolgung*. — Bielefeld: Transcript Verlag, 2015. — 396 S.
34. GRIMM, J. *Deutsche Grammatik*. — Bd. I [1^{te} Ausgabe]. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1819. — (LXXX + 665) S.
35. RASK, R. *Bemerkungen über die skandinavischen Sprachen, veranlasst durch das 2. Theil des Adelung'schen Mithridates / Rask, R. Samlede Afhandlinger*. — B. III. — Kjøbenhavn: Poppske Bogtrykkeri, 1838. — S. 445—466.
36. ADELUNG, J. *Ch. Mithridates, oder Allgemeine Sprachenkunde*. — Bd. II. — Berlin: Vossische Buchhandlung, 1809. — (XXIV + 808) S.
37. DIDERICHSEN, R. *Rasmus Rask und die grammatische Tradition*. — München: Wilhem Fink, 1960. — 181 S.
38. RASK, R. *Vejledning til det Islandske eller gamle Nordiske Sprog*. — Kjøbenhavn: Schuboeske Forlag, 1811. — (LVI + 282) s.
39. *Briefwechsel der Gebrüder Grimm mit nordischen Gelehrten*. — Hrsg. von E. SCHMIDT. — Berlin: Ferd. Dümmler Verlagsbuchhandlung, 1885. — 312 S.
40. RASK, R. *Undersøgelse om det gamle Nordiske eller Islandske Sprogs Oprindelse*. — Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel, 1818. — 312 s.
41. GRIMM, J. *Vejledning til det Islandske eller gamle Nordiske Sprog af Rasmus Kristian Rask [Rezension] / Grimm, J. Kleinere Schriften*. — Bd. IV. — Berlin: Ferd. Dümmler Verlagsbuchhandlung, 1869. — S. 65—73.
42. RASK, R. *Review of Jacob Grimm's Deutsche Grammatik / Rask, R. Samlede Afhandlinger*. — B. II. — Kjøbenhavn: Poppske Bogtrykkeri, 1836. — S. 442—462.
43. UHLAND, L. *Sagengeschichte der germanischen und romanischen Völker / Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage*. — Bd. VII. — Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung, 1868. — 680 S.



44. WAGNER, R. *Was ist deutsch?* // Wagner, R. *Gesammelte Schriften und Dichtungen.* — Bd. X. — Leipzig: E. W. Fritsch, 1888. — S. 36—53.
45. GRIMM, J. *Teutonic Mythology.* — In IV vol. — Trans. by J. S. STALLYBRASS. — London: George Bell and Sons, 1882—1888. — (VIII + (LV) + 1887) p.
46. RYDBERG, V. *Teutonic Mythology, Gods and Goddesses of the Northland.* — Trans. by R. B. ANDERSON. — London: Norrœna Society, 1906. — 350 p.
47. VON RAUMER, R. *Geschichte der Germanischen Philologie vorzugsweise in Deutschland.* — München: N. Oldenbourg, 1870. — 743 S.
48. GRIMM, J. *Erklärung* / Grimm, J. *Kleinere Schriften.* — Bd. VII. — Berlin: Ferd. Dümmler Verlagsbuchhandlung, 1884. — S. 600.
49. GRIMM, J. *Deutsche Mythologie.* — In II Bd. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1854. — (XLVIII + 1246) S.
50. GRIMM, H. *Schlusswort* / Grimm, J. *Kleinere Schriften von Jacob Grimm.* — Bd. V. — Berlin: Ferd. Dümmler Verlagsbuchhandlung, 1871. — S. 503—507.
51. GRIMM, J. *Deutsche Mythologie.* — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1835. — (XXX + 710 + CLXXVII) S.
52. BARTSCH, K. *Deutsche Mythologie von Jacob Grimm. Vierte Ausgabe* [Rezension] // Germania. Vierteljahrsschrift für Deutsche Alterthumskunde. — XXIV. Jahrgang. — Wien: Verlag von C. Gerolds Sohn, 1879. — S. 248—249.
53. КЕХРЕИН, J. *Überblick der Deutschen Mythologie: ein Auszug aus Jacob Grimms Deutscher Mythologie.* — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1848. — 110 S.
54. WELZBACHER, CH. *Edwin Redslob: Biographie eines unverbesserlichen Idealisten.* — Berlin: Matthes & Seitz, 2009. — 543 S.
55. WOOD, I. *The Modern Origins of the Early Middle Ages.* — Oxford: Oxford University Press, 2013. — 374 p.
56. GRIMM, J. *Deutsche Mythologie: Gebundene Ausgabe.* — Wiesbaden: Fourier Verlag GmbH, 2003. — 1586 S.
57. GRIMM, J. *Teutonic Mythology.* — In IV vol. — Trans. by J. S. STALLYBRASS. — Cambridge: Cambridge University Press, 2012. — (VIII + (LV) + 1887) p.
58. GRIMM, J. *Germanic Mythology* [Abridgement]. — Trans. by V. BIRD. — Washington: Scott Townsend Pub, 1997. — 149 S.
59. АФАНАСЬЕВ А. *Славянская мифология.* — М: Эксмо, 2008. — 1520 с.
60. ПОТЕБНЯ А. *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий* / ПОТЕБНЯ А. Символ и миф в народной культуре. — М: Лабиринт, 2000. — С. 92—328.
61. ГРИММ Я. *Немецкая мифология* [Фрагменты из предисловия]. — Пер. и коммент. А. ГУГНИНА / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. — М.: Издательство Московского университета, 1987. — С. 54—72.
62. *Библиография трудов А. А. Гугнина* / Контексты мировой литературы: сборник научных статей. — Новополюцк: Издательство Полоцкого государственного университета, 2011. — С. 319—375.
63. ГРИММ Я. *Немецкая мифология. Глава XXXIII. Дьявол. Глава XXXIV. Колдовство.* — Пер. М. НЕСТЕРОВОЙ / Афанасьевский сборник. — Вып. IX. — Воронеж: Научная книга, 2010. — С. 224—345.
64. ГРИММ Я. *Немецкая мифология. Глава XXI. Деревья и животные.* — Пер. М. НЕСТЕРОВОЙ / (1) Афанасьевский сборник. — Вып. XII. — Воронеж: Воронежский

- государственный университет, 2012. — С. 339—372; (2) Афанасьевский сборник. — Вып. XIII. — Воронеж: Научная книга, 2015. — С. 410—453.
65. КОНДРАТЬЕВ А. *Нордическая религиозность и научные мифы* // ТОРП Б. Нордическая мифология. — Пер. Е. ЛАЗАРЕВА, А. ПОМОГАЙБО, Ю. СОКОЛОВА. — М.: Вече, 2008. — С. 1—20.
66. GRIMM, J. *Deutsche Grammatik*. — Bd. I [3^{te} Ausgabe]. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1840. — (XVI + 583) S.
67. *Briefwechsel der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm mit den Verlegern des «Deutschen Wörterbuchs» Karl Reimer und Salomon Hirzel*. — Leipzig: S. Hirzel Verlag, 2001. — 767 S.
68. ANDRESEN, K. G. *Über Jacob Grimms Orthographie*. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1867. — 99 S.
69. GRIMM, J. *Deutsche Grammatik*. — Bd. I [2^{te} Ausgabe]. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1822. — (XX + 1082) S.
70. MÖBIUS, TH. *Altnordisches Lesebuch von Frz. Ed. Cph. Dietrich* [Rezension] // *Germania: Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde*. — Bd. IX. — Wien: Verlag von C. Gerolds Sohn, 1864. — S. 337—352.
71. GRIMM, J. *Geschichte der deutschen Sprache*. — In II Bd. — Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung, 1848. — 1035 S.
72. MÖBIUS, TH. *Über die altnordische Sprache*. — Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1872. — 59 S.
73. GRIMM, J. *Über das Gebet* / Grimm, J. *Kleinere Schriften*. — Bd. II. — Berlin: Ferd. Dümmler Verlagsbuchhandlung, 1865. — S. 439—462.
74. BURCKHARDT, J. *Briefe*. — Bd. I. — Basel: Schwabe Verlag, 1986. — 700 S.



Краткая библиография

Издания «Германской мифологии»⁶⁵

- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie*. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1835. — (XXX + 710 + CLXXVII) S.
- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie*. — In II Bd. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1844. — (XLVIII + 1246) S.
- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie*. — In II Bd. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1854. — (XLVIII + 1246) S.
- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie*. — In III Bd. — Hrsg. von E. H. MEYER. — Berlin: Ferdinand Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1875—1878. — (XLII + 1044) + (XII + 540) S.
- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie* [Auszug]. — Bearb. von E. REDSLOB. — Berlin: Max Schröder, 1934. — 263 S.
- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie* [Auszug; «Volkausgabe»]. — Bearb. von K. H. STROBL. — Wien & Leipzig: Bernina-Verlag, 1939. — 702 S.
- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie*. — In III Bd. — Hrsg. von E. H. MEYER, eingel. von L. KRETZENBACHER. — Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968. — (XXVII + XLII + 1044) + (XII + 540) S.
- GRIMM, J. *Deutsche Mythologie*. — In III Bd. — Hrsg. von E. H. MEYER, eingel. von H. BIRKHAN. — (32 + XLII + 1584) S.
- GRIMM, J. *Teutonic Mythology*. — In IV vol. — Trans. by J. S. STALLYBRASS. — London: George Bell and Sons, 1882—1888. — (VIII + (LV) + 1887) p.
- GRIMM, J. *Germanic Mythology* [Abridgement]. — Trans. by V. BIRD. — Washington: Scott Townsend Pub, 1997. — 149 S.

Сруды о «Германской мифологии»

- HARTWICH, W. D. *Das Alte Testament der Deutschen: Jacob Grimm als Mythologe / «Deutsche Mythologie»: Die Erfindung einer nationalen Kunstreligion*. — Hamburg: Philo Verlagsgesellschaft, 2000. — 217 S.
- KELLNER, B. *Grimms Mythen: Studien zum Mythosbegriff und Seiner Anwendung in Jacob Grimms Deutscher Mythologie*. — Bern: Peter Lang Publishing, 1994. — 415 S.
- KRAMER, K. S. *Jacob Grimm und seine «volkskundlichen Quellen». Zur Frage der Zeugniskraft von «Sitte und Sage» für die «Deutsche Mythologie» / Germanische Religionsgeschichte*. — Berlin: Walter de Gruyter, 1992. — S. 588—607.
- PAUL, F. *«Aller Sage grund ist nun mythus»: Religionswissenschaft und Mythologie im Werk der Brüder Grimm / Die Brüder Grimm. Dokumente ihres Lebens und Wirkens*. —

⁶⁵ Из переизданий указаны лишь те, которые отличаются уникальным предисловием. Полные репринты не указываются.

- Hrsg. von D. HENNIG UND B. LAUER. — Kassel: Verlag Weber & Weidemeyer, 1985. — S. 77—90.
- SIEBER, F. *Die Deutung des Todaustreibens (Todaustragens) in J. Grimms Deutscher Mythologie und in der neueren Forschung* // Deutsches Jahrbuch für Volkskunde. — № 9. — 1963. — S. 71—93.
- TIMM, E., BECKMANN, G. A. *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten: 160 Jahre nach Jacob Grimm aus germanistischer Sicht betrachtet*. — Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 2003. — 372 S.
- The Shadow-Walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*. — Ed. by T. SHIPPEY. — Turnhout: Brepols Publishers, 2005. — 433 p.

Труды о Якобе Гримме⁶⁶

- ANDRESEN, K. G. *Über die Sprache Jacob Grimms*. — Leipzig: Verlag von B. Teubger, 1869. — 299 S.
- ANDRESEN, K. G. *Über Jacob Grimms Orthographie*. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1867. — 99 S.⁶⁷
- FELDMANN, R. *Jacob Grimm und die Politik*. — Kassel: Bärenreiter-Verlag, 1970. — 334 S.
- GINSCHER, G. *Der junge Jacob Grimm*. — Stuttgart: S. Hirzel Verlag, 1989. — 472 S.
- HAAS, W. *Jacob Grimm und die deutschen Mundarten*. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990. — 95 S.
- HÜBNER, R. *Jacob Grimm und das deutsche Recht*. — Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1895. — 187 S.
- Jacob Grimm zur 100 Wiederkehr seines Todestages: Festschrift des Instituts für Deutsche Volkskunde*. — Hrsg. von W. FRAENGER und W. STEINITZ. — Berlin: Akademie-Verlag, 1963. — 290 S.
- KRAPE, V. *Sprache als Organismus. Metaphern: Ein Schlüssel zu Jacob Grimms Sprachauf-fassung*. — Kassel: Brüder Grimm-Gesellschaft, 1993. — 137 S.

⁶⁶ Работы о братьях Гримм неисчислимы. В одной только серии «Brüder Grimm Gedenken», основанной Людвигом Денеке в 1963 году, насчитывается уже 17 томов. Здесь мы сознательно полагаем строгие пределы: в библиографию включены только работы, целиком посвященные трудам Якоба Гримма; крайне многочисленные научные труды о жизни и творчестве братьев Гримм здесь не упоминаются (хотя, по естественным причинам, многие из них тоже посвящены, главным образом, Якобу — Вильгельм Гримм из-за семейных забот и своей болезненной конституции успел сделать и написать гораздо меньше). Предпочтение отдано крупным трудам: монографиям, сборникам статей. Исключение составляет раздел с русской библиографией, где, в связи с малым количеством источников, собрано всё, что касается братьев Гримм.

⁶⁷ См. также MICHAELIS, G. *Über Jakob Grimms Rechtschreibung*. — Berlin: Verlag von Franz Lobeck, 1868. — 28 S.



- PANKOW, C. *Die Wirkung der Deutschen Grammatik von Jacob Grimm auf die grammatischen Ansichten russischer Sprachforscher im XIX Jahrhundert.* — Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2002. — 198 S.
- SINGELMANN, A. *Die Deutsche Grammatik von Jacob Grimm und ihr Stellenwert für die Sprachwissenschaft.* — München: GRIN Verlag, 2009. — 80 S.
- WARNKE, S. *Jacob Grimms Wortbildungslehre aus der Sicht der gegenwärtigen Morphologie.* — München: GRIN Verlag, 2009. — 107 S.
- WYSS, U. *Die wilde Philologie: Jacob Grimm und der Historismus.* — Munich: C. H. Beck, 1979. — 313 S.

Труды Якоба Гримма на русском языке⁶⁸

- ГРИММ Я. Введение к «Германской мифологии» [Глава I]. — Пер. и предисл. Д. КОЛЧИГИНА // Восток Свыше. — 2015. — № 4. — С. 96—113.
- ГРИММ Я. Мысли о том, как соотносятся сказания с поэзией и историей. — Пер. и коммент. А. МИХАЙЛОВА / Эстетика немецких романтиков. — М.: Искусство, 1987. — С. 407—410.
- ГРИММ Я. Немецкая мифология [Фрагменты из предисловия]. — Пер. и коммент. А. ГУГНИНА / Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв. — М.: Издательство Московского университета, 1987. — С. 54—72.
- ГРИММ Я. О поэзии в праве. — [Переводчик не указан] // Сын Отечества и Северный архив. — 1831. — Т. 23. — С. 32—53; 80—99; 145—170; 216—232; 277—293; 345—353.
- ГРИММ Я. О финском эпосе. — [Переводчик не указан] // Журнал Министерства народного просвещения. — 1846. — Ч. XLIX. Отд. 2. — С. 142—190.
- ГРИММ В., ГРИММ Я. Сказки. Эленбергская рукопись 1810 года с комментариями. — Пер. и предисл. А. НАУМЕНКО. — М.: Книга, 1988. — 445 с.⁶⁹

Труды о братьях Гримм на русском языке

- Баранов Н. Н. Братья Гримм в политической культуре Германии первой половины XIX века // Вестник Кемеровского государственного университета. — 2015. — № 3. — С. 12—16.
- В. Гумбольдт и братья Гримм: труды и преемственность идей. — Сб. ст. Под ред. Ю. РОЖДЕСТВЕНСКОГО. — М.: Издательство Московского университета, 1987. — 186 с.

⁶⁸ Ошибочные переводы М. Е. Нестеровой (см. о них выше) в этот список не включены.

⁶⁹ Несмотря на то, что мы намеренно не включаем в библиографию издания сказок и вообще совместные работы братьев Гримм, упомянуть эту книгу представляется совершенно необходимым, поскольку это уникальный в русскоязычном пространстве опыт критическо-академического издания сочинений Якоба и Вильгельма Гриммов.

- ГЕРСТНЕР Г. *Братья Гримм*. — Пер. Е. Шеншина, предисл. Г. Шевченко. — М.: Молодая гвардия, 1980. — 271 с.
- МАХОВ А. *Якоб Гримм* // Вопросы литературы. — 2015. — № 4. — С. 269—280.
- НОВИКОВ М., ПЕРФИЛОВА Т. *Рецепции культурологических идей Я. Гримма в фольклорно-мифологических исследованиях Ф. И. Буслаева* // Ярославский педагогический вестник. — 2017. — № 1. — С. 294—305.
- КЕРАШЕВА Ф. Н. *Братья Гримм в развитии германской мифологии* // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия «Филология и искусствоведение». — 2010. — № 4.
- Космос братьев Гримм: немецкое слово в культуре современности*. — Материалы Международной научно-практической конференции. — Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2014. — 262 с.
- КОСТРОВА О. А. «*Deutsche Mythologie*» братьев Гримм как лингвокультурный источник // Ярославский педагогический вестник. — 2017. — № 3. — С. 221—225
- СКУРАА Г. *Братья Гримм*. — Пер. С. Шлаповерской, предисл. А. Гугнина. — М.: Радуга, 1989. — 304 с.



 Другу Дальману

1835

Якоб Гримм

Предисловие автора

ко второму изданию

Бдиножды взошедшую леторасль германской мифологии теперь уже во второй раз я отпускаю в облиствение, и ныне моя надежда на то, что этот росток примется, существенно укрепилась. Когда удалось преодолеть первоначальную робость, то и поиск сведений, и их обнаружение пошли гораздо быстрее: факты, свидетельствующие против избалованной недоверчивости к открытиям на этом поле (которое заранее признали бесплодным), обнаружались повсеместно — теперь их даже в избытке. Во многом я ограничился, положил себе пределы, строже определил направление исследования и всё же поостерегся делать окончательные выводы; да и как можно завершать работу, когда о чем-то сведений нет совершенно, а о чем-то другом — просто непочатый край материалов! Мне хочется объяснить всё, что в моих силах, но в моих силах далеко не всё, что хотелось бы объяснить.

Критика, часто блестяще оправдывавшая себя в других областях, согрешила против нашей родной древности и злоупотребила почти всеми своими инструментами. Историю Германии зарей освещает бессмертный труд Римлянина, и в этом другие народы могут нам позавидовать; и тем не менее, не удовлетворившись одними сомнениями в самой подлинности этой книги (будто всё Средневековье вместе взятое способно было произвести нечто подобное!), критиканы начали принижать значение переданных Тацитом сведений (собранных им единственно из благородной любви к истине); считалось, что римский автор искусственно навязал нашим предкам своих богов. Вместо того чтобы внимательно сравнивать столь драгоценные сообщения с повсюду рассеянными пережитками нашего язычества, ученые принялись преуменьшать значение и этих пережитков тоже — их провозглашали поддельными, заимствованными или просто нелепыми. От немногих оставшихся богов начали привычно отмахиваться, считая их то ли галльскими, то ли славянскими — так бродяг отправляют в другой приход: пусть соседи решают, что делать с этим сбродом. Скандинавскую «Эдду», — образность, форма и содержание которой дышат тридевятой древностью, песни которой трогают наши сердца совсем иначе, чем, например, избыточно восхваляемые оссиановские поэмы, — стали возводить к христианскому и англосаксонскому влиянию, вполне игнорируя (то ли по слепоте, то ли по злему умыслу) связь этих текстов с древностями внутренней Германии; наши древности вообще сочли достоянием нянек и прях (см. стр. II, 936) — у людей, не знакомых с сущностью народного творчества,

это считается глубоко унижительным. Для норн и прядильщиц судьбы приходит теперь время отмщения.

Отрицать подлинность германской мифологии — это почти то же, что оспаривать древность и непрерывность развития самого нашего языка: вера в богов так же необходима каждому народу, как и язык. На основании отсутствия или нехватки материала невозможно утверждать, что в какое-то время наши предки не говорили на своем языке и, соответственно, не передали его следующим поколениям; тем не менее, на недостаток и ограниченность сведений о предшествовавшем принятию христианства германском язычестве повсеместно указывают с тем, чтобы лишить древнегерманскую веру всего ее внутреннего содержания. История учит, что воплощенное совершенство следует искать в наиболее (насколько это возможно) древних формах языка и что совершенство это убывает с возрастанием образованности; речевые формы тринадцатого века безупречнее современных, формы девятого и пятого веков стоят еще выше; можно предположить, что практически неизвестные нам германские племена первых трех веков нашей эры говорили на языке, превосходящем даже готский. Если такие выводы можно делать о свойствах языка, если нынешнее состояние нашей речи невозможно без древнего и древнейшего, то и о мифологии допустимо говорить то же самое: ее иссохшие русла можно проследить до истока, в ее болотах застаивается вода из древних рек. Народы крепко держатся за свои традиции, но ни обычаев, ни суеверий нам никогда не понять, если мы не подведем под них укорененное в язычестве основание.

Доказательства обнаруживаются в поэзии и сказаниях. Если у язычников был полноценный язык и если мы признаем полноту их мифо-религиозных представлений, то всё это не могло остаться в стороне от песен и стихов, не могло не переплестись с народными традициями. А песни у германцев были — свидетельствует об этом уже Тацит; что касается германской поэзии более поздних времен, то ни малейших сомнений в ее существовании не оставляют сообщения Иорнанда и Эгинхарда. Стародавние напевы о Туиско, Маннусе и их основавших племена сыновьях эхом отозвались в родословных Инго, Иско и Гермино; Хюгелак [Hugelâc] из песни о Беовульфе (в лишь недавно выуженном из забвения сказании (НАУРТ, V, 10) он зовется Хуглаком Великим [Huglacus Magnus]) под именем Хохлаих [Chochilaichus] упоминается в историческом труде Григория Турского — лишнее подтверждение тому, что и поэзия может быть историчной. В двенадцатом и тринадцатом веках наши родные героические сказания сияли в последний раз — судя по всему, тогда их еще продолжали петь: об этом свидетельствует сохранившийся фрагмент «Песни о Хильдебранде», а также латинские версии «Рудлиба» и «Вальтария»; нижненемецкие песни и сказания утрачены совершенно, хотя из них, как отражение, родилась «Вилькина-сага». Без основания и без необходимости расцвет придворной поэзии связывают с началом Крестовых походов; если уж предполагать заимствования с востока, то скорее стоило бы вспомнить о более мирных и более древних сношениях готов



и скандинавов с греческим государством — хотя вообще-то почти все удивляющие нас сходные детали можно свести к фундаментальному праисторическому единству европейских народов; это мощное общее основание долгие века проявляется и в языках, и в сказаниях, и в верованиях.

Я сталкиваюсь даже с таким высокомерным воззрением, что целые века народной жизни могут быть погружены в прискорбное и смутное варварство; это противоречит даже самой доброте любящего господя: сотворенное им солнце сияет во все времена, а человек, одаренный и телом, и душой, всегда отличается стремлением к высшему смыслу. Во все эпохи, даже в те, которые ныне слывут наихудшими, в человеке жила благословенная тяга к счастью и спасению, тяга, которая и позволяла достойнейшим народам сохранять свои обычаи и свои законы. Умеренность и благородство нашей древности можно увидеть в чистоте и силе народных законоуложений, в красноречии и одухотворенности, унаследованных поэзией тринадцатого века; сказания и мифы, пустившие во всё это свои корни, тоже необходимо оценивать справедливо.

В этом исследовании я постарался с подобающей справедливостью отнестись и к большому, и к малому. Работа естествоиспытателей доказывает, что малейшее бывает ключом к величайшему; необходимо понять, почему определяющие черты нашей древности стираются, а нечто мелкое и, как представляется на первый взгляд, случайное в скрытом виде остается навсегда. Хотелось бы не упускать даже мельчайших деталей — например, аналогии между такими именами, как Бреговин [Bregovine] и Фреавин [Freávine], и понятием *gotes friunt* [друг бога] (см. I, 275).

В соответствии с первоначальной задумкой, скандинавскую мифологию я использую здесь как ут́ок, а не как основу. Скандинавская традиция родственна нашей, как близки нам и тамошние языки: скандинавское, долго сохранявшееся неизменным, позволяет шире взглянуть на природу немецкого, но одно никоим образом не восходит к другому; нельзя отрицать ни отдельных достоинств немецкого по сравнению с древнескандинавским, ни того, что оба этих языка уступают превосходящему совершенству готского. Скандинавскими воззрениями на богов во многом проясняются и восполняются континентально-германские, однако это не единственная путеводная нить; как и в случае с языками, скандинавский тип мифологии во многом отличен от нашего: у обоих есть и свои достоинства, и свои недостатки. Если бы в основу этого исследования я положил всё богатство скандинавской мифологии, то возникла бы опасность, что собственно немецкое своеобразие останется в тени; во многом, конечно, мифологии внутренней Германии и Скандинавии согласуются друг с другом, но во многом они друг другу и противостоят. В целом обстоятельство дел таково: чем дальше мы продвигаемся, тем ближе оказываемся к скандинавской границе; в конце концов будет достигнута определенная точка, в которой пограничная стена рухнет, и две мифологии можно будет рассматривать как более крупное целое. На данный момент в двух системах выявлено множество

сходных мотивов, но, впрочем, обнаружались в них и значимые различия. Я надеюсь, что для исследователей скандинавской старины мой метод тоже окажется полезным: они имеют право не только отдавать, но и брать, а мы, со своей стороны, с радостью воздадим им за всё у них взятое. Наши источники беднее, но древнее скандинавских; скандинавские — моложе и чище наших; особенно важно отметить здесь две вещи: что скандинавская мифология — подлинная, а значит, таковой должна быть и континентально-германская; и что континентально-германская мифология — древняя, а значит, таковой должна и быть и скандинавская.

У нас не осталось своей «Эдды», и ни один из наших древних авторов не попытался собрать воедино все обломки языческой веры. Будущих христианских писателей, в младенчестве еще сосавших немецкое молоко, в римских школах лишали всякой памяти о родине, и потому они стремились лишь уничтожить последние следы ненавистной им языческой веры, даже не помышляя о сохранении отчей традиции. Иорнанд и Павел Диакон, во времена которых, должно быть, бытовало еще множество языческих сказаний, в своих сочинениях весьма ограниченно пользуются мифологическим материалом. В других церковных текстах по определенным поводам тоже изредка приводятся какие-то сведения о древней вере, и все такого рода сообщения отмечены для нас высшей ценностью: речь идет о работах Ионы (см. I, 209, 299), Беда (см. I, 542), Алкуина (см. I, 471), Видукинда (см. I, 629), Адама Бременского (см. I, 473). Как сказано в I, 136, какому-нибудь монаху из Санкт-Галлена, Фульды, Мерзбургга или Корвея могла бы и прийти плодотворная мысль о том, чтобы собрать древности родной земли в те времена, когда следы этих древностей были еще свежи, на передний план тогда вышла бы наша история, которая только начинала отделяться от легенды, — это была бы работа фундаментальной значимости, подобная труду Саксона Грамматика. Всё это можно было сделать, несмотря даже на то, что с седьмого по одиннадцатый век немецкая традиция была уже бледнее и мутнее, чем датская в двенадцатом веке: далекая Скандинавия отчуждалась от родных воспоминаний гораздо дольше; «Вальтарий» и «Рудлиб» или, например, стихи о кабане у Ноткера ясно свидетельствуют о том, что в те века в монастырях еще помнили многие древние народные песни. Вполне вероятно, что долгое время писатели прикладывали руку к собранию героических баллад, начатому по приказу Карла Великого, — утрата этого собрания стала для нас потерей просто неизмеримой: материалы из него стали бы бесконечным источником форм и образов отдаленнейшего прошлого. Средневерхнемецкие поэты были уже далеки от германской древности: всё, что они могли бессознательно позаимствовать, происходило либо из тогда еще сохранявшихся старинных поэтических форм, либо же из живого стия народной речи. Перевод Овидиевых «Метаморфоз», выполненный Альбрехтом Гальберштадским, — а в этом труде по понятным причинам допустимо было использовать языческие имена и образы, в других случаях компрометирующие христианина, — в его



первоначальном виде оказался утрачен; Рудольф в «Варлааме» с христианской точки зрения опровергает существование греческих богов (ср. с речью Клотильды у Григория Турского, см. I, 296), но при этом он не позволяет себе прибегать к родным для него германским образам: для той эпохи, целиком погруженной в свое настоящее, интерес к отеческим или к чужеземным древностям был вообще не характерен. Только в четырнадцатом и пятнадцатом веках отдельные авторы расположились к этой теме. Небольшую лепту внес Гобелин Персон (см. I, 503); надеюсь, что в скором времени Бёмер издаст «Магдебургскую шёффенскую хронику» и «Chronicon Picturatum», которых нам весьма не хватает. Ср. с ВÖNМЕР, *Reg.* (1849), S. XXI, 62 (1213 год); ZEUSS, 38. Сообщения Ботона, хотя этот автор и относился к предмету достаточно некритично, требуют внимания хотя бы оттого, что во времена Ботона какие-то из позднее утраченных источников еще могли быть в ходу. Интересен такой (относящийся к 1468 году) фрагмент из «Chronica sancti Petri in monte crucis» Иоганна Кремера: Matthaеus Huntler in cella sancti Martini ad Werram vidit librum Johannis Vanderi, ord. s. Benedicti monachi in Reynertsborn, de omnibus gentilium deastris in provincia nostra, quem magna cura conscripsit, et quemlibet deastrum in habitu suo eleganter depinxit cum multis antiquitatibus, in quibus bene versatus esse dicitur [в церкви святого Мартина рядом с Веррой Матфей Гунтлер увидел книгу Иоганна Вандера, рейнертсборнского монаха из бенедиктинского ордена, посвященную всем языческим божествам нашей провинции и написанную с большим толком: в ней Вандер в своей изящной манере описал различных богов и многие древности, в которых, как говорят, он был весьма сведущ]. У Ботона перед глазами были изображения языческих богов, и именно на этих фигурах он основывал свои описания — а сохранявшееся в Брауншвейге вполне могло быть схоже (или даже тождественно) с исчезнувшим в тюрингском Рейнхартсбрунне; если бы только сам К.-Ф. Пауллини, приводящий соответствующую цитату из хроники в своем «Antiquitatum germanarum syntagma» (PAULLINI, *Syntagma*, 315), не сомневался в сказанном у Кремера! Неразрешенными остаются такие же вопросы об Иоганне Бергере (см. I, 279), о том, что касается ссылок на Конрада Фонтана у Летцнера, а также труда фриза Каппида, которым, вроде бы, пользовался Хамконий (см. II, 107). Если внимательно прочесть составленные в конце тринадцатого века работы Бертольда Регенсбургского, то обнаруживается, что, говоря о колдовстве и дьявольщине, проповедник мимоходом сообщает и сведения о суевериях своего времени; отдельные детали можно почерпнуть даже из более поздних проповедей Иоганна Герольта (см. II, 504), Иоганна Нидера († около 1440 года) и Гейлера фон Кайзерсберга. Даже перерывшие множество старых архивов писатели-историки XVI и XVII веков — Авентин, Цельгис, Фрейер, Шпангенбергер, Летцнер († после 1612 года), Николай Гризе († 1614) — могли обращаться ко множеству теперь недоступных источников, хотя зерна от плевел в этих материалах нам, конечно, отделять легче, чем им.

Итак, многое в нашей мифологии безвозвратно утрачено; я стараюсь обращаться ко всем сохранившимся источникам, частично это письменные памятники, частично — бесконечный поток живых обычаев и сказаний. Последние фрагментарны и не взаимосвязаны, однако могут происходить из глубокой древности; народные традиции нанизаны на нити, непосредственно связующие современность с древностью. Римляне направили на своих побежденных, но не покоренных германских врагов первые лучи истории; о бесценных античных свидетельствах речь идет в пятой и шестой главах. Среди поименованных римскими писателями наших богов и героев только трое (Туиско, Маннус и Алькс [Alx]) названы по-германски, все остальные же носят имена-анalogии «на римский лад»; с другой стороны, такие женские имена, как Нерта, Веледа, Танфана, Хульдана (вместо Хлудана), Алируна, сохранили у римских авторов свои оригинальные формы, то же касается и связанных с именами богов названий племен и мест: ингевоны, искевоны, гермионы, Аскибургий. Писавшие по-латински христианские авторы предпочитали использовать римские варианты имен, но иногда они всё же не могли обойти стороной оригинальные формы: Водан, Тунар, Фреа, Сахсот. Изысканный язык готв и общие черты их героических сказаний позволяют предполагать, что еще до прихода христианства у этого народа сложилась комплексная система верований, которая для нас уже погружена в глубокую тьму истории: в основе таких понятий, как *fráuja*, *halja*, *sibja*, *unhulþó*, *skóhsl*, *anz*, *faírguni*, *sáuil* (и *sunna*), *vaihts*, *alhs*, *gudja*, *hunsl*, *dulþs*, *jiuleis*, *midjungards*, *aúhns*, *aþn*, *blótan*, *inveitan*, должны были лежать языческие представления; если бы до нас дошли фрагменты готского перевода Ветхого Завета, то ряд таких изначально языческих понятий можно было бы существенно расширить. Несколько столетий спустя бытовала уже целая группа наречий, каждое из которых отличалось большим или меньшим упадком по сравнению с готским языком — со времен христианизации основных германских племен прошло какое-то время, а значит, всё языческое уже исчезало из языков и поэзии. Тем не менее, отрывок из поэмы «Muspilli», «Древнесаксонская абренунциация», Мерзебургские заклинания и некоторые другие аналогичные тексты позволяют нам заглянуть неожиданно далеко вглубь истории; некоторые важные термины встречаются в старинных глоссариях; в собственных именах, в названиях мест и трав обнаруживаются и другие следы германской древности; из тумана выходят не только боги и герои — Вотан, Донар, Цио, Фоль, Пальтар, Фро, Синтарфицило, Орентиль, не только богини и пророчицы — Фрува, Фолла, Зингунд, Вурт, но и множество общих понятий: *itis*, *wiht*, *urlac*, *tuld*, *haruc*, *hliodar*, *paro*, *sigil*, *zunkal* и так далее. Вполне объяснимо то, что такие рудименты более всего характерны для саксов, державшихся язычества дольше других, и, в особенности, — для англосаксов, древний язык которых, благодаря поэзии, сохранил изначальную теплоту: в англосаксонских материалах, помимо Водена, Тунора, Фреа, Беальдора, Хелле, Эастры, Реды и длинной череды имен из родословных, встречаются еще упоминания о Форнеоте, Вомере, Геовоне, Герсуме, Вускфреа,



Бреговине, Эаренделе, об ides, vyrð, wälcyrge, þurs, eoten, geola, hleodor, bearo, neorxenawong, häledhelm, Brosingamene и о многом другом. Всё то, что средневерхненемецкая поэзия теряет по сравнению с более древней, возмещается ее избытком: из нее можно почерпнуть имена героев, непосредственно связанных с мифологическими сюжетами, — Нибелунк, Шильгунк, Шильбунк, Альберих, Вилант, Хорант, — а также такие понятия, как tarnkappe, albleich, heilwâc, turse, windesbrüt, goltwine, и множество других; в расхожих выражениях о der sunnen haz, des arn winde, des tiuvels muoter явно отзываются древние сюжеты. Особенно живо, с неизменной цветистостью, в миннезангах описывается наступление мая и лета; так в тоскующих сердцах поэтов пресуществился древний бог. У олицетворений Счастья [Sælde] и Аventura — тоже глубокие корни; упоминания о Wunsch и vålant встречаются даже не у всех средневерхненемецких поэтов (не говоря уже о древневерхненемецких текстах), и всё же термины эти исключительно важны; совершенно очевидно, что эти два слова, хотя их связь с Вотаном и Фолем постепенно размылась, неразрывно и непосредственно связывают средневековую поэзию с древнейшими языческими представлениями. Это доказательство тому, что традиция может иногда сохраняться лишь в определенных регионах и, соответственно, быть доступной лишь некоторым поэтам; полностью позабытая в одних местах и в одни времена, она может неожиданно проявиться где-то и когда-то еще, хотя, конечно, в каждом отдельно взятом регионе или диалекте таких примеров немного; некоторые изначально мифологические понятия (например, Frau, Hölle, Wicht) использовались в речи постоянно и потому по сей день не исчезли из нашего языка.

Через письменные источники до нас дошли лишь кости и суставы древней мифологии, но ее первородное дыхание всё же можно почувствовать во множестве сказаний и традиций, на протяжении долгих столетий передаваемых от отца к сыну. Сказания и предания уберегли свою чистоту, в народных сказках сохранились для новых поколений все сущностные аспекты древности; эту великую ценность поняли лишь в наше время, и теперь создаются различные фольклористические собрания, как малые, так и обширные. Устное сказительское творчество соотносится с письменными источниками так же, как народные песни — с профессиональной поэзией, как приказы шёффенов — с записанными сводами вейстумов.

Народные сказания — как нежные цветы: срывать и собирать их нужно с аккуратностью. Если грубо хватать их, то листки поникнут, а нежный аромат рассеется. В сказаниях заключен столь богатый потенциал цветения, что даже в неполноте своей они могут удовлетворять современного человека естественной и незамутненной красотой — любые чужеземные примеси в этом смысле только всё спутывают и искажают. Но тот, кто хочет испробовать чистых плодов многовекового творчества, должен быть достаточно подготовлен и посвящен во все детали невинной народной поэзии, как желающий изобрести слово должен сначала проникнуть во все тайны языка. Из слова Elben делать Elfen — значит

насиловать наш язык: с внутренним содержанием и даже с внешней окраской наших мифов поступали беспощадно. Всех, кто пытался «исправлять» народные сказания, ждал провал; когда обнаруженные пробелы стараются самостоятельно заполнять, то выглядит это, как побелка на древних развалинах; парой штрихов здесь можно смазать всю прелесть. Народное творчество удивительно многогранно, его красота часто проявляется неожиданно, однако процветает оно не на любой земле — кое-где оно оказывается достаточно скудным и хрупким; оно точно живо там, где из него рождаются стихи и речевые формулы. При сборе материалов начинать лучше всего с наиболее богатых сказаниями региона, а оттуда, не переходя границы, можно аккуратно продвигаться в ближайшие прилегающие районы; так, например, на весьма плодородном поле собрания «Гарцские сказания» Отмара — и вполне вероятно, что примерно на тех же землях, если пройти там заново, можно найти и что-то еще. Среди более новых собраний я бы выделил «Сказания из Орлагау» Бёрнера — эта подготовленная на богатейшей почве коллекция прекрасно подана, хотя в сопутствующих диалогах природа народных сказаний рассмотрена недостаточно. Южнонемецкие сказания, изложенные у Бернгарда Баадера подобающе простым языком, — настоящее сокровище; тем не менее, в «Вестнике» Моне текст приведен в настолько беспорядочном и стесненном виде, что труд Баадера, пожалуй, нуждается в переиздании; два варианта сказания о Дольде (я цитирую соответствующие места в II, 564) — прекрасная иллюстрация того, что я имею в виду под «скудным» и «изобильным» материалами. В «Тюрингских сказаниях» Бехштейна, как мне кажется, лишь два последних тома имеют отношение к заявленной теме и вообще обладают какой-то ценностью. Сказания Замланда и Марки, собранные Ройшем и Куном, соответствуют всем требованиям, какие можно к такого рода работам предъявить; в книгах представлен исключительно богатый материал, и это ставит в неудобное положение утверждавших, будто эти районы Германии крайне бедны народными традициями, — просто сведения ускользают от тех, кто не умеет правильно к ним приблизиться. Остается надеяться, что в скором времени появятся столь же продуманные собрания гольштейнских, вестфальских, баварских и тирольских сказаний.

В том, что касается Дании, следует отметить образцовое собрание Тиле; новое издание лишь недавно попало ко мне, и пока я даже не успел им воспользоваться. В разных источниках представлено множество прекраснейших шведских сказаний, но основная их часть всё еще остается незаписанной; «Sagohäfte» Афцелиуса — это собрание совершенно необходимое, но недостаток его в том, что автор старается выжать всё до капли из вообще любого попавшего к нему материала. В Норвегии вряд ли ходит меньше сказаний, чем в Швеции, а кроме того, там бытует множество народных баллад, возникших напрямую из эддических песней, — ср., например песню о молоте Тора (см. I, 403) с эддической «Песней о Солнце». В наши дни И.-В. Вольф усердно работает над бельгийскими, а Р. Чемберс — над шотландскими народными традициями; оба — с видимым успехом.

Нередки случаи взаимопроникновения сказаний [Sagen, Volkssagen] и сказок [Märchen], и тем не менее эти виды народного творчества следует отличать друг от друга. Сказка — свободнее, она, в отличие от сказания, не привязана к определенной местности; сказание в своих возможностях более ограничено, но зато оно ближе к конкретной части народа. Сказка порхает, а сказание шагает по земле и стучит в двери; сказка может рождаться из полноты поэзии, а сказание — это источник почти историчный. Сказание соотносится с историей почти так же, как сказка — с самим сказанием, и, можно добавить, как история — с реальной жизнью. В жизни все контуры четко очерчены, образы ясны и достоверны, а в историческом переосмыслении всё постепенно смягчается и мутнеет. В древних мифах особенности сказок и сказаний сочетаются; хотя миф и может беспрепятственно перелетать с места на место, обычно его всё же удается возвести к определенному региону.

Одно время считали, что после итальянских и французских собраний сказок на германских землях в этом плане что-то делать уже поздно, однако это заблуждение было опровергнуто: собрание Мольбека и книга А. Афцелиуса доказали, что в Дании и Швеции до сих пор ходит множество сказок. Лучшим же в этом плане стало новое, еще не законченное, но уже переполненное свежим материалом собрание норвежских сказок, издаваемое Му и Асбьёрнсеном. Множество таких же драгоценностей, должно быть, скрывается в Англии, в Шотландии, в Нидерландах — всё это во многих смыслах пошло бы на пользу занятиям германской мифологией.

Кратко скажу о том, что важного для нашей мифологии удалось почерпнуть из народных сказаний. Только благодаря сказаниям открыты для нас сведения о богинях Хольде, Берте и Фрике, только из сказаний известен нам образ Дикой охоты, напрямую связанный с мифом о Вотане. Сказка [чит. сказание?] о старой нищенке напоминает «Речи Гримнира». О пророчицах, о девах-лебедях и заточенных в скалах правителях мы вряд ли узнали бы из исторических хроник — только сказания проливают на всё это свет. В легендах обнаруживаются даже отражения мифов о потопах и конце света — но более всего оберегаются вплетенные яркими нитями в ткань сказаний характерные образы великанов, цвергов, эльфов, вихтелей, русалок, леших и домовых; последние соотносятся со всеми остальными, как укрощенные животные из сказок — с дикими и опасными зверями: в поэзии дикое всегда стоит выше прирученного. Сказания об ослепленных солнцем цвергах (см. I, 765; II, 959) и о бочонке крови (см. I, 767; II, 470) напоминают об «Эдде».

В сказках цверги и великаны тоже играют существенную роль; Белоснежка и Спящая красавица (см. I, 710; II, 887) — это дева-лебедь и валькирия; три пряжи (см. I, 701) — это норны; к языческим временам отсылает и такой мотив, как бросание на землю скамейки для ног, стоявшей у небесного трона (см. I, 336), и образ смерти-крестной (см. II, 387), и упоминания об игральных костях и о Гансе-игроке (см. гл. XXVI). Сказки (но не сказания) объединяет

с мифами обилие в них различных метаморфоз; кроме того, героями в них часто выступают звери, в чем проявляется сходство сказок с древним животным эпосом.

Дети и простой народ до сих пор видят в сказках и сказаниях здоровую духовную пищу, отказываться от которой они нисколько не намерены, как ни предлагай им питаться чем-то иным. Важнейшую роль играют также обычаи и традиции, происходящие из древности и с тех пор длящиеся, скрывающие в себе множество неожиданных открытий. В этой книге я постарался показать, что к языческим временам восходят обычаи высекания огня, разжигания пасхальных костров, вынесения смерти, а также шествия с просьбами о дожде, представления о целительных источниках, о священных животных, о борьбе между летом и зимой, да и вообще вся полнота суеверий (особенно касающихся первин и исцеления от болезней). Прояснить многие традиции может лишь подробное исследование, посвященное народной жизни в целом, восприятию разных времен года и человеческих возрастов. Кроме того, свет на народные поверья и традиции проливает исследование памятников нашего права. В играх и праздниках проявляется веселая, светлая сторона древности; я постарался показать, что здесь в зачаточном, неразработанном состоянии содержится множество драматических контуров, которые можно сравнить с первыми шагами греков и римлян в этом направлении. Кое-где в Скандинавии до сих пор разыгрывают йольские представления, готландский вариант которых связан с богом Фреем (см. I, 195). О «представлениях вихтелей» речь идет в I, 739; о «медвежьих представлениях» (см. II, 289) я планирую еще написать подробнее. На чисто языческих воззрениях основаны танцы с мечами и «великанский танец» (см. I, 559), «бег Берхты» (см. I, 530), игры на Троицын день (см. II, 289), пасхальные игры (см. II, 285), ритуальные приветствия лета или мая, традиции искать фиалки и встречать ласточек — даже обрядовые ночные свидания и баллады о стражниках (см. II, 237) можно возвести к древнейшим празднествам.

Таковы наши источники; рассмотрим же, к каким выводам ранее [в первом издании книги] привело нас их исследование.

Ядро любой мифологии образуют божества; в нашем случае они оказались глубоко погребены, и их пришлось буквально доставать из-под земли. Следы богов сохраняются, во-первых, в неискоренимых, прилипчивых древних названиях (из них, впрочем, можно извлечь только само пустое звучание имен), а во-вторых, — в более подвижных (но и более полных и живых) народных сказаниях. Последние больше связаны с богинями, а первые — с богами. Имена богов (но не богинь) и героев связаны еще и с названиями рун, первая из которых по-древнескандинавски называется «Freyr», а еще есть «Thor», «Zio», «Eor», «Ask», «Man».

Среди германских богов крепче всего удержались трое — в названиях дней недели они обозначены как Меркурий [Вотан], Юпитер [Донар] и Марс [Цио].

Особенно из них выдается, конечно, Вотан; его имя упоминают Иона, Фредегар, Павел Диакон и составители «Абренунциации», он возвышается над древними королями как основатель их родов, его имя навсегда отпечталось в названиях многих мест. «Суставом Водена» называется часть руки — та самая, которую в Скандинавии в честь Тюра звали *ulflidr*, «волчьим суставом». Удивительно, но одно из имен Вотана (причем такое, которое в скандинавской традиции осталось в стороне) всплыло в Германии в тринадцатом веке, — с именем *Wunsch* связаны представления о женщине, выполняющей волю бога, о лозе, указывающей на божественное сокровище, о накидке, носящей Вотана по воздуху; более того, только это имя и позволяет правильно понять все эти образы. В меньшей степени имя *Omí* проясняется формой *Vötna*: слово это с очевидностью указывает на громающего бога, хорошо известного нам по сказанию о Диком воинстве: он одет в просторную накидку, а на глаза у него надвинута шляпа, — ср. с именем *Hackelbernd*, которое я возвожу к готскому *Hakulbaírands* (см. I, 347). Длиннобородый бог погружен в сон внутри горы — этот мотив воспроизводится в сказаниях о королях-героях, Карле и Фридрихе; на плечах Вотана сидят два ворона, сообщающие ему мысли людей и истории со всего мира. Вороны и волки чуяли приближение побед своего бога; в именах людей и названиях племен чаще всего упоминаются именно эти животные. В скандинавских сагах встречается образ задающего вопросы слепого старика, и это вновь не кто иной, как тот же старый Один. Он отец побед, но еще и бог счастья и блаженства, — то есть, опять же, *Wunsch*, — в более поздние времена это место заняла *Sálida*, олицетворение благополучия. Вотан — одновременно бог поэзии, измерения, протяженностей и периодов, границ, игры в кости; в конечном счете все дары, сокровища и искусства можно рассматривать как произошедшие от Вотана.

Донар — сын Вотана и бог, почти равный отцу в могуществе и влиянии. Донар и Вотан часто выступали как одно целое — кроме того, Донар иногда приобретал некоторые черты более древнего божества, почитавшегося еще до Вотана. Донара, как и Юпитера, считали отцом и дедом многих народов; Донар-дед был еще и горным, скальным богом: на вершине горы посреди леса он восседал на троне со своим молотом, древним каменным оружием; Донар мог метать молот, отчего на земле появлялись «громовые камни». Его священным деревом был дуб, броском его молота измеряли земли (как в более поздние времена — лозой Вотана). Донар не возглавлял героических воинств и не разрабатывал военных стратегий — он бросался в сражение с великанами в одиночку. Существенной деталью мне представляется и то, что Донар во всех мифах всегда либо ездит в повозке, либо ходит пешком — в отличие от Вотана, он никогда не оседлывает коня; Донара не считали членом Дикого воинства и никогда не изображали в обществе женщин. Его имя сохранилось в народных ругательствах, в то время как имя Вотана — только в клятвах (см. I, 331); Донар Рыжебородый тоже восседал на вершинах гор. Герои после смерти отправляются к Вотану, а простые люди — к Донару: по сравнению с благородным и утонченным

Вотаном Донар предстает простонародным, грубоватым, неотесанным. Представляется, что Донар — более древнее божество, и что с течением времени кое-где (не повсеместно) его заменили на Вотана — бога, родственного Донару, но более сложного.

И Вотан, и Донар были возвышенными небесными божествами, и тем более должен был таковым считаться и Цио, Тиус, само имя которого прямо связано с небом (Вотан связывался с воздухом, а Донар — с грозой). Вотан управлял исходом битв, а Цио, судя по всему, считался собственно богом войны. У Донара был молот, у Вотана — копье, а Цио считался богом-меченосцем, на что указывают такие его имена, как Сахснот и Херу. Об этом боге нам известно немного, поскольку в сказаниях он вообще не упоминается. Скорее всего, Цио, как и Вотан, мог ураганом бросаться с небес на землю.

К важнейшим богам следует отнести еще двоих, хотя в названиях дней недели они и не упоминаются. Имя Фро [Froho], бога охоты, зачатия, плодородия, лета, глубоко вросло в наш язык, и следы его до сих пор обнаруживаются в производных словах Frop и fröpen; его священного вепря с золотой щетиной изображали на гребнях шлемов, на продуктах выпечки и на праздничных блюдах. Ежегодно Фро по-королевски провозили по стране (см. I, 451; II, 264). Его считали добрым и милосердным богом, в противоположность Цио и Донару, а также Вотану в его воинственных проявлениях; с другой стороны, Вотан-Вунш, как и Фро, был богом сострадательным и созидающим.

В том, что касается плохо понятного нам бога Фолья, я выдвинул в этой книге множество догадок и не стану здесь еще преумножать их число. Если Фоль — то же, что и Пальтар (а скорее всего это именно так), то он — бог света, а также огня и, опять же, урагана; согласно другим представлениям, Фоль был покровителем рек и родников. Этот бог ближе всего стоит к высшим стихийным существам, и потому его образ проще всего было исказить до дьявольского. Имя скандинавского Локи в Германии тоже оказалось утрачено — Локи представлял огонь с другой, более разрушительной, стороны и потому еще лучше соотносился с образом христианского дьявола. Сказания о хитрости Локи, о его искусности в той или иной форме встречались у всех германских племен.

Теперь обратимся к богиням. О матери богов Нерте сообщает Тацит; имя одного из скандинавских богов [Ньёрда] точно соответствует, в мужской форме, имени этой богини, что само по себе доказывает ее реальность. Точно так же имя бога Фрея доказывало бы существование богини Фрейи, если бы она упоминалась только в верхненемецкой форме Frauwa; с готским fráuja вполне можно сопоставлять женскую форму fráujô. Имя Нерты, даже если оно и было известно всем германцам, могло исчезнуть в давние времена — тем не менее, целый ряд весьма схожих с ней богинь упоминается в до сих пор живых сказаниях: Хольде [Holde], Берте [Berhte], Фрике [Fricke], Гарке [Harke], Гауэ [Gauē], Штемпе [Stempe], Тремпе [Trempe]. На первый взгляд, все эти имена — не особенно древние: так, Берта впервые упоминается у поэтов XIV и XV веков; тем



не менее, на это можно взглянуть и по-другому: ту же богиню можно сравнить с каролингской Бертой, с эддической Бьёрт (см. II, 803), а также с укорененным в народе представлением о «белой госпоже». Фрау Хольда, насколько мы можем судить, не упоминается в народных сказаниях вплоть до XVII века; тем не менее, в связи с горой Венеры Хольда упоминается уже в XIV веке, что сразу повышает значимость этой фигуры; еще раньше, в XII веке, упоминается схожая с Хольдой Фараильда (см. I, 535); наконец, если на древней инскрипции действительно упоминается Хульдана [Huldana] (см. I, 518), то вполне можно предполагать, что в Хульду [Hulþô] верили еще готы (см. II, 580). И Berhta, и Holda — имена адъективные, и потому я склонен думать, что имя Nerthus также происходит от прилагательного *nairþus* и означает «добрая, милая, прекрасная». Имя Frigg (см. I, 555) я тоже толкую как прилагательное: «свободная, прекрасная, милая». Даже если женская форма *Gaue*, *Gauden* — это искаженное *Woden*, в этом имени всё же может быть заключено представление о «благой» [gut] богине. *Frouwa* — это, очевидно, женский вариант от *Froho*, причем слово это в полном смысле сохраняется в нашем нынешнем *Frau*. Имена практически всех богинь имеют вполне понятное значение — по сравнению с мужскими божествами в богинях есть нечто невинное и нерушимое, и именно поэтому к богиням в народе относились бережнее и внимательнее. Нежность и безобидность мифов о богинях позволила им дольше прожить в легендах.

Имя древней Хеллии [Hellia] потеряло олицетворенное значение и стало названием места: *Hölle*, «преисподняя». Имя богини Остары сохранилось в названии светлого праздника, а имя Хреды [Hreda], если мои предположения верны, связано со словом *gerada* — названием подвенечного наряда невесты (как имя Цио сохранялось в названии меча). О таких богинях, как Фолла и Синдгунд, мы узнали лишь недавно благодаря новейшим открытиям.

Из сведений об этих божествах уже можно возвести общий каркас всей остальной германской мифологии; когда есть такие опоры, можно обращаться ко многочисленным надстройкам и украшениям. Практически все божества можно рассматривать в качестве проявлений и дроблений чего-то одного, единого: боги как небо, богини как земля, одни — отцы, другие — матери; боги созидают, правят, направляют, олицетворяют победу и счастье, царят над воздухом, огнем и водой; богинь же представляли себе кормящими, пряжущими, возделывающими почвы, прекрасными, ярко наряженными, любящими.

Все фонемы любого языка восходят к небольшому числу первичных звуков, через простоту которых выявляется вся более поздняя сложность: гласные могут чередоваться, преломляться, дифтонгизироваться, а каждый из трех рядов смычных согласных можно разделить на три группы, причем в определенных диалектах эти группы чередуются в строгом порядке; точно так же и в мифологии длинную вереницу богов я редуцирую до чего-то единого, и всё множество произвожу от единства; как и в случае со звуками, богов и героев можно безошибочно классифицировать по их сходству, смешению или сдвигам, по их

характерам и личным особенностям. В книге показано, что Вотан, Донар и Цио время от времени сливаются друг с другом; что Логи превратился в Локи — *g* перешло в *k*, а образ пламени [Lohe] — в образ засова; речь идет и о том, как имена Намаг и Негу стали обозначать инструменты. Черты Вотана проявляются и в длиннородом Карле, и в рыжебородом Фридрихе. Сравнивая скандинавские героические сказания с немецкими, можно обнаружить явные примеры сдвигов имен и образов. В «Эдде» Гудрун [Gudrun] занимает место немецкой Кримхильды [Krimhilt], причем мать Гудрун носит имя Гримхильда [Grimhildir]; в «Вилькина-саге» Мимиром [Mimir] зовут кузнеца, а Регином [Reginn] — дракона, в «Саге о Вельсунгах» же Регин — кузнец, а дракон назван Фафниром [Fafnir]. Если бы такие изменения происходили беспорядочно, то никакой пользы в них бы не было, однако, судя по всему, они отличаются определенной бескачковой системностью.

Германские племена разговаривали на бесчисленных диалектах, каждый из которых имеет самостоятельное значение; народная вера тоже должна была принимать множество различных форм: основная проблема здесь состоит в том, чтобы повсеместно отделить пространственные различия от временных. Например, из того, что в Нижней Германии сохранилось наибольшее количество свидетельств о культе Вотана, можно сделать вывод, что саксы чтили этого бога выше, чем алеманны или баварцы; стоит, впрочем, помнить, что такой перевес обусловлен, главным образом, тем, что в северной части континента язычество держалось дольше всего: в первые столетия после крещения множество воспоминаний о Вотане должно было сохраняться и на юге. В Верхней Германии не осталось, наверное, ни единого связанного с Вотаном названия (см. I, 359), и Wuotanstag переименован там в «среду»; тем не менее, именно там, в Верхней Германии, наиболее полно сохранились сказания о Диком воинстве. Важно для нас было бы узнать, преобладал ли у готов вариант Fairgunéis или же они в основном называли Донара Thunrs. Выводы, основанные на сходстве с литовским Perkunas и славянским «Перун», отчасти рискованны, хотя нельзя не признать, что для этих народов готское и верхненемецкое было (даже в языке) ближе, чем нижненемецкое. Ср. хотя бы с именами Hruodo и Kirt (см. I, 493). Проще провести разграничение между Цио и Эру [Eru] и проследить эту разницу у швабов и баварцев; если мои предположения верны, то из всех племен более всего преданы почитанию Эру были херуски. Во внимание здесь следует принимать даже слово Ziolinta (см. II, 873) — название растения. Очевидно, что Сахснот [Sahsnôt, Seaxneát] был эпонимическим божеством саксов. Но как, в плане почитавших их народов, соотносились друг с другом формы Paltar и Phol? Приметы, связанные с Фолем, указывают то на восток, то на запад Германии. Важный показатель — смена грамматического рода одного и того же имени у разных народов. Так, в готском языке слово fráuja [господин] использовалось как существительное мужского рода с общим значением, в древневерхненемецком с этим корнем встречается уже только слово frouwâ [госпожа]



женского рода, в то время как в древнесаксонском в ходу были лишь мужские формы *frôho*, *frô* (*freá* в древнеанглийском), следовательно, готы и саксы, скорее всего, больше почитали соответствующего бога, а верхние германцы — богиню; в Скандинавии Фрей и Фрейя были равно почитаемыми божествами. Скандинавы знали Ньёрда, мужское божество, в то время как у германцев по ту сторону Балтийского моря почиталась богиня Нерта. Связь между Цио и Цисой (и, вероятно, Изидой, см. I, 553) нуждается в специальных объяснениях. Несомненно, впрочем, что разные племена почитали богиню Цису под разными именами, до сих пор сохраняющимися в народных сказаниях: Хольда — в Гессене, Тюрингии и северной Франконии, Берта — в Фогтланде, восточной Франконии и отдельных районах Швабии (там же встречаются упоминания и о мужском божестве Бертольде [Berhtold]). В Нижней Германии не сохранилось следов Хольды и Берты, однако в Марке верили в госпожу Фреке, а в Мекленбурге, между Эльбой и Везером, хозяйничала госпожа Гауэ. В древности Хольду под именем Хульдана почитали, судя по всему, гораздо шире: от Рейна на западе и — если Verhildenstraet (см. I, 537) действительно назван в ее честь — до Нидерландов: можно вспомнить о племенной связи между хаттами и батавами; о распространности культа Берты свидетельствуют данные о каролингской Берте Гусиной Лапке [Berhta Pedauca] и о скандинавской Бьёрт. Необходимо отметить общее продвижение практически всех племен на запад; даже следы свевского корабля Изиды прослеживаются возле Арденнских гор.

Необходимо рассмотреть и другие черты нашей мифологии, помимо особенностей местных божеств. О *himins* и *himil*, *himel* и *heven* речь идет в II, 172, а превращение *Himil* в *Gimill* рассмотрено в II, 338; Гессен — граница между вихтелями и эльфами: первые принадлежат франкской, а вторые — саксонской земле; нижнесаксонское *hüne* вышло из употребления в Верхней Германии, и даже в древневерхненемецком языке слово *hūni*, судя по всему, означало «гунны», а не «великаны», в то время как хождение средневерхненемецкого слова *huine* было весьма ограничено: его не знали ни в Гессене, ни в Швабии, ни в Баварии, хотя его следы можно обнаружить в названии болезни (см. II, 818) [1].

Такого рода предположения доступны для многостороннего дальнейшего развития, частично даже не представляемого на сегодняшний день: все они со временем могут понадобиться для реконструкции внутреннего содержания германской мифологии; еще актуальнее стоит вопрос о соотношении мифологий других народов с нашей — это тот стержень, на котором вообще основываются мифологические штудии. Впрочем, редко удается выявить все взаимовлияния и различия до конца, до установления эталонов той или другой мифологической системы.

Как кажется, всем народам по природе свойственно замыкаться, сторониться чужеземного. Язык и эпос каждого народа счастливо живут лишь в домашнем кругу; течение языка сохраняет чистоту и прозрачность лишь до тех пор, пока оно опирается в родные берега. Присущая языку сила и его внутренние поры-

вы происходят из этой здоровой сердцевины — именно так в древности развивался и наш язык, именно так набирали силу поэзия и сказительство. Впрочем, река, впитывая чистую родниковую воду своих верховий, впадает в конечном итоге в бескрайний океан: когда народы соседствуют, то судьбы их неизбежно объединяются, в результате мирного общения или после завоеваний. Итог таких смешений всегда непредсказуем, а польза от новых приобретений почти всегда уравновешивается утратой чего-то родного. Даже если какое-то время язык, поэзия и вера наших предков и могли успешно препятствовать давлению иноземного, то в момент перехода народов в христианство всё это было революционным образом сокрушено [2].

Лингвистика долго страдала от той ложной идеи, будто все языки восходят к древнееврейскому; путем ближайшего исследования истории наших европейских идиом был проложен новый путь, уводящий из семитской языковой области в глубины Азии. Между индийскими языками, зендским и большинством распространенных в Европе наречий существует непосредственная братская связь: поначалу эти языки разделяли между собой все основные характеристики, однако затем, обретая собственные пути, по разным причинам они стали друг от друга отдаляться. Впрочем, точки соприкосновения можно найти во всех языках мира, а у каждого правила есть исключения, каковые в некоторых случаях могут сбивать с толку; правила учат нас обращать внимание на фундаментальные различия между языками и медленно распутывать все противоречия до их древнего единства. Судя по всему, в современной Европе вообще нет аборигенов, исконно населявших эти земли, — население постепенно прибывало сюда из Азии; тем не менее, археологические пласты в наших горных массивах принадлежат далекой доисторической древности, проникнуть в немислимую глубину которой не может уже ни один исследователь, а наше летосчисление не охватывает тех времен, когда языки начали выделяться из единой праречи. Помня о выявленном сравнительным языкознанием коренном родстве, нельзя забывать и о более современной истории: через взаимное влияние европейские языки пополнились множеством внешних, случайных и очевидных общих черт, иногда крайне влиятельных и приводивших к серьезным последствиям; достаточно вспомнить о былом воздействии латинского (и, в более поздние времена, — французского) на все остальные европейские языки или о происхождении английского, сочетающего в себе германские и романские черты. Разница между внутренним (происходящим из праязыкового единства) и внешним (связанным со взаимодействием народов в исторические времена) сходством европейских языков хорошо проявляется в том, что исконная языковая материя обычно остается гибкой и прозрачной, в то время как заимствованные элементы, будучи чуждыми, отличаются скованностью и неясностью формы. Все изначально общие слова коренятся в живой сущности языка, с которой уже мало соотносятся поздние заимствования; каким, например, безжизненным стало в немецком языке прилагательное *rund* [круглый], происходящее



от французского *rond*, последнее же живо и явственно отсылает к *roond*, *geond*, испанскому *redondo*, итальянскому *rotondo* и, следовательно, — к латинскому *rotundus*, соотносящимся, в свою очередь, с *rota* [колесо]. Исконно связанные формы обычно проявляются не в какой-то одной языковой ветви, а проходят сразу через несколько: ср., например, с нашими числительными или со словом *ist*: готское *ist*, латинское *est*, греческое *ἔστί*, санскритское *asti*; в готском — *sa*, *sô*, *þata*, в древнеанглийском — *se*, *seo*, *þæt*, в древнескандинавском — *sâ*, *sû*, *þat*, в греческом — *ó*, *ἦ*, *tô*, в санскрите — *sa*, *sâ*, *tad*; все эти соответствия не вдруг возникли в какой-то период истории (как в случае с *rund*) — они неизменно насчитывали с незапамятных времен.

Все эти примеры хорошо известны и приведены здесь только как параллель: при сравнении мифологий тоже необходимо различать изначально присущее от заимствованного, позднее привнесенного. Наша наука, отчужденная от родины, натасканная на преклонение перед иностранным величием, нагруженная иностранной терминологией и пришлыми стандартами учености, совершенно игнорируя всё отечественное, уже изготовилась подчинить мифы нашей древности греческим и римским, — как бы высшим и важнейшим, — уже вознамерились пренебречь самостоятельностью немецких сказаний и поэзии; это как если бы в грамматике немецкое *ist* возводили к *est* и *ἔστί*, хотя на самом деле все три формы совершенно равноправны. Полностью упуская чудесное и удивительное согласование, восходящее к *доисторическим* временам, наши ученые всеми силами устремились на поиски каждого случая *позднего* заимствования, причем с единственной целью — отрезать свою родную страну от любых источников творческой силы и самосознания. Перенеся всю нашу мифологию за границу, но всё еще не успокоившись, отступники безо всяких оснований (но с большим энтузиазмом) принялись перебрасывать всё внутреннее содержание германской мифологии на поле истории, с тем только, чтобы затем поносить каждый принципиально неисторический элемент [3].

Почему мы должны молчать о преступной прихотливости такой критики? Даже Моне, добросовестный и одаренный исследователь, благородное усердие которого я глубоко уважаю, часто всё же останавливается на полпути к истине; он может внезапно сорваться и начать раздирать эту истину на части. Рейнгарта из нашего животного эпоса Моне во что бы то ни стало старается сделать историческим персонажем, Зигфрида из героических сказаний он отождествляет то с Арминием, то с Цивилом, то с Зигбертом, Тангейзера же он возводит к Улиссу. Во всем том, что на основании тщательного сопоставления источников я выявил относительно колдовства и ведьм, Моне не усмотрел ни осмотрительности, ни умеренности — неудивительно, если учесть, что сам он воображает, будто в былые времена ведьмовство реально существовало (MONE, *Anz.*, VIII, 271), что сам он от одного инквизиторского протокола [Malefizprotocoll] 1628 года бросается к греческим дионисиям, немедленно отождествляя Диониса с дьяволом и попутно разминаясь затертым возведением слова *Hexe* [ведьма] к имени

Гекаты. Таким образом, дьявол, как считает этот ученый, намного древнее вышперечисленных героев; на мой же взгляд, образы Рейнгарта и Изенгрима возникли значительно ранее девятого века (равно как и Зигфрид представляется мне древнее Арминия) — все эти герои существовали в народном сознании задолго до наступления тех столетий, когда сам термин «дьявол» впервые вошел в наш язык. Имена некоторых великанов явно связаны с названиями соседствовавших с германцами народов, но Моне склонен приплетать сюда индийцев, фризов и персов — просто оттого, что в такую теорию хорошо встраиваются слова *ent* и *wrīse*; после этого уже не удивляешься, что и слово «Кавказ», оказывается, восходит к нашему «Gouchsberg».

Весьма кстати будет вспомнить здесь об одном новом труде, достоинства которого я упоминаю в II, 679 [«История ведовских процессов» В.-Г. Зольдана]. Зольдан согласен со мной в том, что преследование ведьм было бессмысленным зверством, однако он отрицает связь ведьм с германской мифологией и вновь возводит всякое представление о колдовстве и демонических существах к греческим и римским образам. Сходство между средневековыми представлениями и классической древностью так поразило этого автора, что он, судя по всему, заключил, будто до столкновения с римлянами германцы и другие европейские варвары вообще не верили в колдовство и призраков (или же они в один момент утратили свою веру, немедленно заместив ее римской). Если Вальпургиева ночь — это те же *lares praestites*, если даже ленные торги [*Lehnausbieten*] происходят от римских флоралий и аверрункалий, если колдовское секновение колосьев — это *fruges excantare*, то почему бы не счесть, что наше *es* происходит от латинского *id*, наше *Auge* — от *oculus*, наше *zehn* — от *decem*? Так Вотана можно бездумно производить от Юпитера, Хольду — от Дианы, альпов — от гениев, всю германскую мифологию — от римской, не оставляя нам вообще ничего собственного, кроме запустелой земли, вечно впитывающей чужеземные учения.

Если язык, обычаи и верования двух народов сходны, то сходство это вполне может доказывать древность обеих ветвей, и совершенно необязательно оно свидетельствует о заимствовании, о проникновении одного в другое. Кроме того, в любом такого рода исследовании вместе с перечислением ряда соответствий необходимо приводить и череду неизбежных различий и противоречий между культурами.

Приключения Вольфдитриха и Оренделя из нашей «Книги героев» удивительно напоминают (каждое по-своему) похождения Одиссея: сцена с посланием ангелов к косматой Эльс и госпоже Брейде весьма сходна с явлением Гермеса нимфе Калипсо, когда глашатай богов приказывает отпустить Одиссея. Однако такие странствия героев и их встречи с полубогинями и великанами характерны для любого эпоса, а отсутствие в германских сказаниях многих черт, определяющих греческие мифы, вообще исключает возможность заимствования. Можно, конечно, проводить различные параллели между Вотаном,



Зевсом и Аполлоном, между Цию, Зевсом и Аресом, Нерту можно сравнивать с Деметрой, Фригт и Фрейю — с Афродитой, Виланда — с Гефестом и Дедалом, норн — с мойрами, но это совершенно не значит, что весь сонм греческих богов нужно перенести на нашу почву или что всё германское коренится в Греции. Разве можно предполагать, что фраза «*honum hlô hugr î briosti*» [сердце смеялось в его груди] пришла в «Эдду» из гомеровского «*ἐγέλασσε δέ οἱ φίλον ἦτορ*» [засмеялось от любви его сердце]? И у Гомера, и в «Эдде» упоминаются различия в языках богов и людей — это, разумеется, имеет значение, однако понять такое совпадение не сложнее, чем объяснить связь Цию с Зевсом или Одином-Всеотца с *Ζεὺς πατήρ* [отцом-Зевсом]. Интересно, как через древнескандинавские *vænn* и *vænstr* (и даже через *wânimo*, древнесаксонское прилагательное в превосходной степени) проясняется для нас связь между *Venus* и *venustus*. Греческая и римская мифологии, даже при всем своем сходстве, вовсе не тождественны друг другу, а значит, германская тем более не могла быть полностью поглощена римской, ведь влияние греческой литературы и поэзии на римскую было несравненно более существенным по сравнению с тем воздействием, какое латинская культура оказала на нашу древность. В главах XXXV и XXXVII я провожу много параллелей с римскими суевериями, однако так я поступаю по единственной причине: только нехватка сохранившегося отечественного материала заставляет меня искать доказательства где-то еще; я совершенно уверен, что древнегерманские представления о происхождении зверей и о применении трав были нисколько не беднее римских [4].

Германская культура отстояла не только от римской и греческой, но и от кельтской, славянской, литовской, финской — язычество этих народов в чем-то было сходно с нашим, а в чем-то отличалось. Между прочим, и здесь количество совпадений достаточно невелико, что бьет по теории заимствования, подразумевающей тождество совершенно во всем, на каждом углу.

В последнее время возникла целая школа исследователей кельтских языков и сказаний: кельтам, этому исторически оттесненному народу, когда-то занимавшему существенную часть германских земель, необходимо воздать должное. Сохранилось множество кельтских памятников, а кроме того, в исследованиях помогают живые языки кельтской ветви — арморейский, валлийский, шотландский и ирландский. На этом пути много запутанных и скользких троп, а всё то, что мы признаем за кельтами, не должно от одного исследовательского рвения обращаться против нас самих; там, где две традиции соприкасаются, нельзя отказывать в своеобразии и всему германскому. В примечательных исследованиях Генриха Шрейбера, посвященных курганам, оружию и феям, граница допустимого, на мой взгляд, иногда всё же переступается: например, гораздо вероятнее, что мекленбургская и гольштейнская традиция закреплять лошадиные головы на фронтонах крыш — именно германская; аналогичный обычай в Швейцарии может быть кельтским, хотя и это не вполне доказано; куда бы ни распространились поверья об эльфийках [Elbinnen] и о вещих женах, они

остаются германскими, точно так же, как, с другой стороны, образ фей в любом регионе остается кельтским. Г. Лео, как мне представляется, верно истолковал некоторые этимологически неясные имена из «Рейнгарта» как кельтские; впрочем, имена главных героев, Регинхарта [Reginhart] и Изангрима [Isangrim], Лео вынужден был признать исконно германскими, и потому подлинность нашего животного эпоса остается вне сомнений, причем принадлежность второстепенных его героев к иным культурам еще раз доказывает исключительную древность всей поэмы. Внимания заслуживает и то, что Лео сообщает относительно Нерты и понятия *muspell* (Наурт, III, 226). Помимо фей, соответствующих нашим девам-лебедям, девам желаний и норнам, помимо Абундии, напоминающей нашу Фоллу, я еще провел бы параллели между Таранисом [Taranis] и Донаром, Гвидионом [Gwydion] и Вотаном, Белем [Beal] и Фолем, или Бальдером; Эзус [Hesus] может быть связан с Херу [Cheru]; не следует забывать и о Сегомоне [Segomon] (см. I, 647); еще стоит рассмотреть традиции, связанные с «живым огнем» [Notfeuer] и майскими жертвоприношениями. Наше представление об истинной природе Вотана существенно расширилось бы, если бы с точностью удалось установить все различия между кельтским и римским культами Меркурия; ясно, что для кельтов и германцев это божество имело большее значение, чем Гермес и Меркурий для греков и римлян; о Трисмегисте и Тервагане речь идет в I, 351. Всё, что сохранилось от кельтской религии, свидетельствует (даже во фрагментированном состоянии) о более развитой (по сравнению с германцами) духовности [Geistbildung] — в кельтской традиции видится больше жреческого; тем не менее, в плане душевности [Gemüt] и эпичности германские источники стоят неизмеримо выше [5].

С кельтами германцы граничили на западе, а нашими восточными соседями стали славяне; славянские авторы, равно как и кельтские, склонны истолковывать в свою пользу любое совпадение между германскими и славянскими представлениями, хотя в некоторых случаях первичным вполне могло быть германское. О древней связи между нашими народами свидетельствуют такие исконно общие слова, как, например, готское *sunis*, древневерхненемецкое *sunni*, славянское *сын*; готское *liubs*, древневерхненемецкое *liop*, богемское *liby*, русское *любовь*; готское *láups*, древневерхненемецкое *liut*, славянское *люд*; готское *hláifs*, древневерхненемецкое *hleip*, славянское *хлеб*. В мифологических представлениях наблюдается не меньшее сходство. Радегаста можно сравнить с Вотаном, Перуна — с Фергунейсом и Фьёргюн, Святовита — с Цию; прекрасно согласуются образы Радегаста, бога блаженства (ср. с «радость, радостный»), и Вунша. Кродо напоминает о Кирте, Молния — о Мьельнире (см. II, 906, 328). Сербский бадняк исключительно близок к нашим рождественским кострам, сербский «кукушкин шест» похож на лангобардский голубиный шест (см. II, 770), сербская процессия додолы сходна с нашим обрядом вызывания дождя (см. II, 21), южнославянский обычай «вынесения смерти» напоминает о борьбе лета с зимой, а сербский образ вилы почти тождествен нашему

представлению о полубогинях [6]. Сказания об эльфах и цвергах у славян менее разработаны, чем у кельтов и германцев, зато наши легенды о великанах имеют множество точек соприкосновения со славянскими и финскими. В целом славянская мифология по сравнению с германской отличается осязательно большей первобытностью и чувственностью, — впрочем, когда славянские сказания и сказки будут, наконец, по-настоящему собраны во всем их богатстве, многое может представиться в ином свете; исследователи германской мифологии тоже весьма выиграли бы от появления такого собрания.

Литовские, самогитские и латышские мифы, сказания и сказки готовят нам, судя по всему, не меньшее количество открытий; на это указывают хотя бы удивительные совпадения в наших языках.

В плане сбора произведений народного творчества на сегодняшний день многое сделано в Финляндии; наверное, только финский и сербский народы до сих пор чудесным образом преисполнены древними песнями и сказаниями, причем если в сербской поэзии преобладает героическое сказание, то в финской главенствуют мифы. Одни только собрания, изданные Ганандером, Портаном и, недавно, Лённротом, указывают на бесконечное количество связей между германской, скандинавской, славянской, греческой и азиатской мифологиями. Уже Раск (Rask, *Afhand.*, I, 96) усмотрел корни некоторых скандинавских имен великанов в финском языке. Интересно, что к финской народной поэзии не вполне применимо то деление между сказкой и сказанием, о котором было сказано выше: эти тексты принадлежат более древней стадии, на которой сказочные элементы могли беспрепятственно переплетаться друг с другом на крепкой основе сказания; в такое соединение мог входить даже животный эпос. Вяйнямёйнен (эстонский Ваннемунне) сходен с Вотаном в целом и конкретно с Вуншем; *waino* и *wainotem* по-фински значит *desiderium* [желание], *wainok* — *cupidus* [жаждущий], *wainotet* — *desiderare* [желать]; в родственном финскому языке шведских лапландцев *waino* значит «желание, стремление», а у норвежских лапландцев *vaimel* = *cupidus* [жаждущий, стремящийся]. Таким образом, судя по всему, Вунш, Радегаст и Вяйнямёйнен достаточно близки друг к другу. Вяйнямёйнен — бог поэзии и пения (см. II, 475), в текстах он часто зовется *wanha*, «старым»; Укко, бога грома, называют «старым отцом», а Акку [Акка], его жену, — «старой матерью»; у лапландцев Атья [Atja] — это и «дед», и «гром» (об *alte tatl* [старом отце] см. I, 389). Существовал обычай пить в честь Тора, и в честь Укко тоже опрокидывали кубки. Вяйнямёйнен поднимает Випуну из могилы (см. руну X «Калевалы»); в «Эдде» Один обращается к «давно умершей» вёльве. Ильмаринен, финский бог-кузнец, схож с Гефестом и Вёлундом, однако образ его куда глубже; Ильмаринен выковывает себе жену из золота (см. I, 910). Создательница и богиня счастья зовется у лапландцев Сараккой [Sarakka], от *saret* — творить.

У всех финноязычных племен общее название высшего существа — *Jumala*, тождественное нашему *Gott* и славянскому «бог», ср. со шведским лапландским

[южносаамским] *jurmel*, норвежским лапландским [северносаамским] *ibmel*; у зырян это *jen* (с родительным падежом *jenlon*), у пермяков — *en*, у вотяков — *inpar*, у черемисов — *jumп*. Эти родственные народы финского происхождения расселились от северных границ Европы через Урал до северной Азии, причем их языки и мифы повсюду отмечены признаками единства. Вотяки, как и славяне с германцами, считают дятла священной птицей (см. II, 127), но особенно я выделил бы здесь культ медведя, характерный для этих народов, — следы аналогичного древнегерманского культа сохранились в Швеции и Норвегии (см. II, 121). Священного зверя называли исключительно поэтическими эпитетами, а если его приходилось убивать, то для искупления вины возносили торжественные песнопения. В рунах XXVIII и XXIX «Калевалы» описана охота на священного зверя и всё сопутствующее этому торжество. Остяки, принимая клятву, преклоняли колени на медвежьей шкуре; такой же шкурой укрывали жертвенное животное во время языческих ритуалов (см. II, 600), а в более поздние времена считалось, что язычники подвешивают медвежьи шкуры во время своих дьяволослужений (см. II, 608); медведь считался царем зверей, его называли «стариком» и «дедом» — точно так же, как и бога грома. Само представление о созвездии Большой Медведицы (см. II, 198) является очевидным следом почитания этого зверя даже у греков.

Если отвлечься от северной Азии и обратиться к кавказским племенам, то вновь обнаруживается череда характерных совпадений. У черкесов сохраняется почитание вепря (см. I, 453), распространенное некогда среди древних эстиев и германцев. Черкесы и осетины почитают Илию (см. I, 396, ср. с I, 407), окруженного славой и в поверьях славянских племен. Культ меча (см. I, 436) связывает с древними германцами даже аланов и скифов; имя Аттилы означает «дед» — и у гуннов, и у германцев оно использовалось как название горы. Упомянутое Иорнандом гуннское гадание по лопаточной кости до сих пор практикуется у калмыков (см. II, 745). Многие монгольские обычаи согласуются с кельтскими и германскими: например, у всех этих народов базовой единицей измерения длины считалось ячменное зерно, о чем я подробнее писал в *Berl. Jb.* (1842), 795—796; ср. с финским *ohrasen juweä — hordei granum* [ячменное зерно] (*Kal.*, XVII:625; XXVII:138).

Еще больше сходных черт у германских древностей с авестийской и индийской мифологическими системами. Индийская мифология столь же изысканна, как и греческая, однако у греческой по сравнению с ней есть некоторые преимущества — примерно те же, что и у германской мифологии перед кельтской: у индийцев, как и у кельтов, наблюдается некоторая склонность к излишнему теософствованию, в то время как в полнокровных греческих и германских мифах эта сторона отступает на задний план. Важным представляется то, что у всех индийских богов и богинь были свои небесные жилища с определенными названиями — то же самое описывается и в «Эдде». Созидательную силу Брахмы можно уподобить таковой у Вотана, с Донаром во многом схож

индийский Индра — громовержец, правитель ветров и дуновений; Индру как бога неба можно сравнить и с германским Цио. Интересно сходство представлений о Вунше с индуистской концепцией маноратхи (см. II, 415). Нерта соответствует индийской Бхавани (см. I, 505), Халья — Кали, Маннус — Ману (см. I, 918), причем в двух последних примерах сходство прослеживается даже в самой форме слов; не следует обходить вниманием и тот факт, что известный уже по пяти источникам миф о сотворении человека из восьми ингредиентов (см. I, 905—910) упоминается еще и в таком фрагменте из Вед, как «Айтарея-араньяка» (отрывок из этого трактата приведен в SOLEVBROOK, *Miscellaneous Essays*, I, 47 и далее); перечисляются такие восемь ингредиентов: огонь, воздух, солнце, пространство, трава, луна, смерть и вода. Разумеется, многие детали в вариантах этого мифа различаются — тем не менее определенный индийский колорит сохраняется даже в пяти европейских версиях. Еще одна мифологическая параллель связана с самим средоточием наших героических сказаний. В индийском мифе Путрака (см. SOMADEVA, I, 19) встречается двух человек, дерущихся из-за чудесных предметов: кубка, посоха и обуви; Путрака предлагает разделить сокровища по итогам бега наперегонки и обманывает этих людей, сам надевая чудесную обувь и уносясь к облакам вместе с чашей и посохом. Совершенно так же в нашем сказании Зигфрид завладевает сокровищем цвергов (в которое, помимо прочего, входил «жест желаний»; см. I, 755); аналогичными примерами полнятся немецкие сказки (см. *Altd. Bl.*, I, 297; *KM*₅, № 193; II, 503; ВЕCHSTEIN, *Märchen*, 75); так же исход спора разрешается в ASVIÖRNSEN, № 9, 59 и в венгерской сказке, приведенной в GAAL, 166 [7].

Но как же эти элементы попали в сельские сказки? Дело в том, что они изначально известны каждому народу; вот еще один характерный пример: сказка о трех тетках, пряжущих до тех пор, пока у одной не отрастает нос, у другой не краснеют глаза, у третьей не распухают пальцы (см. I, 701), — сказка эта до сих пор ходит в Норвегии (ASV. UND МОЕ, № 13), а еще живее она в Шотландии (СНАМВЕРS, 54, 55). Образ подменыша, подброшенного духами ребенка (см. I, 768; II, 498), распространен от Дании до Шотландии, от Ирландии до Гессена, что вовсе не подразумевает заимствований; сказание о необкарканной иве (см. II, 953) никак не могло быть передано полякам римлянами, а миф о громовых стрелах тоже возник у разных народов самостоятельно и не был заимствован германцами у славян, а славянами — у греков. Нет такой волшебной птички, которая собирала бы зерна сказаний и переносила их на другие земли через горы и долины. Пути распространения мифов всё еще не ясны, но я полагаю, что мифы по природе своей принадлежат нескольким народам одновременно, а установить народ-прародитель возможно лишь в некоторых случаях, когда миф тесно связан с местными божествами; точно так же и в языкознании: если слово встречается сразу в нескольких языках, то принадлежать оно должно тому из них, через который проясняется корень этого слова. Сказание о Вильгельме Телле не исторично, однако оно не было специально сочинено

или выдуманно, оно родилось на швейцарской земле естественным образом, как миф, — в нем приукрашенно выразилось само внутреннее существо тамошнего народа.

Я нисколько не отрицаю, что помимо такой таинственной всеобщности мифа имели место и заимствования определенных мотивов; более того, кое-что могли даже специально сочинять или переносить, хотя в таких случаях новые мифы только с большим трудом могли укореняться в народе. Римская литература с ранних времен стала распространяться по другим европейским землям, и в отдельных случаях местные сказания просто не могли сопротивляться ее влиянию. Внешнее влияние особенно очевидно во всем том, что касается столкновений христианского учения с язычеством в среде новообращенных народов: отказ от старых традиций и принятие (или видоизменение) новых были в таких случаях просто неизбежны.

Кое в чем церковь либо с самого начала была, либо постепенно становилась снисходительна и терпима, в книге я специально оговариваю такого рода примеры. Язычество и христианство в отдельных случаях неизбежно взаимопроникали, и церковь то ли просто не могла сопротивляться, то ли мудро этому не препятствовала; сами священники не всегда могли четко разграничить два учения; некоторые вещи, особенно укоренившиеся в народе, могли сохраняться благодаря личным симпатиям священнослужителей. В языке прибавилось множество заимствований из греческого и латинского, однако даже в церковном употреблении остались некоторые германские термины, до того применявшиеся в языческом богослужении; имена древних богов так и не удалось искоренить из названий дней недели; к таким словам тихо и незаметно примыкали и сохранявшиеся тогда древние обычаи. Народные праздники в этом смысле — материал сложный, ведь они настолько тесно связаны с укладом жизни, что вполне могут подпадать под чужеземное влияние, если такая маскировка позволяет народу сохранить хотя бы часть испытанных и любимых древних торжеств. Именно таким образом у скандинавов и англосаксов (а также, вероятно, и у готов) сохранялась традиция отмечать языческий йоль; все христианизированные германцы сразу же признали священный статус праздника Пасхи — а от этих двух торжеств неотделимы и понятия о «йольском кабане» и «йольском хлебе», о пасхальных коржах и пасхальном мече, о пасхальных кострах и пасхальном танце; неизменными остались название и, во многих случаях, традиции празднования летнего равноденствия. Новые христианские праздники, особенно те из них, что связаны со святыми, выпадали на те же даты, что и былые языческие торжества, — отчасти по умыслу, отчасти по совпадению. Церкви часто возводили на тех самых местах, где раньше стояло изображение языческого бога или его священное дерево: люди продолжали ходить в привычное место привычной дорогой; иногда даже стены языческого храма использовали для строительства церкви, а в отдельных случаях на стенах паперти или за дверями церкви устанавливали древних идолов — например, в Бамбергском



соборе лежат славянские языческие изображения зверей с руническими надписями. Священные для язычников горы и родники христиане переосвящали в честь святых, как бы вверяя последним особый статус этого места; священные леса передавали ближайшим монастырям или во владение королям, но даже став личной собственностью, эти леса в какой-то степени оставались объектами народного почитания. Судебные традиции — особенно это касается ордалий и клятвоприношений, а также случаев преступления границ, освящений, ношения священных изображений (см. I, 217), произнесения заклинаний и магических формул — не лишались своей языческой специфики, а просто рядились в церковные одежды. Некоторые обычаи вообще не приходилось менять: например, язычники обрызгивали новорожденных водой, что весьма сходно с христианским крещением (о *vatni ausa* см. II, 20, о *dicare* — I, 297), языческий знак молота походил на христианское крестное знамение; на языческих ирменсулях и мировых древах воздвигали деревянные кресты. Исключительно важными представляются те места, в которых «Прорицание вёльвы» сходно с Библией (см. II, 326); в более поздней «Песни о Солнце» уже прослеживаются следы непосредственного христианского влияния.

Народ в своих воззрениях и взглядах не может обходиться без мифов, и даже при безусловном доминировании христианства смешение разнообразных традиций сохранялось, и неискорененное старое переплеталось со внедрявшимся новым. Когда иудейское и христианское учения стали надвигаться на язычество, многие пережитки и суеверия укрывались в любых не занятых новой верой областях. Из-за этого нам встречается то христианский материал в языческой форме, то языческий — в христианской.

Если богиню Остару увязали с определенным *временем*, то образ богини Хеллии перешел в представление об определенном *месте*. Вера наших предков в эльфов и великанов развилась и расширилась до веры в ангелов и демонов, но сама основа древних сказаний при этом сохранялась. Вотан, Донар, Цю и Фоль стали рассматриваться как зловердные дьявольские существа, а представление об их ежегодном торжественном проходе по землям преобразилось до веры в Дикое воинство; если раньше весь народ сходил на шествия любимых богов, то теперь он стал в страхе сторониться дьявольских охотников.

Мифы о пятнах на Луне, о строениях великанов, о боге грома и грозы, о прекрасных ночных девах, о сожжении мира продолжали жить, переплетаясь с библейскими образами Каина, Илии, Еноха, Антихриста, Иродиады. Еще очевиднее то, что множество прекрасных сказаний о Хольде и Фруве, о норнах и валькириях стали соотносить с Девой Марией — римляне же связывали с Богородицей мифы о Венере, Юноне, парках; в сказках госпожа Холле и Мария могут даже занимать место серошляпого Вотана. Какой несравненной поэтической нежностью дышат эти сказки о Марии! К мягким следам язычества здесь добавляется еще чувство высшей святости, сопровождающей Деву. В честь Марии

называли цветы и травы, ее изображения носили на процессиях и устанавливали, — что вполне согласуется и с языческим обрядом, — на деревьях. Мария — божественная мать, прядильщица; ее представляли девой-помощницей (*vierge secourable*), содействующей всем, кто к ней взывает. Для итальянских крестьян культ Марии — это основа веры, в церквях Неаполя к разным изображениям Марии относятся почти как к разным божествам, вступающим даже в конфликты друг с другом; никого там не оскорбляет и фигура «святой Венеры». Образ «трех Марий» (см. I, 703) напоминает о трех норнах и трех феях; Мария переносит землю в переднике (см. I, 867), как Афина или великанши в других сказаниях. Культ Марии не основан на Писании и не был известен в первые века распространения христианства: его появление можно объяснить лишь теми глубокими корнями, какие в народе пустили прекрасные и невинные, хотя и языческие, представления, — во множестве легенд и проповедей эти корни постепенно переплелись с лучше продуманной церковной доктриной духовного сосредоточения (*attentio*).

Пример Марии — не единственный. Совершенно то же можно сказать и о принятом как в католической, так и в греческой церкви почитании бесконечного количества святых — богов второго или третьего ранга, заменивших языческих героев и полубогинь, посредничавших между людьми и строгим высшим божеством; бог и заступники разграничиваются догмой, но люди, не знающие или забывшие о таком разграничении, по-прежнему возносят ко святым множество благочестивых молитв. Даже святые (и мужчины, и женщины [*Heiliginnen*]) оказываются разделены на несколько иерархических ступеней; между святыми поделены различные роли и обязанности, а также людские беды, в которых тот или иной святой помогает: практически каждую болезнь, равно как и лекарство от нее, посвящали святому; такое разделение обязанностей весьма сходно со скандинавскими и литовскими языческими предписаниями по воззванию к различным богам (см. I, 603). Героя-победителя, убивающего дракона, у христиан заменил Михаил или Георгий; священную гору Зигберг [*Siegberg*] (см. I, 431) — а это, вероятно, то же, что Эресберг [*Eresberg*] (см. I, 434) — христиане посвятили архангелу Михаилу, а *mons Martis* [гора Марса] во Франции превратилась в *mons martyrum* [гору мучеников] (*montmartre*). Интересно, что у осетин *dies Martis* [день Марса] стал называться днем Георгия, а *dies Veneris* [день Венеры] — днем Марии (Ротт, I, 105; II, 802). В традиции поминального питья [*Minnetrinken*] места Одина и Фрейи заняли Иоанн и Гертруда (эта святая заменила собой богинь и еще в нескольких случаях — см. I, 214, 560; II, 127); легко понять, почему чаще обнаруживается романский, а не германский языческий эквивалент легендам о святых. Церковь отличилась исключительной незыблемостью в канонизациях — доходит до того, что в некоторых историях деяния и чудеса нашего Спасителя и его апостолов оказываются превзойдены поздними святыми. Если продолжить эту линию исследования, а продолжить ее необходимо, то можно прийти к тому выводу, что для народа вера в святых

всегда стояла на переднем плане; в стихах и формулах благословений именами святых постепенно заместились упоминания о древних богах [8].

Здесь я приведу два примера, представляющих мне важными и демонстрирующих, как соприкасались и взаимопроникали языческие и христианские легенды.

Нисхождение бога (в других вариантах — двух или трех богов) с небес на землю — это один из характерных для нашей мифологии мотивов; боги спускаются либо в поисках приключений, либо для того, чтобы оценить нравы смертных (см. I, 604). Такое представление противоречит христианской вере во всеприсутствующего и всезнающего бога. Тем не менее, весьма изящен образ тайно воплотившегося бога, странствующего по земле и неузнанным встречающегося с людьми. Такие странствия упоминаются уже в «Одиссее» (*Od.*, XVII:485—487), и именно из такого рода представлений происходит священный обычай гостеприимства: нельзя не принять путника, ведь под его обликом может скрываться небесный бог. Греческий миф об этом встречается в сказании об Орионе (*Ovid, Fast.*, V:496—535): в гости к Гирию являются три бога — Зевс, Посейдон и Гермес (в других вариантах — Зевс, Арес и Гермес = Донар, Цио и Вотан), Гирией угощает их, и те обещают ему выполнить одну его просьбу. Хозяин дома просит у богов сына, и те сотворяют Ориона примерно так же, как в скандинавском мифе боги создают Квасира (см. II, 469, ср. с II, 615). Тот же сюжет повторяет Гигин (*HUGIN*, 195), относя его ко фракийскому Бирсею. В прекрасном сказании о Филемоне и Бавкиде (*Ovid, Met.*, VIII:626—721) среди людей странствуют Юпитер и Меркурий, воздающие гостеприимным хозяевам тем, что спасают их от внезапно обрушивающегося потопа (см. I, 919); у Федра встречается рассказ о том, как божественный посланник, бог путей и дорог, проводит ночь со смертными (*Mercurium hospitio mulieres olim duae illiberali et sordido reserant* [однажды две женщины грубо и невеликодушно приняли Меркурия]). Странствующей среди людей часто изображали и Деметру, что вполне естественно для матери всех богов; у Эзопа (*AESOP, Fab.*, 54) Деметра странствует с ласточкой и угрем, но когда они подходят к реке, то птица улетает, а рыба ускользает в воде; «А что же сделала Деметра?» — остается гадать слушателю. По индуистским представлениям, на землю опускались прежде всего Брахма и Вишну. В литовском сказании Перкун, в те времена, когда звери еще разговаривали, ходил по земле: сначала бог встретил коня и спросил у него дорогу. «У меня нет времени указывать тебе путь, мне надо поесть», — сказал конь; недалеко пасся буйвол, который услышал просьбу странника и крикнул: «Пойдем, незнакомец, покажу тебе дорогу к реке». Тогда бог сказал коню: «Раз из-за еды ты не нашел времени оказать доброту, то в наказание пусть ты никогда не насытишься!». А к буйволу он обратился с такими словами: «Раз ты, добрый зверь, был готов мне помочь, то ты будешь мирно утолять свой голод, спокойно пережевывая свою жвачку». Этот миф, опять же, призывает к гостеприимному отношению, а в более поздние времена Перкуна в этой легенде

заменяли на Спасителя. В «Эдде» Один, Локи и Хёнир всегда путешествуют вместе, причем те же три аса (см. I, 902) участвуют и в акте творения (Лодур и Локи, судя по всему, — это всё же один и тот же персонаж, см. I, 487), и в этом смысле в Локи нет ничего низменного или злого. В Sn., 106 Хёнир зовется *sessi, sinni, mæli Odins* (*sodalis, comes, collocutor Odini* [соратником, другом, собеседником Одина]). Эти три аса отправляются в путешествия и по вечерам ищут ночлега, однако в сохранившихся сказаниях о них вопросы гостеприимства не упоминаются. В более позднем сказании Один с Локи и Хёниром отправляются на охоту (MÜLLER, *Sagabibl.*, I, 364); в важной для этого исследования фарерской песне (см. LYNGBYE, 500 и далее) те же боги — Увин [Ouvin], Хёнер [Höner] и Локки [Lokki] — описаны уже не как путешественники, а как помощники, немедленно все вместе являющиеся на зов; по очереди они спасают мальчика от преследующего его великана Скрюмсли [Skrujmsli], во вполне сказочном духе они прячут мальчика сначала в пшеничном колоске, затем — в лебедином пере, затем — в рыбьей икринке. Несомненно, существуют и другие аналогичные сказки и сказания (см., например, Asviörn., № 21, ср. с I, 811). В *Fornt. sög.*, IX, 56, 175 Один-всадник вечером заезжает к кузнецу и просит подковать коня; в такого рода мифах совершенно очевидна идентичность Одина и Гермеса. В некоторых других сказаниях, подобно Зевсу, ночлега ищет Тор со своим тяжелым молотом (см. I, 403); Тор вместе с Локи останавливаются на ночь в крестьянском доме (Sn., 49); бог Хеймдалль под именем Риг путешествует по миру и основывает человеческие роды. В финском сказании вместе странствуют Вяйнямёйнен, Ильмаринен и Лемминкяйнен (см. руну XXIII «Калевалы»), и в этом они весьма сходны с Одином, Локи и Хёниром. От этих языческих мифов можно обратиться к более поздним христианизированным сказаниям, а связь здесь совершенно очевидна: уже упоминалось, например, о том, как Перкуна заменяли на Спасителя. В одних легендах вместе путешествуют Христос и Петр, в других — кто-то из них наедине; сюжетов с такой завязкой обнаруживается множество. Особенно древним представляется сказание о визите Христа и Петра к кузнецу (как уже упоминалось, то же самое рассказывали об Одине); тема гостеприимства здесь тоже не оставлена без внимания. В норвежской сказке (*Norwegische Märchen*, № 21) Спаситель-гость превосходит хозяина дома во всех ремеслах, а затем исполняет три его желания (те же, что и у ютербогского кузнеца); ср. с *КМ*, № 147, с нидерландским сказанием о Смеке [Smeke] (WOLF, *Wodana*, 54 и далее) и с Н. SACHS, IV, 3:70. Игрок в кости (*КМ*, 82), как и кузнец, просит создать такое дерево, с которого невозможно спуститься, но самое главное здесь всё же — сами игральные кости, напоминающие о Вотане (его считали создателем этой игры; см. I, 351; II, 596) и, опять же, — о Меркурии. У Ганса Сакса (Н. SACHS, II, 4:114) святой Петр одаривает работающего в саду ландскнехта волшебными игральными костями. В сказке «Saint Pierre et le joueur» (МЕОН, III, 282) рассказывается, как после смерти игрок отправился в ад; здесь не упоминаются ни странствия, ни дары, однако черноробый

Петр со щегольскими усами, нисходящий с небес в ад с тем, чтобы отыграть доверенные ему на попечение души, весьма напоминает Вотана — последний, как мы знаем, тоже стремился собирать души людей в своем небесном замке; того портного, который сбросил скамейку для ног с небес на землю, тоже впустил Петр. В другой группе схожих легенд встречается дополнительная, очень важная для нас деталь. В одном из сказаний Спаситель и Петр путешествуют вместе, и Петру приходится готовить пищу — он жарит цыпленка и откусывает от него ножку (WOLF, *Wodana*, 180); в принадлежащих десятому веку латинских стихах о Херигере святой Петр прямо назван главным небесным поваром; рассказывается, как веселый [lustiger] парень тайно съедает кусок легкого из райского жаркого, — точно так же в *КМ*, № 81 брат Лустиг [Lustig], путешествующий вместе с Петром, съедает сердце жареного ягненка; в других сказаниях ландскнехт (или Шваб) крадет печенку. Петр то сам находится в роли виновного, то занимает место бога, спутник которого ставится тогда в положение провинившегося; всё это, судя по всему, — следы одного и того же мифа: в языческих сказаниях Один и Локи тоже иногда меняются местами. Локи — повар и вор жаркого (в этом его можно сравнить с Петром); в «Эдде» рассказывается, как Локи съедает сердце (по-разному толкуемое место из *Sæm.*, 118^b я читаю так: *Loki át hiarta lundi brenda, fann hann hálfsvíðinn hugstein konu*, то есть *Lokius comedit cor in nemore assum, invenit semiustum mentis lapidem mulieris* [Локи съел жареное сердце, найдя в лесу этот полусгоревший камень женской души]), а в нашем древнем животном эпосе хитрый лис (= Локи) утаскивает полупрожаренное оленьё сердце (*Reinh.*, S. XLVIII, LII). Всем этим сказания о странствиях далеко не исчерпываются. Ганс Сакс (H. SACHS, I, 492) в 1557 году сочинил стихотворение о том, как Христос и Петр путешествовали вместе, и апостол в гордыне своей возжелал править миром, хотя не смог управиться даже с козой, которую господь оставил ему на один день (схожий сюжет встречается у Буркарда Вальдиса в стихотворении 1537 года); в H. SACHS, I, 493 рассказывается, как Христос и Петр пришли на перекресток, спросили дорогу у ленивого крестьянина, лежавшего там под грушевым деревом, и получили пренебрежительный ответ; чуть позже божественные странники встретили служанку, трудящуюся в поте лица, услышав вопрос, она сразу же отложила свой серп и указала господу правильную дорогу; «Эта служанка, — сказал тогда Спаситель Петру, — должна стать женой того крестьянина» (в *AGRICOLA*, *Spr.*, 354 всё наоборот: служанка описана ленивой, а крестьянин — трудолюбивым и добрым). Этот сюжет можно сравнить не только с мифом о Перкуне, коне и буйволе, но и с приведенным в I, 695 сказанием, в котором по стране путешествуют норны (или феи). В старофранцузских стихотворениях место недалеко-видного Петра занимает отшельник, проводящий ангела по миру (см. *MÉON*, *Nouv. Rec.*, II, 116 и предисловие к *MÉON*, *Nouv. Rec.*, I); в *MIELSKE*, *Litth. Sprachl.*, 167 сообщается, что аналогичное сказание ходит и в Самогитии; в «Деяниях римлян» (*Gest. Romanor.*, LXXX) содержится рассказ об «angelus et eremita»

[ангеле и отшельнике]. Странствующий цверг приходит на ночлег к беднякам (подобно богам, явившимся к Филемону и Бавкиде) и защищает их домик от потопа (*DS*, № 45); в *KM*, № 87 господь останавливается у бедняка и исполняет три его желания; старый попрошайка (= Вотан) однажды пришел в Рюген, где его приютила бедная женщина, и наутро он начал исполнять различные ее желания, что обратилось во зло завистливой соседке. Тот же самый миф Ю. Тиле (*Tieler*, *Danmarks folkesagn*, II, 306) обнаружил на датском Фюнене — место странника в этой версии занимает, опять же, святой Петр; в норвежской сказке господь и Петр являютя к госпоже Гертруде и превращают эту скупую женщину в птицу (см. II, 127). В народе ходит шутка о том, как Христос и Петр путешествовали вместе, и Спаситель сотворил первого богемца; в нидерландской сказке (*Wolfe*, *Wodana*, S. XXXVII) Христос и Петр ночуют в лесной хижине людоеда — его милосердная жена прячет гостей от мужа: этот мотив встречается во многих других сказках [9].

Афцелиус (*Afzelius*, *Sagohäfder*, III, 155) подтверждает, что в Швеции такие сказания о Христе и Петре тоже бытуют, однако этот автор глубоко заблуждается, утверждая, будто эти истории выдуманы в позднейшее время и не основаны на народных представлениях. Напротив, они укоренены так же глубоко, как любые другие древнейшие сказания: в народной памяти остатки нашей мифологии крепко удерживались, при том что профессиональные средневерхненемецкие поэты пренебрегали такими сказочными сюжетами (хотя они могли бы их блестяще обработать); у них никогда не упоминается Берта или Хольда, да и вообще эти авторы оставляли в стороне практически всё отечественное. Впрочем, парой намеков вполне можно доказать, что христианизированная версия мифа о странниках имела хождение уже в XIII веке; Румелант (*Amgb.*, 12^a) рассказывает, как Христос и Петр переходили вброд глубокую реку, в которую какой-то человек упал и даже не пытался спастись; у безымянного поэта тех же времен (*Mone*, *Anz.*, V, 192) приведена история о лесорубе, которого Петр хотел поднять на небеса за киянку: на огромной высоте от киянки оторвалась рукоять, и несчастный человек упал в ад. Больше повезло сказочному ландскнехту или кузнецу, который забросил на небо свой заплечный мешок или фартук (в *Asviörn*sen, 136 встречается более древний образ: кузнец забрасывает на небо свой молот). Разумеется, странствия Спасителя с учеником сходны и с библейским хождением Иисуса и апостолов по Иудее; цверга-гостя можно сравнить с ангелами, провозглашавшими божьи решения Аврааму и Лоту; Филемон и Бавкида отчасти сходны с Авраамом и Саррой; и всё же в соответствующих германских сюжетах несравненно больше сходства с языческими сказаниями. Ангелы — это всего лишь вестники, а в нашей мифологии (как и в индийской и греческой) в таких случаях людям является аватара самого божества.

Еще один пример — хоть и небольшой, но весьма информативный — смешения христианских концепций с языческими обнаруживается в древнем сказании о Фрото [*Fruoto*]. Благословенное рождение Спасителя, положившее

начало новой эре, связывалось с идеями о счастье и мире и потому отождествилось с древними представлениями о золотом веке (см. II, 150, 307). Император Август, при котором родился Христос, закрыл храм Януса, отчего по всей земле должен был установиться мир. В скандинавской традиции с Августом весьма сходен мифический Фроди [Fróði], правление которого было отмечено миром и благополучием: он приказывал пленным великаншам молоть золото на мельнице (см. I, 861; II, 415), а на дорогах выкладывал драгоценные браслеты, к которым никто не прикасался. Поэты называли золото *miöl Fróða*, «мукой Фроди» (Sn., 146), чтобы объяснить этот оборот, в «Старшую Эдду» была добавлена «Песнь о Гротти»; в *Sæm.*, 151^a встречается фраза «*sleit Fróða fríð fianda á milli*» [между врагов разорван мир Фроди]. В «*Rymbegla*» говорится, что поля в былые времена сами давали урожай даже без посевов (у финнов это называется благословенным периодом Сампо), что повсюду прямо на земле можно было найти руду и что вся природа радовалась вместе с Фроди и горевала вместе с народом, когда этот князь умер (см. II, 17). Когда родился Хельги, прокричали орлы, а с небесных гор на землю пролились священные воды (*Sæm.*, 149^a); в тот год, когда конунгом избрали Хакона, птицы дважды высидели птенцов, а деревья дважды принесли плоды — прекрасные песни об этом приведены в «Саге о Хаконе Хаконарсоне» (*Hák. Hákonsarsaga*, XXIV). Санкт-галленский монах Гартман так воспеваает вступление короля в город: *haec ipsa gaudent tempora flo- reque verno germinant, adventus omni gaudio quando venit optatior* [ему радуется само время — весенние цветы распускаются, всё живое радуется этому желанному приходу]. Со столь глубоким чувством в древности относились к любимым правителям. Беда Достопочтенный так описывает времена короля Эдвина [Eádvine] (ВЕДА, II, 16): *tanta eo tempore pax in Britannia fuisse perhibetur, ut sicut usque hodie in proverbio dicitur, etiamsi mulier una cum recens nato parvulo vellet totam perambulare insulam a mari ad mare, nullo se laedente valeret; tantum rex idem utilitati suae gentis consuluit, ut plerisque in locis ubi fontes lucidos iuxta publicos viarum transitus construxit, ibi ob refrigerium viantium, erectis stipitibus, aereos caucos suspendi iuberet, neque hos quisquam, nisi ad usum necessarium contingere prae magnitudine vel timoris ejus auderet vel amoris vellet* [те времена в Британии были насколько мирными, что, как до сих пор говорят, женщина с новорожденным могла, не страшась, пройти весь остров от моря до моря; этот король так заботился о благе своих подданных, что в тех местах, где около дорог протекали чистые родники, он приказал воздвигнуть шесты с подвешенными на них медными чашами, чтобы путники могли освежаться — и, то ли из-за страха перед королем, то ли из любви к нему, никто не смел украсть эти чаши или использовать их не по назначению]. О других королях тоже рассказывается, что они оставляли на дорогах ценности и сокровища. Милосердие и справедливость считались высшими добродетелями правителя, причем быть добродетельным в этом контексте значит быть и *mitis* [мягким, добрым], и *largus, munificus* [щедрым, великодушным]. Так, Фроди называли «щедрым» (*fêmildi*); само слово *fróði*

связано с представлением о прозорливости. В родословных и в сказаниях упоминается несколько королей по имени Фроди, следующих один за другим, — очевидно, что имеется в виду один и тот же персонаж (см. I, 624); Саксон Грамматик говорит, что первый Фрото [Frotho] посыпал себе еду перемолотым золотом (SAHO, 27) — это явно отголосок мифа о Frôða miöl; второй Фрото зовется vegetus (frœkni [смелым]); во время правления третьего Фрото, у которого золотые браслеты лежали на дорогах, родился Спаситель (SAHO, 95).

Миф о добром короле, приносящем своей стране мир, в древние времена должен был быть известен и за пределами Скандинавии — в Германии и Британии. Во всяком случае, наши хронисты и поэты, подобно Снорри и Саксону, говоря о рождении Спасителя, описывают времена Августа как исключительно мирные и изобильные; у Готфрида из Витербо (GOTFRIED VON VITERBO, 250):

fit gladius vomer, fiunt de cuspidе falces,
Mars siluit, pax emicuit, miles fuit auceps,
nascentis Christi tempore pax rediit.

[стал меч лемехом, из копий серпы сделали,
Марс затих, мир воссиял, солдат стал охотником,
с рождением Христа мир вернулся]

В «Марии» Вернгера (WERNHER, *Maria*, 160):

Dô wart ein chreftiger fride,	[тогда установился прочный мир,
diu swert versluogen die smide,	и кузнецы перековывали мечи,
bediu spieze und sper;	пики и копья;
dô ne was dehein her	не было больше армий,
daz iender des gedæhte	помышлявших о
daz ez strite oder væhte,	боях и сражениях,
dô ne was niht urliuqe	не было больше войн
bî des meres piunge,	у границ моря,
noch enhein nîtgeschelle.	не было ни единого звука ненависти.
Mit grôzer ebenhelle	В полном согласии
und harte fridliche	и совершенном мире
stuonden elliu rîche.	пребывали все государства]

И еще, там же (WERNHER, *Maria*, 193):

Aller fride meiste	[самый крепкий мир
mit des keisers volleiste	по воле императора
der wart erhaben und gesworn	был провозглашен и закреплен,
dô Christ was geborn.	когда родился Христос]

Ср. с *En.*, 13205—13213 и с «Прологом» [из перевода «Метаморфоз»] Альбрехта Гальберштадского (ALBRESCHT VON HALBERSTADT, *Prolog*, [71—74]), где, опять же, сказано, что Август



machte sô getânen fride
 daz man diu swert begunde smide
 in segense, und werken hiez
 zuo den sicheln den spiez.

[установил столь крепкий мир,
 что мечи начали перековывать
 на косы, а копыя
 переделывали в серпы]

Конечно, ни в одном из этих фрагментов не упоминается Фроте [Fruote], однако без опоры на определенное сказание никак не мог возникнуть образ «*milte Fruote von Tenemarke*» [добротого Фроте из Тенемарки], столь характерный для героических баллад о Гудруне, для «Вороньей битвы» и придворной поэзии (см. *MS*, II, 221^b, 227^b; *СОНР.*, *Engelhart*; *HELVL.*, II:1303; VII:366; XIII:111). В связи с этим в I, 861 говорится также о собственных именах *Fanigolt* и *Manigolt* (ср. с предисловием Гаупта к поэме «Энгельхард» — *Engelh.*, S. X). В австрийских вейстумах (*Weistümer*, III, 678, 712) упоминается, что в качестве возмещения ущерба пострадавшему следует преподносить щит, наполненный истолченным золотом; наполнение щита золотом вообще символизировало щедрость. В народной песне (*UNLAND*, I, 76, 77) на мельнице толкут золото и любовь. Больше, пожалуй, никак не объяснить образы золотой мельницы и перемалывания золота [10].

Такого рода примеры можно приводить и дальше; кроме того, я мог бы продемонстрировать, что мифическая первооснова, утвердившаяся в наших героических балладах, была характерна и для каролингской поэзии (ведь Каролинги произошли, главным образом, из германского племени), и даже для британской; впрочем, эту тему я оставляю для другого случая или для других исследователей. Артур — тоже участник Дикого воинства, а посвященная ему звезда входит в созвездие «Небесной повозки» [*Himmelswagen*]; Моргана во многом тождественна норнам и эльфийкам. Еще ближе к мифологическим персонажам стоит Карл Великий со своими героями: этот длиннородый король спит внутри горы и ездит на «повозке Карла» по небесам, а «камень Карла» во всем подобен «камню Вотана» (см. I, 356); в честь Роланда воздвигали столпы, а слово «Фроберж» [*Froberge*], название меча этого героя, напоминает о боге Фро (см. I, 453); кузнец Галан [*Galans*], выковывавший оружие и доспехи для каролингских героев, — это тот же Вилант, или Вёлунд. Берта [*Berthe*] с птичьей лапкой, прародительница Карла, — это наша мифическая Берта [*Berhta*] (см. I, 716); с ней же связаны Блуме и Вейсблуме с их эльфийскими именами (см. II, 669). Эльфийкой была возлюбленная Карла (см. I, 721), Оберон — тоже эльф и зовется Эльберихом, королем эльфов [*Elberich*]; Можис [*Maugis*], или Малагис [*Malagis*] = *Madalgis*, тоже близок ко всему эльфийскому. Палаты Карла Великого сходны с асгардскими (см. II, 768).

Если все эти изыскания были небесполезны (а лично мне всестороннее рассмотрение различных черт нашей древности кажется занятием стоящим), то теперь я наконец-то хотя бы частично смогу ответить на вопрос о наиболее характерных особенностях германской мифологии.

Прежде всего, германскую мифологию в целом нельзя сравнивать с теми народными религиями, которые прошли свой путь от начала до конца (например, с греческой — хотя, конечно, отдельные очевидные сходства здесь всё же обнаруживаются): дело в том, что история германской мифологии была искусственным образом прервана на очень ранней стадии, и потому наше язычество не породило всего того, что оно могло бы породить. Наши язык и поэзия тоже оказались ощутимо искажены и искорежены, что не помешало им сохраниться и дать новые побеги; языческую веру вырезали под корень, так что ее пережитки могли уцелеть лишь под прикрытием. Германское язычество может представляться грубым и шероховатым [rohe und rauhe], но в этой грубости — простота, а в этой шероховатости — невинность.

В нашей языческой мифологии особенно выдаются необходимые людскому сердцу, поддерживающие человека представления о силе и чистоте. Высший бог считался отцом (см. I, 158), добрым отцом, *gofar* (см. I, 389), старым отцом, дедом, одаривающим живых благополучием и победой, а мертвых — возможностью войти в его небесные чертоги. Смерть считалась дорогой домой, возвращением к отцу (см. II, 373). Рука об руку с богом-отцом всегда стояла и богиня-мать (см. I, 158), старая мать, бабушка — мудрая белая [weise und weiße] прародительница. Образ бога отличался величием, а облик богини сиял красотой; время от времени божества сходили на землю и являлись людям: бог учил искусству войны и изготовлению оружия, а богиня — прядению, ткачеству, сеятве; от бога происходит поэзия [das Gedicht], от богини — сказание [die Sage]. Особая власть отца находит отражение и в нашем древнем праве: отец клал новорожденного сына себе на колени и признавал (или не признавал) его; тем не менее, женщин изначально почитали еще выше, с удвоенной силой — в некоторых памятниках немецкого права сохранились следы этого когда-то повсеместного преклонения; особое отношение германцев к женщинам отмечал еще Тацит (см. I, 682), то же можно заметить и в средневековых источниках: так, например, в балладах больше внимания уделяется госпоже Оте [Uote], а не отцам героев, а Брунхильд возвышается даже над Зигфридом [11]. С прекрасным описанием материнской любви из «Жития святой Матильды» (PERTZ, VI, 298) можно сопоставить такие слова из «Рудлиба» (*Rudlieb*, I:52): *ast per cancellos post hunc pascebat ocellos mater* [но через оконные решетки мать пожирала его глазами] (когда уезжал ее сын). Я преисполняюсь печалью, когда даже у сухого Отфрида (OTFRIED, IV, 32[:12]) читаю слова «*wir sîn gibot ouh wirkên inti bî unsa muater thenkên*» [мы исполняем его (Христа) завет и думаем о своей матери], — возможно, Отфрид имел в виду церковь, но сам я вспоминаю о моей дорогой матери, Доротее Гримм (20 ноября 1755 — 27 мая 1808). Еще по древнейшей истории германского народа известно то, что скромность и добродетель никогда не покидали наших земель; здесь мы можем полагаться не только на Тацита, но и на неоспоримые свидетельства Сальвиана (V век). Греки, жизнь которых, подобно их небу, была безоблачнее германской,

воспринимали Аполлона, Палладу, Афродиту как божеств, близких каждому человеку; германцам же могло не хватать этой гармонии и изысканности — наши народы долго не были к этому склонны, и сама память о такого рода образах вымывалась из нашей истории. И всё же Фро [Frô] и Фрову представляли себе милосердными и любящими божествами; Вотана, как я продемонстрировал в книге, можно рассматривать как бога поэзии; Вотан-Вунш мог быть божеством любви и страсти. Многие цветы нашей мифологии от нас всё еще скрыты (быть может, в увядшем виде), но свежесть древнегерманских поэтических форм, естественная красота наших мифологических мотивов для знающих людей очевидны, хоть многое и утратилось с течением веков, как от смены климата исчезают некоторые растения.

Если изобразительное и поэтическое искусства рождаются из народной веры, то нетленностью своей они эту веру оберегают; нельзя, впрочем, забывать и о том, что поэты и в целом деятели искусства постепенно отклонялись от древних идеалов святости и обращались к божественному со своими собственными, независимыми мерками, — разумеется, такой подход, при всей его вдохновенности, нарушает целостность традиции. Трагики по своему желанию видоизменяли устоявшиеся эпические сюжеты; скульпторы в погоне за красотой обнаженных форм жертвовали многими важными символами; в произведениях искусства не требовалось воплощать мифы в их полноте, авторы нисколько не старались всесторонне согласовывать свои творения с народными поверьями, и потому что-то они отбрасывали, а что-то добавляли. Драма и скульптура стремились очеловечить богов, приблизить их к бытовым нравам; любая свободно развивающаяся религия неизбежно приближается к человеку, к его глубинным помыслам, из которых она извлекает затем новые толкования для откровений. Пластическое искусство избавилось от натянутых поз и неестественных изгибов, и направленное к божеству религиозное чувство тоже не обязательно заковывать в раз и навсегда определенные формы. Сам язык, даже в руках стихотворцев, постепенно склоняется от чувственного совершенства поэзии к духовной независимости прозы [12].

Если бы язычество прожило дольше, то значительная часть его резких шероховатостей сгладилась бы, но какие-то следы былой грубости всё равно неизбежно бы сохранялись: так в нашем языке всегда остается нечто сырое, неразработанное и всё же во многих случаях уместное. Во всем немецком прослеживается какая-то вдумчивость, рассудительность, позволяющая уйти от пустяков и обратиться к возвышенному. Это заметил еще Тацит, слова которого, хотя они и рассмотрены в книге (см. I, 241, 242, 294), можно повторить и здесь: *ceterum nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine coelestium arbitrantur; lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident* [(германцы), впрочем, считают, что небожителей, из-за их величия, невозможно ни заключить внутри стен, ни уподобить какому-то человеческому облику; они посвящают

богам леса и рощи, а их именами называют отвлеченные понятия, раскрывающиеся только через религиозное почитание]. Это не пустая фраза, и тацитовские «arbitrantur» [они считают] и «appellant» [они называют] явно основывались на тех собственных изысканиях автора, которые римлянин несомненно производил перед тем, как высказать о германцах какое-то мнение. Именно так всё должно было обстоять в те времена, именно такой ответ должны были дать германцы на вопрос об их храмах и изображениях богов. Изначально святилища строились для размещения статуй — соответственно, если нет одного, то не будет и другого. Все более поздние упоминания о германских храмах касаются либо отдельных племен, либо каких-то искажений и отклонений (а поводов для их возникновения было предостаточно) внутри народной веры. Скандинавские храмы и идолы могли создаваться в поздние времена, а кроме того, их возникновение может объясняться расхождениями в культуре разных германских племен.

В этом важном наблюдении античного автора уже заключено зерно протестантизма. Не случайно, а вполне закономерно Реформация началась именно в Германии, и в протестантизм давно уже перешла бы вся наша страна, если бы этому так не противились за рубежом. Весьма интересно, что особенно восприимчивы к протестантским взглядам оказались когда-то разделявшие с нами древнегерманскую веру скандинавы и англичане. Благоклонно Реформацию встретили и в той части Франции, где еще сохраняется немецкая кровь. В религиозных предпочтениях родственных народов, равно как и в их языках и мифах, всегда присутствует нечто неискоренимо общее.

Богов, то есть множество производных от единого, высшего, непостижимого божества, все народы представляли себе как людей (см. I, 585), им приписывали владение небесными жилищами, схожими с человеческими домами на земле; тем не менее, неизмеримое (*magnitudo coelestium* [величие небожителей] у Тацита) германцы считали невозможным изобразить или ограничить земными стенами. Создать полноценное изображение божества совершенно невозможно, и потому создание идолов запрещено уже ветхозаветным декалогом; Ульфила переводит греческое εἶδωλον [идол] как *galiug* [ложный] или *galiugagub* [ложный бог]: любое изображение бога считалось ложью и обманом, и в первые века христианства почитание образов было совершенно недопустимым, хотя позднее оно всё же вошло в церковный обиход. Статуи греческих богов изначально создавались с культовыми целями, но позднее этому процессу было придано мирское культурное значение; изобразительное искусство Средних веков (и даже великие картины Рафаэля, в высшей степени трогающие душу) уже лишилось культовых эталонов, и потому все образы художникам приходилось выдумывать самим; народные легенды, из которых живописцы в основном и черпали свои сюжеты, в те времена уже превратились в поэмы и сказания; естественно, что созданные тогда картины стоят ниже произведений греческого искусства, и неудивительно, что протестанты потребовали изъять образы

из церковного обращения. Языческих богов германцы представляли себе восседающими на горах и в священных лесах, а наши средневековые церкви, с которыми по торжественности не сравнится ни одно греческое строение, вознеслись к небесам, подобно царственным деревьям; в этом смысле их тоже вполне можно связать с древнегерманскими представлениями. Ирмансулем и Иггдрасилем назывались священные деревья, поднимавшиеся высоко в небеса: дерево — это конь (*drasill* — скачущий галопом), на котором стремительно скачет Вотан, грозный и внушающий ужас (*Ygg* означает «страх», см. I, 345) [13]. Древненемецким культом деревьев я объясняю и небольшое число жрецов: количество служителей стало приумножаться лишь когда в их ведение поступили первые храмы.

Монотеизм — наиболее здравая из всех форм религиозных верований, к тому же именно единобожие подразумевает наибольшее почтение к божеству. Представляется, что монотеизм — это изначальная форма религии, из которой в релягиозной древности развилось многобожие, так как высшие атрибуты бога представляли себе сначала троичными, а затем — двенадцатиричными. Такая ситуация характерна для всех мифологий, а особенно, по-моему, — для нашей: практически все германские боги различаются по рангу и могуществу, кто-то из них стоит выше, а кто-то ниже, и всех их можно рассматривать как производные от высшего единого божества. Таким образом, смягчается всё, что есть оскорбительного в политеизме для христианина (см. I, 402). Даже в сердце язычника, должно быть, в каком-то смысле жило понимание вторичности его богов, и дремлющая вера в высшего единого бога могла пробудиться в любой момент.

Упорядочить ряды богов на основании наших полустершихся источников мне представляется невозможным, однако в «Эдде» боги перечисляются троичными и дюжинами (см. I, 602; II, 573). Если у греков было двенадцать божеств (шесть богов и шесть богинь), то асов и асиний было ровно в два раза больше: скандинавы верили в двенадцать мужских и в двенадцать женских божеств. На небесном тинге воздвигнуто двенадцать тронов (см. II, 402). Иногда вместе с верховным богом называется дюжина подчиненных ему божеств, то есть в целом их получается на одного больше: тринадцатым среди богов считался Локи, а среди богинь таковой была Гна [*Gnâ*]. В *Sn.*, 211^b названы тринадцать асов и еще больше асиний. Троичность и двенадцатиричность богов отражается в образах героев и полубогинь. Так, у Маннуса было три основавших племена сына (см. I, 622, 670), а Хеймдалль породил три сословия; в «Саге об Инглингах» (*Ynglinga saga*, II, 7) боги-соратники Одина названы его двенадцатью князьями (*höfðingar*); у Вестмара было двенадцать сыновей (*Saxo*, 68); валькирий насчитывалось тринадцать (см. I, 708), а норн — три; в свите Вельфа — двенадцать героев (см. I, 669); дюжину рыцарей Карла Великого можно рассматривать как отсылку к двенадцати апостолам (такое толкование встречается и в самой поэме), однако этот образ основан и на бесчисленных мифах и легендах. Властью обожевленного короля овевяны и преданные ему герои [14].

Я полагаю, что всякий политеизм возникал по наивности, бессознательно: есть в нем нечто мягкое, приятное сердцу; тем не менее, как только просыпается человеческий разум, политеизм вновь превращается в монотеизм, из которого он когда-то вышел. Никто не обвиняет католиков во многобожии, но всё-таки католицизм соотносится с язычеством так же, как протестантизм — с католицизмом. Язычество склонилось перед властью чистого христианства, но со временем языческие устремления стали проявляться и внутри самой церкви — именно с этим и боролись идеологи Реформации. В христианстве политеистические принципы обнаруживаются, главным образом, в двух вещах: в почитании святых (о чем уже было сказано) и в преклонении перед мощами (ср. с *GDS*, 149). Из-за этого культа костей средневековые кирхи и капеллы были наполнены тяжелым могильным зловонием, причем и подлинность, и чудотворность мощей чаще всего сомнительны, а в некоторых случаях всё это отмечено явной недостоверностью. По любому важному случаю считалось необходимым касаться реликвий — так приносились клятвы, так пытались исцеляться от болезней; все исторические документы свидетельствуют о широчайшем распространении культа мощей, не оправданного ничем библейским и не известного ранним христианам (см. II, 835—838). Такое идолопоклонство, равно как и почитание святых, опиралось в основном на авторитет священнослужителей.

Дуализм для нашего язычества не был характерен (см. II, 454, 573). На мой взгляд, дуализм, в отличие от политеизма, возник не в результате бессознательного искажения, а уже как осознанное нравственное осмысление сущего, причем в поздние времена. Многобожие характеризуется мягкостью и доброжелательностью, а тому, кто видит только небеса или только ад, только бога или только дьявола, присуще неистово любить и жестоко ненавидеть. Повторю, что для германских язычников благим перевешивалось дурное, отвага у них поднималась над отчаянием: на смерть они шли, смеясь [15].

Между обожествлением *многого* и обожествлением *всего* часто сложно провести границу, тем более что свои исключения могли быть даже у крайне пантеистических воззрений. С одной стороны, пределом веры греков и скандинавов стали уже упомянутые дюжины богов, с другой же, персонификации, которым в книге посвящена отдельная глава, уже заступают на территорию пантеизма; тем не менее, обожествленные стихии и инструменты не были чем-то самостоятельным, это не более чем формы, принятые уже известными нам богами: воздух отождествлялся с Вотаном, молот — с Донаром, меч — с Эором; олицетворенное Счастье [*Sælde*], опять же, тождественно Вотану. Человеческий разум склонен доискиваться до непостижимой власти божества всё новыми и новыми способами. В основу нашего язычества даже полагали фетишизм (см. I, 291); и всё же молот, копье, кремль, фаллос — это только символы божественной силы, воплощавшейся и во множестве других образов, как физических, так и нравственных. Представления о предмете и о лице достаточно легко переходят здесь друг в друга. Часто боги превращались в героев, получая

таким образом новое рождение, но иногда они и низводились до зверей; впрочем, этот переход требует множества объяснений, и заняться этой темой я планирую в новом издании исследования о нашем животном эпосе. Чем быстрее число богов умножается, тем скорее народ отказывается от древней веры; удивительные свидетельства об атеистических взглядах времен позднего язычества сохранились в скандинавских источниках: с одной стороны, старых богов начали откровенно высмеивать (по-древнескандинавски это называлось *godgâ*, то есть *irrisio deorum* [высмеивание богов], а по-древневерхненемецки — *kots-celta*, то есть *blasphemia* [богохульство]), а с другой — многие люди полагались уже только на собственные силы и добродетели (см. I, 133). Чем ближе было христианство, тем яростнее сами язычники противились язычеству: так, в главе CV «Саги о Ньяле» сказано, что Хьяльти осудили за издевательство над богами (*vard sekr â þingi um godgâ* [на тинге был признан виновным в богохульстве]); ср. с *Laxd.*, 180 и *Kristnisaga*, IX.

Стихия [Element] (στοιχεῖον, ὑπόστασις) — это фундамент, твердое основание чего-либо; у готов в этом значении использовались подходящие германские слова *stabs* (= *Stab* [посох, опора], отсюда — романские *stoffa*, *étouffe* и нововерхненемецкое *Stof* [ткань, материя]) и *stōma* (отсюда — наше *ungestüm* [пылкий, порывистый], древневерхненемецкое *ungistuomi* — «неспокойный»); природа являлась человеческим взорам во всем своем могуществе, в то время как божества оставались невидимыми — человеческий разум, должно быть, просто требовал обожествления стихий. Тем не менее природные явления человек увязывал со своими телесными и духовными переживаниями — на такую связь указывал сам язык. Как, например, случилось, что в образе Цию слились идеи о небе и о войне? *Veihan* по-готски означает *pugnare* [воевать], *vaihjô* — *pugna* [битва], *veihis* — *sacer* [священный], *veiha* — *sacerdos* [жрец] (см. I, 238); по-древневерхненемецки *wîg* означает *pugna*, а *Wîg* — это имя бога войны (см. I, 436); *освященное*, священное считалось одновременно и *освященным*, светлым. Готскому *hveits* соответствует санскритское *svêtas* (*albus* [белый]) — ср. со славянскими *svety*, *święty*, святой (*sanctus*) и *swiat*, *swiatło*, свет (*mindus*, *coelum*, *lux* [мир, небо, свет]). Славянский же Святovit, Свантовит соответствует Аресу, богу войны; параллель между Вотаном, Донаром, Цию и Радегастом, Перуном, Святовитом вообще несомненна: бог победы светит над полем боя. У индийцев *Sûryas* означает солнце, свет, день, а соответствующий индийский бог напоминает нашего Цию; однажды жертвенный зверь отхватил Сурьясу руку, и ее пришлось заменить новой, сделанной из золота: разве это не тот же Тюр, руку которому откусил волк (см. I, 440)? Возможно, нечто подобное рассказывали и о славянском Святовите. До сих пор встречаются красивые сравнения глаз с солнцем, крови — с водой, волос — с травой, соленых слез — с горьким морем, и потому особенно глубокими представляются мифы о волосах Сиф или о слезах Фрейи; стихийно-божественное и человеческое, небо и земля отражаются друг в друге. Перевоорачивание образов встречается

уже в древних космогониях (см. I, 909—911), и потому нельзя сводить языческих богов к одной астрологии, к календарю, к силам стихий или к нравственным устремлениям человека: языческие боги рождены вечным и неустанным взаимодействием всего этого. Полет язычества никогда не был по-настоящему прерван, в народных традициях основы древней веры пронесены сквозь многие столетия; языческая вера основана на каком-то таинственном откровении, родственном чудесам языка, сотворения человека и продолжения нашего рода. Германское язычество (в отличие, например, от индуистских доктрин) не отмечено мрачными представлениями о бренной ничтожности бытия — для него скорее характерен беззаботный фатализм (см. II, 404) с верой в рай, в обновление мира, в обожествившихся героев; наши боги больше похожи на греческих, а наши суеверия — на римские: *tanta gentium in rebus frivolis plerumque religio est* [у этих народов религия в основном заключается в вещах малозначительных].

Вполне серьезно задают вопрос: действительно ли существуют языческие боги? И я боюсь на этот вопрос отвечать. Утверждать такое больше склонны те, кто верит в дьявола и в ад, кто с удовольствием сжег бы ведьму и кто хочет утвердить за церковью побольше чудес: будто бы в языческих богах она сокрушила настоящих врагов, реально существующих падших ангелов.

Я же стремился превознести свою родину: ее язык, ее право и ее древности до сих пор сильно недооценивают. Мои труды оказались взаимосвязаны, доказательством одного вдруг поддерживалось и что-то еще, одним обоснованием подтверждалось сразу и нечто другое. Возможно, мои книги лучше послужат в тихое и счастливое время, которое когда-нибудь еще наступит; но всё же они принадлежат и современности, — а она, на мой взгляд, невозможна без отражающихся в ней лучей былого, — современности, которая еще будет наказана будущим за всё пренебрежение древностью. Сделанное я завещаю тому, кто, опираясь на мое плечо, сможет уже в полной мере собрать жатву с этого великого поля.

Якоб Гримм,
Берлин, 28 апреля 1844 года.

Примечания к предисловию¹

[1]

Разница между *скандинавской* и *внутреннегерманской* системами становится очевиднее, если учесть, что наши Эру, Фоль, Сакнот, Беовульф, Изида, Циса и Синдгунд в Скандинавии не известны, в то время как в континентальной Германии до сих пор не обнаружено никаких следов Хеймдалля, Локи и Хёнира (фарерское Höner, не Hoener). О Мейли [Meili], сыне Одина и Фьёргюн, известно одно только его имя. В Норвегии особенно почитали Тора, в Швеции — Фрея, в Дании — Одина (см. I, 362). Местные божества Халогаланда — Халогии [Hålogi], Торгерд [Thorgerdr] и Ирпа [Irpa] (F. MAGNUSEN, 981).

[2]

Новая религия всегда *смешивается* со старой, которая никогда не исчезает окончательно. Старая вера превращается в *суеверие*, что хорошо показано в NILSSON, VI, 3.

[3]

Когда унялась тяга к иностранному и отошло пресыщение родным (tanta mortalibus suarum rerum satietas alienarumque aviditas [так смертные устают от своего и жаждут чего-то чужого] — PLIN., XII, 17:38), началось столь же неоправданное *историко-географическое* истолкование мифов, тоже не подразумевавшее подлинного интереса к их внутреннему содержанию. Миф соприкасается с историей в образах обожествленных героев и святых, в генеалогических схемах, начинающихся с бога как основателя рода.

[4]

Вольфдитрих сходен с Одиссеем в том, что он носит накидку святого Георгия, как Одиссей — покрывало Левкофеи. О сходстве греческой мифологии с германской см. предисловие к копенгагенскому изданию «Старшей Эдды» (*Kopenhagener Edda*, [I], S. XXVII и далее): Артемида и Геката, например, напоминают нашу Бертю. Тесно связаны представления о Мелеагре и Норнагесте (см. II, 387—388), о μεσογαία и mittelgart [срединной земле] (см. II, 308), об ὄμφαλός и dillestein [краеугольном камне] (см. II, 321), об адских псах, охраняющих подземный мир (см. II, 586), о κρούκειον [желе Гермеса] и «желе желания» (см. II, 558), о вращении решета (см. II, 738). Греческое ἥλιος [солнце], древнескандинавское sól и готское saúil связаны даже этимологически (см. II, 176). С *римскими* традициями согласуются наши заклинания от вывихов (см. I, 466), а также обряд ритуального очищения дорог (RA, 73).

¹ [Здесь и далее в виде нумерованных примечаний к каждой главе расположены авторские дополнения, вынесенные в оригинальном (посмертном) издании в самостоятельный третий том. О причинах этой реструктуризации см. Предисловие переводчика. — *Прим. пер.*]

С другой стороны, Зевс-Юпитер у других народов расщеплен на нескольких богов: Водан, Донар, Цио; Радегаст, Перун, Святovit; Брахма, Вишну; Гвидион, Таранис.

[5]

О кельтском влиянии на германскую мифологию речь идет в Лео, *Malb. Gl.*, I, 39; в Nilsson, VI, 13, 14 от кельтских корней производятся названия *misteltein* и *Baldsbrand* — автор полагает, что во многих частях Скандинавии в древние времена жили кельты. Кельтские боги Таранис, Эзус и Тевтат [*Teutates*] соответствуют Юпитеру, Марсу и Меркурию (см. Stålin, I, 109—112; GDS, 120).

[6]

Есть и другие древние слова, однокоренные в германских и славянских языках, например, готское *gulþ*, древневерхненемецкое *kold*, славянские *zlato*, золото; готское *raúgnus*, древневерхненемецкое *dognu*, славянские *trn*, терн. Славянская богиня Жива (= Церера) сходна с древнескандинавской Сиф, Ситиврат — с Сатурном, Прия — с Фровой (см. I, 558), Прове — с Фро.

[7]

Перечисление мотивов из индийской мифологии, сходных с германскими, можно существенно расширить. Например, плавающий на листике Мальчик-с-пальчик [*Däumling*] схож с Брахмой и Вишну (см. I, 750), лысый Один и посвященный ему день недели заставляют вспомнить о Будхе (см. I, 320 и *Iduna*, X, 231), колесо Кродо сходно с колесом Вишну (см. I, 493), Фрия похожа на Притхиви (см. I, 558); у германцев бытовали представления, явно имеющие отношение к индуистскому Яме, богу смерти, к участвовавшей в сотворении мира корове и так далее; образ крыльев Гаруды напоминает о мифологическом объяснении ветра у германцев (см. II, 60). Понятие о «срединном мире» соответствует индуистскому *madjamalôka*; по Ворг, *Gloss.*, 71^b, имя богини Кали связано с готским *hveila* [час, время] (но не с именем Хальи).

[8]

Христианские и языческие представления часто сравнимы друг с другом. О влиянии христианства на «Эдду» см. *Kopenhagener Edda*, S. XXVI и далее; трубный глас, возвещающий о начале Страшного суда, ср. со звуком рога Хеймдалля, а Сурта ср. со смертью как «последним врагом» (1Кор.15:26; см. I, 479—481). Язычники могли включать чужих богов в свои пантеоны и ассимилировать их (греки часто поступали так ради примирения с другими народами), для христиан же подобное было невозможно, и они были абсолютно враждебны по отношению ко всем остальным богам. И всё же христианская церковь то ли поневоле, то ли по расчету ассимилировала отдельных языческих богов и некоторые обычаи. Тот факт, что святых в католической церкви часто почитали как богов, подтверждается такими источниками, как Сев. Frank, *Zeitbuch*, II, 243^a, A. W. Schlegel, *Oeuvres*, I, 219, Kingston, *Lusitanian sketches* (Lond., 1845). Святые исцеляют (см. II, 818); Косму и Дамиана сербы называют «врачевателями» (Vuk, *Wb.*, 82); Иоанн Креститель предсказывает Эде [*Aeda*] рождение дочери Оды [*Oda*] и то, что от нее произойдет царственный род (Pertz, VI, 307). Святые даруют

дождь (см. I, 395), «водные святые» помогают в штормах и ураганах (см. II, 64), монахи в немецких сказаниях часто занимают место «белых женщин», а munkar [монахи] в шведских легендах нередко заменяют jättar [великанов] (*Runa* (1844), 13). Святые унимают божий гнев; в *Pass.*, 312:56:

des mugen si in stillen	[они могут его <i>успокоить</i> ,
swâ er zornic ûf uns wirt.	когда он гневается на нас]

В *Servat.*, 1705:

müeze sîn unser vorspreche,	[они — наши защитники,
daz got mit zorne iht reche	(они делают так,) чтобы бог
	не раздражался гневом,
swâ wir haben gesündet.	когда мы грешим]

Гнев бога и святых упоминается и в проклятьях: habbe he godes unmltse and sancti Martines [да познает он гнев бога и святого Мартина] (КЕМБЛЕ, II, 4); у Гельблинга (HELBLING, VIII:915):

des haben in sant Geörgen haz	[да познает он ненависть святого Георгия
und gotes vluoch umbe daz!	и божье проклятье!]

ANSHELM, III, 252:

hîlf sanct Anna selbdritt!	[да поможет святая Анна-втроем!]
----------------------------	----------------------------------

Из всех святых особенно почитали Марию; с ранних времен (хотя и не с первых веков распространения христианства) культ Марии особенно поддерживали женщины (ZARPERT, 16; ЕРІРНАН., *Adv. haeres.* (ed. Paris, 1622), 1058). Мария, как и Хульда, звалась gudmoder [богоматерью] (ASVJÖRNSEN, № 8) и изображалась прядильщицей (ZARPERT, 13). В сказании о святой Крискентии старик-Петр (напоминающий Вотана) по воде уводит героиню со скалы посреди моря и дарует ей умение исцелять (или сам исцеляет ее — см. *КМ*, № 81); в других сказаниях место Петра занимает Мария, указывающая императрице на целительную траву. Мария и Христос, подобно великанам (см. I, 874) и дьяволам (см. II, 612) из других сказаний, оставляют следы рук и ног на камнях; ср. с ons heren spronc [прыжок господя] (МАЕРЛ., II, 116). В старонорвежских «Законах Гулатинга» (*Gulapingslaug*, 6) говорится о необходимости «signa til Krist þassa oc sancta Mariu til árs oc til fridar» [возносить благословение Христу и святой Марии ради урожая и ради мира] — точно с тем же в языческие времена зывали к Фрею (см. I, 450). Богородица помогает роженицам, дарует дождь, является на полях, где целует и высушивает колоски (МАЕРЛ., II, 248, 285, 286). Мария, вместо Диоскуров, зажигает огни на мачтах (см. II, 772), она же (или святая Анна, мать Марии) переносит людей по воздуху на огромные расстояния (*Hist. de la Bastille*, IV, 315) — то же самое делают Один (см. I, 347) и дьявол (см. II, 618). Две статуи Марии встречались друг с другом: ту, что поменьше, приносили к большой. Бездетные супруги зывали к святой Верене, и та дарила им наследников (PERTZ, VI, 458—460), как это делали и Один с Фригг (*Völs. saga*, II; ср. с началом многих сказок).

[9]

Христианский бог только посылает на землю своих вестников, ср. в *Gregor.*, 2678: *swenn dich unser herre diner sælden ermante und dir sinen boten sante, den soldest du e phâhen baz* [когда наш господь напоминает тебе о твоём счастье (спасении) и посылает к тебе своего вестника, то лучше бы тебе его принять]. Языческие боги же сами нисходят к людям: *fôru at kanna heim allan* [пошли осматривать весь мир] (*SN.*, 135; см. *КМ*₃, III, 146 и далее). Зевс, Гермес и Плутос вместе появляются в «Тимоне» Луккиана; ср. с *ARISTORH.*, *Lysistrata*, 808 и далее, *ARISTORH.*, *Aves*, 1549. В числе трех богов-гостей всегда присутствует Гермес (*GDS*, 123). Зевс приходит как гость-незнакомец, и на ужин ему подают ребенка (*Fragm. hist. gr.*, I, 31). Диоскуры тоже неузнанными странствовали среди смертных (*PRELLER*, II, 72). Сюжет литовского сказания о встрече Перкуна (или Спасителя) с конем и буйволом повторяется и в эстонской легенде, где главным героем выступает Иисус (*NEUS*, [I], 435). Перкун и Пикулл [*Pikullos*] путешествуют вместе и одаривают людей (*TETTAU UND TEMME*, *Ostpr. und lit. sagen*, 28). Конь, бык и собака просят у человека убежища и за гостеприимство наделяют его годами жизни (*BAVR.*, 74).

В сказаниях о таких встречах с богами-странниками часто встречается древний мотив исполнения трех желаний. *Teseus Hippolitum perdidit, cum ter optandi a Neptuno patre habuisset potestatem* [Тезей погубил Ипполита, получив от отца-Нептуна возможность загадать три желания] (*Cic.*, *De Nat. D.*, III, 31); *het ich drier wûnsche gewalt* [была бы у меня власть трех желаний] (*MS*, II, 145); ср. с *КМ*, № 87. Сюда же можно отнести бретонскую сказку о хитром усаче, которому Христос и Петр дают возможность загадать три желания. Он просит красивую жену, всегда побеждающую карту и мешок, которым можно поймать черта. Когда Петр затем отказывает ему во вхождении в рай, он забрасывает свою шляпу за ворота и таким образом всё же получает возможность войти. Отголоски сказания об игроке, который не может попасть в рай, обнаруживаются в *Warnung*, 2710—2806; брат Лустиг и Игрок в одной из сказок тоже хотят попасть на небеса (*КМ*, № 81, 82; *Lat. Ged. des MA*, 343) — ср. со шванком о мельнике, сидящем на мешке по ту сторону райских ворот (*Altd. Bl.*, I, 381). Просьба Игрока сотворить дерево, с которого никто не мог бы спуститься (см. II, 388), напоминает историю из *HONE*, *Daybook*, I, 447, *PANZER*, I, 94; игра в кости на души упоминается в *CAESAR. HEISTERB.*, V, 34, *SOMMER*, *Sagen*, 175, 176. Сюжет о поваре-воре встречается в *AVIANUS*, *Fab.*, XXX: *sed cum consumti dominus cor quaereret apri, impatiens fertur cor garuisse coquus* [поев, хозяин спросил о кабаньем сердце, которое украл прожорливый повар].

Во время своих путешествий с Петром Христос, в одной из легенд, вытянул из снопа один колосок, поджег его свечой, и высыпалась из него целая гость зерен. Всё это происходит в амбаре, где крестьянин бьет палкой ленивого Петра; в трактире Петру приходится схлопотать еще пару крепких ударов за то, что он отказывается играть. Для крестьян господь создает на деревьях ветки крепче топоров, а грубиянам по их просьбе дарует вина, но вино это оказывается соответствующего качества. В кузнице Христос отрезает коню ногу, подковывает ее и снова прикрепляет на место. Христос подбирает с земли половину подковы, которой Петр пренебрег, и обменивает ее на ягоду, которые Петр, дабы унять жажду, съедает одну за другой. В нижненемецком

шванке о слепце, жена которого сидит на яблоне (см. DASENT, XXVI), Петр и господь играют те же роли, что Плутон с Прозерпиной в «Marchantes tale» Чосера и Оберон с Титанией в WIELAND, *Ges.* VI, 87 и далее. В другой легенде Христос, путешествуя с двумя апостолами и тремя юношами, встречает девушку, несущую воду (*Wend. Volk-sl.*, II, 314). Петр ловит пикшу так же, как асы — обратившегося рыбой Локи, а сам Локи — Андвари в образе щуки (ср. с WOLF, *Ndrl. Sagen*, 706; WOLF, *Vorr. zu Zingerle*, II, XX). Петр уходит на землю с небес на отдых (HANS SACHS, III, 1:240; I, 94^b). Святой Петр сидит на крыше и бросает вниз груши, а святой Николай подбрасывает гнилые яблоки (*Garg.*, 75^b). Сюда же можно отнести народные сказания о святом Йосте и баварце (*Renner*, 24583 и далее), о святом Николае и баварце (VEBELIUS, *Facet.*, 1136). Возвращение святых на небеса описано в *Warnung*, 1767:

die heiligen habent sich ûfgezogen,	[святые поднялись вверх,
von der kuppel sint si geflogen	к небесному своду взлетели,
ûf zuo ir schepfaere.	к своему творцу]

Стоит упомянуть еще представление о том, что *Петр и Павел* нисходят на помощь к сражающимся христианам (*Lohengr.*, 116—119, 158—160; LXXXI). Одетые в белое юноши или рыцари являются на стенах Родоса и помогают христианам отразить атаку турок (ДЕТМАР, II, 417 — 1480 год). В *Hélj.*, 149:10 ангелы зовутся *wíges wíse* [опытными воинами], они приходят по двое, вооруженные (см. II, 842). Эта пара воинственных светлых юношей напоминает об Алках (см. I, 642) и о Диоскурах, на белых конях являющихся среди битвы, чтобы помочь воюющим (Сис., *ND*, II, 2; ср. с Сис., *ND* (ed. Creuzeri), 213, 214; JUSTINUS, XX, 3; FLORUS (ed. Jahn), 14:14; SUTTON., *Nero*, I; KLAUSEN, *Aeneas*, 664, 665, 707; MAERL., III, 148, 174). Галаты боялись всадника на белом коне (LUCIAN, *Dial. mer.*, XIII); уже в HEROD., VIII, 38 описано, как два вооруженных сверхъестественных существа догоняют своего врага и убивают его.

[10]

Когда зачинается и рождается злодей, небеса темнеют (PERTZ, II, 154); когда зачали Геориса [Geogis], природа возрадовалась (*Geo.*, 261 и далее); ср. со сказанием об Александре (MAERL., I, 264). С легендой о благословенном правлении Фроди ср. такое описание (O'KERNEY, *Gabhra*, 104): they say that the times were so prosperous and the produce of the earth so abundant, that when the kine lay down, the grass reached above the top of the horns; hence it is said, that cows whenever they lie give utterance to three moans in remembrance of the good old times, that once had been, and lamenting the hard days, in which they live [говорят, это были столь благополучные времена, а земля тогда была насколько плодородна, что когда коровы ложились, то трава поднималась выше их рогов; поэтому считается, что коровы, ложась, мычат трижды в честь старых добрых времен, уже прошедших, и сетуют на те трудные дни, в которые им пришлось жить]. Божественный мир наступал во времена правления Нумы (KLAUSEN, *Aen.*, 953) и Соломона (DIEMER, 113, 114). Соответствующие строки Готфрида из Витербо основаны на словах из Ис.2:4: et conflagunt gladios suos in vomeres et lanceas suas in falces [и перекуют мечи

свои на орала и копыя свои — на серпы] (ср. с *Passional*, 17; JORNANDES, *De regn. succ.*, 45; *Ksrchron.*, 630).

[11]

Германское почтение к женщине выражено еще во фразе «êre wol die mutter dîn» [чти свою мать] (*Pass.*, 224:25). В сербской песне дочь обращается к матери «бела црквице», белая црквица (VUK, [*Lieder*], I, 17, № 27).

[12]

О достоинствах и недостатках нового ср. у Павсания (PAUSAN., I, 24:4): ὅστις δὲ τὰ σὺν τέχνῃ πεποιημένα ἐπίπροσθε τίθεται τῶν ἐς ἀρχαιότητα ἤκόντων [тот, кто в искусстве мастерство ставит выше древности]; ср. с LESSING, VIII, 246.

[13]

Уже в поздние времена бога-отца, Христа и святого духа представляли себе сидящими на деревьях, как древних германских божеств (PRÖNLE, *Märchen für die Jugend*, 17).

[14]

Происхождение всех богов от единого всеобщего божества предполагает уже Гельмольд из Босау (HELMOLD, I, 83). У индуистов тремя высшими божествами считаются Брахма, Вишну и Шива — все остальные стоят ниже. Троичность этих богов объясняется через священный слог «ом» = «аум»: Брахма — это «а», Вишну — это «у», Шива — это «м» (ВОРР, *Gl.*, 61^a; *GDS*, 122). Помимо троиц, встречается еще немало двоичных божеств: они делятся на мужское и женское — на отца и мать, на брата и сестру. Так появились Ньёрд [Niördr] и Нерта [Nerthus], Фрей, Фро [Freyr, Frô] и Фрейя, Фрува [Freya, Frouwa], Бертольд [Berhtolt] и Берта [Berhte], Фергунейс [Faírguneis] и Фьёргюн [Fiörgyn], Гебан [Geban] и Гевьон [Gefjon], Хродо [Hruodo] и Хреда [Hreda]. С германским sunne [солнце] (это слово может быть и мужского рода, и женского) ср. Lunus и Luna, Liber и Libera (*GDS*, 122). Афиней насчитывает двенадцать богов (ΑΘΗΝΑΙΕΥΣ, V, 330; ср. с ПЛАТОН, *Phaedrus*, 246, 247; АРУЛЕЖУС, 59); τῶν δώδεκα ὀνομαζομένων θεῶν ἀγάλματα [там находятся изваяния так называемых двенадцати богов] (ΠΑΥΣΑΝ., I, 40:2). Si undecim deos praeter sese secum adducat Jupiter [если даже все одиннадцать богов будут вместе с Юпитером] (PLAUTUS, *Epidicus*, V, 1:4); duodecim deis [двенадцать богов] (PLAUTUS, *Epidicus*, V, 2:3); двенадцать адитий (ВОРР, 30^a); tredecim dii exseptis Brahma, Vishnu et Siva [тринадцать богов, помимо Брахмы, Вишну и Шивы] (ВОРР, *Gloss.*, 160^a); vâro ellifo aesir taldir [оставалось одиннадцать асов (после смерти Бальдра)] (*Sæm.*, 117^b); двенадцать асов, 8 асиний (SN., 79). Героев Хрольва тоже было двенадцать (SN., 152; *Fornald. s.*, I, 100); двенадцать сыновей Калевы, двенадцать учеников дьявола (см. II, 575, 614).

[15]

Те аргументы, с которыми отцы церкви и христианские авторы (такие, как Арнобий) выступали против языческих предрассудков, против древних богов, храмов, статуй и жертвоприношений, во многом применимы и к католическому учению. Даже мирские радости, связанные с приходом весны, цветением растений и пением птиц



осуждались почти так же резко, как и многобожие; в *Warnung*, 2243 (ср. с 2077 и далее, 2382 и далее):

einer anbetet daz vogelsanc	[кто-то почитает птичье пение
unt die liechten tage lanc,	и долгие светлые дни,
darzuo bluomen unde gras	а также цветы и траву,
daz ie des vihes spise was:	идущие на корм коровам:
diu rinder vrezzent den got.	скотина ест такого бога]

Наше язычество свободно от дуализма, подразумевающего, что зло как некая реальная сила противостоит добру; наши предки, подобно грекам, либо приписывали всё зло нескольким низшим богам, либо наделяли отдельных божеств отдельными дурными атрибутами.



Глава I

Введение*

С западных берегов Азии христианство в какой-то момент перешло на восточные берега Европы. Просторные азиатские земли, давшие новой религии рождение, не смогли долго подпитывать свое детище; равным образом, христианству не удалось глубоко укорениться и на севере Африки. Довольно быстро центром и домом христианства стала Европа.

* В книге, по большей части посвященной язычеству [Heidentum], стоит уделить особое внимание самому этому термину. Ни у греков, ни у римлян не было специального названия для народов с иной верой (понятия *ἑτερόδοξοι* и *βάρβαροι* не использовались в этом смысле); но у иудеев и христиан новой эры уже можно встретить *ἔθνος*, *ἔθνεα*, *ἔθνικοί* и латинские *gentes*, *gentiles* в этом значении; Ульфила использует множественное *thiudôš*, причем преимущественно в родительном падеже после предлога: *thái thiudô*, *sumái thiudô* (*Gramm.*, IV, 441, 457); греческое *ἔθνικῶς* из Послания к галатам (Гал.2:14) Ульфила переводит на готский как *thiudiskôš*. Оттого что иудео-христианской вере противостояла главным образом греческая, само слово Ἑλλην также приняло значение, тождественное *ἔθνικός*; встречаются фрагменты, в которых *ἑλληνικῶς* = *ἔθνικῶς*, причем и то, и другое на готский переводится как *thiudiskôš* — ср. у Ульфила перевод Ἑλληνες как *thiudôš* в Ин.7:35; 12:20, в 1Кор.1:24; 12:13; только в 1Кор.1:22 используется вариант *Krêkôš*. Это Ἑλλην = *gentilis* содержит в себе, кроме того, значение чего-то гигантского — значение, развившееся из названий многих народов (аварцы, чудь); эллинские стены таким образом становятся одновременно языческими и гигантскими (см. главу XVIII). В древневерхненемецком Ноткер использует множественное *diete* для передачи значения *gentiles* (Graff, V, 128). В то же время значительно расширилось понятие *pagus*: вместо первичного своего значения *κώμη* [деревня] оно получило смысл *ager*, *campus* [местность, край], и до сегодняшних дней закрепилось именно с таким значением — ср. с итальянским *paese*, французским *paus*; понятие *gentilis* [народный, родовой] тогда же стало вытесняться термином *paganus* и склонилось скорее к значению *nobilis* [благородный]. Производные от *paganus* имеются во всех романских языках — *pagano*, *paupen* и т. п. — и даже продвинулись в богемское *pohan*, польское *poganin*, литовское *pagonas*. От готского *háiþi* в значении *campus* довольно рано образовалось прилагательное *háiþhns* в значении *agrestis*, *campestris* = *paganus* [местный, областной = языческий]. Так, Ульфила в готском переводе Мк.7:26 слово *ἑλληνίς* передает через *háiþhnô*. Отсюда же — древневерхненемецкое *heida* с прилагательным *heidan*, средневерхненемецкое *heide* с прилагательным *heiden*, древнеанглийское *hæd* с прилагательным *hæden*, английское *heath* с прилагательным *heathen*, нидерландское *heide* с прилагательным *heiden*, древнескандинавское *heidr* с прилагательным *heidinn*; в шведском и датском языках используется форма *hedning*. Древневерхненемецкое слово сохраняет свою адеквативную

Важно отметить, что то направление, в котором двигалась новая вера, — с юга на север, — не совпадало с тогдашним потоком переселения, увлекавшим народы с востока и севера на запад и юг. Духовный свет тогда прорывался в ту часть мира, в которой должна была обновиться сама жизнь.

Истощенная империя римлян одновременно переживала внутренние волнения и войну на слишком далеко простиравшихся границах. Тем не менее, используя то же могущественное учение, каким были свергнуты и сами римские боги, покоренная империя сумела овладеть своими покорителями. Волнообразные потоки вторжений были постепенно остановлены — новообращенные народы стали собирать силы и приготовились обратить оружие против оставшихся у них в тылу язычников.

Медленно, шаг за шагом, язычество начало уступать место христианству.

Через пятьсот лет после воскресения Христа в него верили лишь немногие народы Европы; через тысячу лет — уже почти все. Тем не менее, хотя наиболее значительные европейские племена к тому времени уже приняли христианство, еще оставались в этой части мира и язычники [2].

Из Греции и Италии христианская доктрина в первую очередь пришла в Галлию — это случилось во втором и третьем веках. К 300 году или чуть позже христиане стали появляться среди рейнских германцев — в особенности это касается алеманнов; примерно в то же время или немного раньше христианство стало распространяться среди готов. Готы стали первыми германцами, в полной мере утвердившимися в христианской вере; это произошло в течение четвертого века: процесс начался с вестготов, за которыми последовали и остготы. Вслед за ними были обращены вандалы, гепиды и руги. Все эти народы приняли арианское учение. Бургунды в Галлии в начале пятого века стали католиками, затем, под влиянием вестготского правления, — арианами, а к началу шестого века вернулись к католицизму. Свевы в Испании поначалу были католиками, затем (около 469 года) стали арианами и оставались ими вплоть до шестого века, когда, вместе со всеми вестготами, они перешли к соборной церкви. Франков христианство привлекло только в конце пятого или в начале шестого века; вскоре вслед за франками новую веру приняли алеманны, затем — лангобарды. Баварцы были обращены в седьмом и восьмом веках, фризы, гессенцы и тюринги — в восьмом, а саксы — приблизительно в девятом веке.

природу, и потому его форма множественного числа в родительном падеже — *heidanêro* (*raganogum* [язычников]). Форма *Heide* с родительным *Heiden* (вместо *Heiden* с родительным *Heidens*) в нововерхненемецком языке ошибочна, но употребляется она уже со времен Лютера. Окончательное подтверждение такой цепочки превращений можно найти в том, что средневековое латинское *agrestis* тождественно значению *raganus*. Ср., например, с отрывком из жития св. Ажиля, процитированным в главе IV; оборот «*wilde heiden*», встречающийся в немецкой народной «Книге героев», — это очевидный плеоназм [1].

Христианство сравнительно рано вошло в Британию, но его распространение было приостановлено вторжением англосаксонских язычников. Впрочем, к концу шестого и в ходе седьмого столетия англосаксы также перешли в новую веру.

Датчане стали христианами в десятом веке, норвежцы — в начале одиннадцатого, а шведы частично оставались язычниками вплоть до второй половины того же (одиннадцатого) века. Одновременно с этим христианство проникло и в Исландию.

Что касается славян, то первыми восприняли христианское вероучение южные славяне — карентаны и, во время царствования императора Ираклия (+640), хорваты. Через 150 лет после хорватов, в восьмом и девятом столетиях, христианство приняли моравы; среди северных славян в девятом веке в новую веру обратились оботриты, в десятом — богемы¹ и поляки, в одиннадцатом — сорбы, в конце десятого — русские.

Следующими христианство приняли венгры (в начале одиннадцатого века), ливонцы и латыши (в двенадцатом веке), эстонцы и финны (в двенадцатом и тринадцатом веках). Литовцы оставались язычниками до начала пятнадцатого века.

Все эти сведения, впрочем, верны лишь в общих чертах; они не исключают как некоторых более ранних локальных конверсий, так и случаев более продолжительной приверженности язычеству в закрытых областях. Отдаленность проживания и независимость племени вполне могли гарантировать защищенность традиционной племенной веры. Кроме того, различными вероотступниками нередко предпринимались попытки хотя бы частичного возвращения к религии предков. Иногда христианство быстро завладевало только умами богатых и благородных семейств, пример которых со временем увлекал и простой народ; иногда, напротив, новая религия сначала оказывала влияние на бедные низовые слои населения.

Еще до того, как Хлодвиг принял крещение и за ним последовали салические франки, отдельные представители всех франкских племен уже подавали аналогичный пример. Взаимоотношения с бургундами и вестготами склоняли некоторых франков к арианской доктрине; католическое учение в то же время обретало своих приверженцев в других частях Галлии. В истории Хлодвига эти доктрины сталкиваются. Одна из его сестер, Лангильда, стала арианкой еще до обращения самого короля, другая же — Альбофледа — оставалась язычницей; последняя крестилась вместе с Хлодвигом, а первая тогда

¹ Четырнадцать богемских князей были крещены в 845 году; см. PALASKY, I, 110. Центральные-северные славяне — ратары, доленцы, хижане, черепняне — были язычниками еще во второй половине XI века; см. HELMOLD, I, 21, 23 (1066 год). Рудяне не принимали христианства до 1168 года; см. HELMOLD, II, 12, 13.

же перешла в католическое вероисповедание [3]². Но даже в шестом и седьмом веках язычество было еще не вполне искоренено в некоторых областях франкского королевства. В Нейстрии язычники жили возле Луары и Сены, в Бургундии — в Вогезских горах, а в Австразии — в Арденнах; язычники, судя по всему, продолжали в то время жить и на территории современной Фландрии, особенно на севере, рядом с Фрисландией³. Следы язычества сохранялись у фризов вплоть до девятого века, у саксов — до десятого; у норманнов и шведов — до одиннадцатого и двенадцатого веков соответственно⁴. Идолопоклонство среди северных славян не вполне исчезло еще в двенадцатом веке; среди финнов и литовцев таковое прослеживается вплоть до шестнадцатого и семнадцатого столетий⁴; лапландцы, живущие в наиболее отдаленных регионах, держатся язычества до настоящего времени.

Христианство не особенно поддерживалось народом; это была чужеземная религия, нацеленная на вытеснение исконно почитаемых и любимых народом местных богов. Эти боги и их культы олицетворяли людской уклад, местные обычаи и законы. Их имена коренились в родных языках и почитались с древних времен; короли и князья вели свой род от тех или иных богов; леса, горы, озера по их естественной близости наделялись священным статусом. От всего этого людям предлагалось отречься; всё то, что ранее прославлялось как верность и преданность, стало осуждаться и преследоваться проповедниками новой веры в качестве грехов и преступлений. Источник и средоточие всего святого были навсегда перенесены в неведомые края, и только заемная, разбавленная благодать отныне могла пролиться на родную землю.

Новая вера приходила в сопровождении чужого языка, который передавался от прозелитов к их воспитанникам и так был возведен в ранг жреческой высокой речи, исключаяющей униженные родные языки из большинства богослужебных практик. Это не касается грекоговорящих стран, население которых было способно понять оригинальный текст христианского откровения, но напрямую относится к гораздо более широкому кругу земель, на которых распространялся

² ...*baptizata est Albofledis*... *Lanthildis chrismata est* (GREG. TUR., II, 31) [Альбофледа крещена... Лантильда миропомазана]. Аналогичным образом *миропомазание* было применено в отношении готки Брунгильды, жены Сигиберта (GREG. TUR., IV, 27), и мужа Ингунды, гота Герменегильда (GREG. TUR., V, 38), принявшего новое имя Иоанн. У ариан, судя по всему, практиковалось *перекрещивание* обращенных из католичества; саму Ингунду воспитавшая ее бабка Гоисвинта принудила к тому, «*ut rebaptizaretur*» [чтобы она заново покрестилась] (в «Житии святого Северина» Евгиппия: *rebaptizare catholicos* [перекрещивание католиков] — *Vita Severini*, VIII).

³ Доказательства приведены в главе IV. — Ср. с *Lex Frisionum* (ed. Gaupp), p. XXIV, 19, 47. Дольше всего язычество продержалось на территории между Лаубахом и Везером.

³ *Fornmannasögur*, IV, 116; VII, 151.

⁴ WEDEKIND, II, 275, 276; RHESA, *Dainos*, 333. Это при том, что официально литовцы были крещены уже в 1387, а жмудь — в 1413 году.

церковный латинский. В том числе проблема языкового барьера вставала и для романских народов, бытовые наречия которых быстро освобождались от староримских правил. Еще острее этот конфликт проявлялся в сохранявшихся тогда независимых королевствах.

Проповедники, являвшиеся к язычникам, отличались крайним ханжеством, аскетизмом, стремлением к умерщвлению плоти. Нередко они оказывались мелочны и жестоковыны. Кроме того, они находились в рабском подчинении у далекого Рима. Такие люди просто не могли не оскорблять национальное чувство коренных народов. Для миссионеров же мерзостью оказалась не только практика жестоких кровавых жертвоприношений, но и чувственная, жизнерадостная сторона язычества [4]. Где не срабатывали слово и чудотворство, там против непреклонных язычников нередко поворачивались огонь и меч новообращенных.

И всё же победа христианства была триумфом умеренного, простого, духовного учения над чувственным, свирепым, диким язычеством. В обмен на покойствие духа и обещанный рай человек отдавал свои земные радости и память предков. Одни при этом руководствовались внутренним душевным порывом, другие — примером толпы. Немало было и тех, кто принял новую веру под давлением непреоборимого насилия.

Несмотря на то, что повествователи старины умышленно оставляют выдыхающееся язычество в тени, в некоторых текстах иногда всё же прорывается то трогательный плач о потере древних богов, то достохвальная непокорность навязанным новшествам [5]⁵.

Проповедники не чурались работать на физических чувствах язычников и пользовались совершенно всем, что позволяло превознести образ христианского культа над образом языческого: здесь и белые одеяния крестимых, и покровы с занавесями, и колокольный перезвон [6], и зажигание свечей, и курение фимиамов⁶. Мудрым (или хитрым) решением стало также сохранение многих языческих священных мест и храмов путем их превращения — когда это было возможно — в христианские, с наделением их другим, и равносвященным, смыслом. Сами языческие боги, хотя они и выставлялись христианами как ничтожные по сравнению с истинным Богом, не всегда изображались безвластными. Их образ искажали: они предъявлялись в виде враждебных, недобрых сил, в формах чертей, колдунов и великанов, — созданий, обреченных на поражение, но всё же наделенных определенным зловерным влиянием и способных на приложение своих сил. В отдельных случаях языческие обычаи и суеверия продолжали отправляться, просто с новыми названиями; к Христу, Марии и святым относилось то, что раньше говорилось об идолах [7]. С другой стороны, из-за набожности христианских священников было разорено, запрещено и угнетено

⁵ *Fornmannasögur*, I, 31—35; *Laxdæla*, 170; *Kralodworsky rukopis*, 72, 74.

⁶ GREG. TUR., II, 31; *Fornmannasögur*, I, 260; II, 200.

множество языческих памятников, песен и верований. Их уничтожение тяжело простить с исторической точки зрения, даже если взгляды и идеалы, лишившие нас языческого наследия, считать безупречными. Конечно, чистота исповедования христианства и устранение всех следов языческого наследия были тогда бесконечно важнее, чем та теоретическая польза, какую после из этих следов смогла бы извлечь историческая наука. Бонифаций и Виллиброрд, когда они рубили заповедные дубы и оскверняли священные родники, мыслили только о гонении идолопоклонства, равно как и кальвинисты-иконоборцы намного позже них [8]. Эти люди смели первоосновы старой веры, а Реформация, стоит признать, истребила вообще всякую поросль язычества. И тем не менее, ослабление римского ига сделало нашу религию несколько свободнее. Она стала более глубокой и домашней. Господь — повсюду вокруг нас, и он благословляет родную землю, — землю, от которой только отвлекает неподвижный взгляд в небо над Альпами.

Возможно, раздробленность и сектантство, периодически охватывавшие языческий мир, сами по себе поспособствовали тому, что в отдельных приуготовленных сердцах заранее прорезалась воля к приходу новой, христианской, веры — к обновлению нравственности и мировоззрения, позже позволившему исправить и самое христианство [9]. Интересно, что в древнескандинавских сагах неоднократно упоминаются люди, пресытившиеся язычеством и усомнившиеся в нем. Отвернувшись от веры, они полагались только на собственные силу и добродетель. Так, в «Песни о Солнце» (*Sólar lioð*, XVII) рассказывается о Вебоги [Vêbogi] и Ради [Râdey], которые «á sik þau trúðu» [верили в самих себя]; [в одном из вариантов «Саги о конунге Олаве сыне Трюгви»] о короле Хаконе [Hâkon] сказано (*Fornm. sög.*, I, 35): *konûngr gerir sem allir aðrir, þeir sem trúa á mátt sinn ok megin* [конунг любит всех тех, кто верит в собственные силу и мощь]; [в другом варианте той же саги] Бард [Barðr] говорит: *ek trúi ekki á skurðgoð eðr fiandr hefi ek því lengi trúat á mátt minn ok megin* [я не верю идолам и врагам, я давно уже верю только в силу свою и мощь] (*Fornm. sög.*, II, 151); о Хьёрлейве [Hiörleifr] [в «Книге о заселении земли»] упоминается, что он «vildi aldri blóta» [никогда не совершал жертвоприношений] (*Landn.*, I, 5, 7); [там же] рассказывается о Халле и Торире Безбожниках, которые «vildu eigi blóta ok trúðu á mátt sinn» [не приносили жертв и верили только в свои силы⁷] (*Landn.*, I, 5, 7); [в «Саге о Хрольве Жердинке и его витязях»] (*Fornald. sög.*, I, 98) сообщается: «ekki er þess getit at Hrôlfr konûngr ok kappar hans hafi nokkurn tíma blótat goð, heldr trúðu [þeir] á mátt sinn ok megin» [считалось, что конунг Хрольв и его дружина никогда не приносили жертв богам и полагались только на свои силу и мощь]; в «Саге об Одде-Стреле» (*Fornald. sög.*, II, 165; ср. со стр. 505 там же) говорится: *ekki vandist [Oddr] blötum, því hann trúði á mátt sinn ok megin* [не в обычае (у Одда) было приносить жертвы, ибо верил он только в свои силу

⁷ [Пер. Т. Ермолаева. — Прим. пер.]

и мощь]; Финнбоги [Finnbogi] [в «Саге о Финнбоги Сильном»] говорит: «ek trúi á sialfan mik» [я верю в самого себя] ([*Fornald. sög.*, II,] 272) [10]. Сходные убеждения (хотя и без прямого упоминания религии) по-прежнему находят свое выражение в такой датской народной песне (*DV*, IV, 27):

först troer jeg mit gode svärd,	[во-первых, я верю в свой хороший меч
og saa min gode hest,	и в хорошего коня,
dernäst troer jeg mine dannesvenne,	во-вторых, я верю в боевых товарищей,
jeg troer mig self allerbedst;	но больше всего я верю в себя], —

помимо прочего, в этом есть и христианское устремление, влекущее к возвышению и освящению внутреннего человека [11].

Можно предположить, что даже если бы язычество в течение еще какого-то времени продолжало жить и распространяться, даже если оно смогло бы четче и очевиднее проявить характер исповедовавших его народов, в итоге оно бы в любом случае распалось и растворилось даже без вмешательства христианского вероучения: дело в том, что языческая религия по природе своей содержит в себе приметы порчи и путаницы⁸. Я бы сравнил язычество с диковинным

⁸ В древнеисландских сагах и песнях есть весьма примечательные фрагменты, в которых боги резко высмеиваются. Если в «Перебранке Локи» и «Песни о Гарбарде» многое еще можно списать на грубый юмор, не касающийся всё же наиболее святого [12], то некоторые другие тексты ясно свидетельствуют о том, что языческая вера начала ослабевать: один дерзкий поэт (*Fornm. sög.*, II, 207; *Islend. sög.*, I, 11, *Islend. sög.* (ed. nov.), 372; *Nialss.*, CLX) осмеливается сравнивать Одина и Фрейю с собаками, другой называет богов *gångeyg* (несправедливыми, дословно — «косоглазыми») и *gokindusta* [запыленными] (*Fornm. sög.*, II, 154). Когда речь у нас пойдет о боге Фрее, я процитирую одну историю, явно написанную с целью унижить этого бога; но вот еще слова из «Жизни Освальда Святого» (*Oswald*, 2913): «*dîn got der ist ein junger tór, ich wil glauben an den alten*» [твой бог — молодой дурак, я лучше буду верить в старого]. — Если обратиться к списку старинных и популярных собачьих кличек, то, я думаю, там можно обнаружить имена различных богов, низведенные до звериных. В «Вилькина-саге» (*Vilk. saga*, CCXXX, CCXXXV) упоминаются в таком качестве имена *Thor* [Thor] (однако ср. с главой CCLXIII по новому изданию: *Vilk. saga* (ed. nov.), CCLXIII) и *Paron* [Paron]; первое из них — древнескандинавское, второе — славянское в словацкой форме *Parom* = Перун (см. гл. VIII). У саксонских скотников и охотников определенно была в ходу собачья кличка *Thunar*, а *Donner*, вероятно, используется и по сей день. Одну породу собак поляки называют *Grzmilas* (LINDE, I, 779^a; II, 798), а богемцы — *Hřmiles* (JUNGM., I, 759) = *Donner*, *Walddonner* [гром, лесной гром; имена или прозвища бога-громовержца] у Зейфрида Гельблинга (HELVL., IV:441) я нашел упоминание о собаке по имени *Вунш* [Wunsch] (не Вюнш [Wünsch — как напечатано в издании Т.-Г. фон Караяна 1844 года. О *Wunsch* см. главу VII). С этим сходен и перенос этнонимов на собачьи клички: так, богемское *Vodrok* обозначает оботритов и используется в качестве клички (JUNGM., I, 150); собачье прозвище *Sámr* в «Саге о Ньяле» происходит, вероятно, от названия народа саамов, именуемых также саами и лапландцами; у Гельблинга (HELVL., IV:458) встречается упоминание о собаке по имени *Франк* [Franck] [13].



растением, многоцветное и благоуханное цветение которого вызывает изумление; христианство же — с рассыпанными на просторах семенами питательных злаков. Но и в язычестве проросла та божья истина, которая в христианстве вызрела плодами.

В те времена, когда христианство начало распространяться, многие язычники поддерживали идею совмещения и даже объединения нового учения со своей старой верой. Проповедники христианства этой идее всячески противились. Есть сведения о том, что некоторые норманны и англосаксы верили в языческих богов и в Христа *одновременно*: по крайней мере, они по-прежнему обращались к своим богам в тех определенных случаях, в которых эти боги уже помогали раньше. Поэтому даже в более поздние времена христиане могли через обряды и заклинания взывать к старым богам и просить их помощи. В «Книге о заселении земли» (*Landn.*, III, 12) о Хельги сказано: hann trúði á Krist, en þó het hann á Thór til sæfara ok hardræða ok alls þess, er honum þótti mestu varða [он верил во Христа, но звал к Тору перед началом путешествий, при трудностях и вообще во всех важных случаях]. В такой ситуации и поэты стали использовать языческие эпитеты по отношению к Христу. Беда Достопочтенный (ВЕДА, I, 15) рассказывает о восточноанглийском короле Редвальде, жившем в начале VII века: *rediens domum ab uxore sua, a quibusdam perversis doctoribus seductus est, atque a sinceritate fidei depravatus, habuit posteriora pejora prioribus; ita ut in morem antiquorum Samaritanorum, et Christo servire videretur et diis, quibus antea serviebat; atque in eodem fano et altare haberet ad sacrificium Christi et arulam ad victimas daemoniorum* [вернувшись домой, он был соблазнен своей женой да какими-то извращенными учителями и даже отвернулся от честной веры, и всё для него стало еще хуже, чем прежде; так и начал он по обычаю древних самаритян открыто служить и Христу, и тем богам, каким он служил раньше; в одном и том же храме он поставил и алтарь для христианского обряда, и небольшую божницу для жертвования демонам] [14]. Это проясняет имевшие тогда место откаты к язычеству.

Об истории языческих учений и представлений писать несколько проще оттого, что целые племена долго не включались в процесс крещения. Наше близкое знакомство с греческой и римской религиями основано на источниках, составленных во времена, значительно предшествовавшие возникновению христианства; чаще нам не хватает сведений о том, какие формы эти религии принимали у народов Греции и Италии в первые века нашей эры. В том, что касается древних кельтских верований, требуется проведение исследования куда более глубокого, чем раньше. Необходимо распознать и проанализировать те кельтские памятники и традиции, какие сохранились на ныне немецких землях. Важные открытия Генриха Лео в области мальбергских глосс могут такому исследованию весьма поспособствовать. Мы могли бы гораздо лучше знать религию славян и литовцев, если бы эти народы на протяжении нескольких веков после своего крещения тщательнее оберегали память о своих древностях; тем

не менее, в наличии есть множество разрозненных деталей, которые остается только собрать, а во многих регионах еще живы народные традиции, представляющие собой обширнейший исследовательский материал. В том, что касается финской мифологии, наши знания чуть более полны.

Германия находится в особенном положении, и это положение нельзя счесть неблагоприятным. В то время как религиозная конверсия в Галлии и в славянских землях была целостной и довольно быстрой (в течение нескольких столетий христианизация была решительным образом завершена), германские племена отказывались от веры предков очень медленно и постепенно — с четвертого века по одиннадцатый. Разновременные языковые памятники германцев также сохранились в сравнительной полноте. Кроме того, в нашем распоряжении имеются описания раннего, исконного германского язычества, составленные римскими авторами (главным образом Тацитом). Эти источники, даже будучи отрывочными и иностранными, остаются весьма значительными, если не сказать бесценными.

Религия первообращенных восточно- и южногерманских племен нам известна хуже, нежели верования саксов [15], но и о саксах мы знаем существенно меньше, чем о скандинавах. Насколько изменилось бы наше понимание содержания и истоков подавленного учения, насколько прояснилась бы для нас картина германского язычества, если бы только какой-нибудь образованный священник из Фульды, Регенсбурга, Райхенау, Санкт-Галлена, из Бремена, Корвея или из Магдебурга в восьмом, девятом, десятом веке взялся представить тогда еще сохранявшуюся народную традицию, собрать все эти верования и суеверия предков — взялся бы и выполнил всё это в манере Саксона Грамматика! И не говорите, будто собирать тогда было уже нечего! — фрагментарные следы свидетельствуют о том, что в те времена воспоминания еще не угасли⁹. В Швеции, дольше и преданнее державшейся за язычество, не найти такого собрания, какое было создано в Дании в двенадцатом веке. Но на основании этого факта разве сможет даже отъявленный скептик утверждать, что в Швеции и собирать было нечего? В сущности, первые восемь книг Саксона — это один из главных памятников нордической мифологии, и не только из-за своего содержания. В них показано, в каком искаженном виде древняя народная вера выставлялась перед новообращенными христианами. Особо я отмечаю тот факт, что Саксон полностью замалчивает существование некоторых важнейших богов; тем менее убедительным представляется предположение, согласно которому упоминание многих божеств в гораздо более скудных текстах из внутренней Германии свидетельствует о том, что в этой части Европы таких богов вовсе не знали.

⁹ Довольно поздно, в десятом веке, в Санкт-Галлене латинскими стихами было записано героическое сказание о Вальтере и Хильдегунде; фрагменты других языческих воззваний были без купюр записаны, вероятно, в Мерзебурге.

Помимо текстов Саксона, существует и более чистый источник сведений о древнескандинавской религии, сохранившийся в самом отдаленном уголке Севера — в Исландии, где, будто ища спасения, укрылась древняя вера. Она сохранилась не только в двух «Эддах», но и во множестве разнообразных саг, которые, вероятнее всего, сгинули бы и в Норвегии, и в Швеции, и в Дании — уберегло их только переселение отдельных скандинавских общин в Исландию.

Подвергать сомнению подлинность скандинавской мифологии — всё равно что опровергать подлинность и самостоятельность древнескандинавского языка. То, что эта мифология дошла до нас как в более чистом, так и в более мутном вариантах, в источниках древних и более новых, только упрощает ее всестороннее исследование и исторический анализ.

Так же мало оснований сомневаться и в том, что скандинавская мифология находится в единстве и тесном контакте с остальной германской. Я предпринял попытку собрать и представить всё, что на сегодняшний день можно узнать о германском язычестве, — за исключением и без того полной скандинавской мифологической системы. Путем такого ограничения я надеюсь добиться ясности и дополнительного пространства для исследования, чтобы сосредоточить внимание на критическом анализе древнегерманской веры в тех отношениях, где она противостоит скандинавской или отстоит от нее; соответственно, древнескандинавское язычество здесь интересует нас только в тех случаях, когда оно по содержанию или направлению развития совпадает с язычеством внутренней Германии.

Древность, своеобразие и взаимосвязь германской и скандинавской мифологий доказываются следующими обстоятельствами.

1. Несомненная и очень близкая связь языков этих народов, а также теперь уже неопровержимое единообразие форм их древней поэзии. Совершенно невозможно, чтобы народы, говорящие на языках, произошедших от одного корня, чтобы народы, все песни которых несут в себе своеобразную аллитерацию, непонятную или совершенно иначе разработанную их соседями, — чтобы такие народы существенно отступали друг от друга и в части богопочитания. Судя по всему, аллитерационный стих — сначала в Верхней Германии, а затем в Саксонии — уступил место христианскому рифмованному из-за того именно, что аллитерация считалась чертой тогда еще не затихших языческих песнопений. Несмотря на общность происхождения, германские и скандинавские наречия и типы стихосложения имеют, разумеется, множество специфических особенностей формы и развития; но кажется невероятным, чтобы у одного народа были боги, а у другого — нет или что главные божества этих двух племенных общностей существенно отличались друг от друга. Были, бесспорно, и заметные различия, но всё же не бóльшие, чем различия в языках; и как готский, древнеанглийский и древневерхненемецкий языки отличались некоторыми преимуществами по сравнению с древнескандинавским, так и вера во внутренней Германии могла претендовать на какие-то собственные отличительные особенности.

2. Одновременное наличие сходных религиозных терминов во всех германских языках. Если мы признаем, что готы в четвертом веке или алеманны в восьмом пользовались определенными словами точно той формы и того значения, какие сохранились в скандинавских источниках двенадцатого или тринадцатого века, то взаимосвязь германской религии со скандинавской, равно как и древность последней, можно считать доказанной.

3. Время от времени проявляющаяся идентичность мифических концепций и понятий; отсюда — такие убедительные свидетельства, как соответствие древневерхненемецкого *muspilli* и древнесаксонского *mudspell* эддическому *muspell*, древневерхненемецкого *itis* и древнеанглийского *ides* — эддическому *dīs*, древнеанглийского *Brosinga mene* — эддическому *Brísinga men*.

4. Выразительная схожесть, с какой и в германской, и в скандинавской традиции с мифом увязываются героические сказания; готские, франкские и скандинавские генеалогии перетекают одна в другую, потому сложно отрицать и соприкосновения между скрытыми мифами, оставшимися на заднем плане легенд.

5. Доказанная ассоциированность мифических элементов с названиями растений и созвездий. Это нестершийся след стародавних родственных уз, связующих богочтение и природу.

6. Постепенное превращение богов в дьяволов, ведуний — в ведьм, обрядов — в суеверия. Замаскированные имена богов нашли свое последнее прибежище в междометиях, клятвах, проклятиях, присягах¹⁰. У этого процесса есть определенное сходство с переносом языческих мифов о богинях и богах на Марию и святых, историй об эльфах — на ангелов. Языческие праздники и традиции превратились в христианские; места, освященные еще язычниками, иногда превращались в церкви и суды. Народная католическая религия, особенно в части почитания святых, содержит в себе немало языческих рудиментов — часто это наиболее изящные и прекрасные традиции [16].

7. Явные пережитки мифов о богах, до нашего времени обнаруживаемые в различных народных сказаниях, детских сказках, играх, пословицах, ругательствах, в неверно трактуемых названиях дней и месяцев, в поговорках.

8. Неопровержимая тесная взаимосвязь древних религиозных учений с системой права; даже после принятия новой веры некоторые старые законнические формулы и правовые обычаи оказалось невозможно вырвать из общей ткани [17].

Раскрывая эти сложные отношения между германской и скандинавской мифологиями, крайне важно не забывать и о мифологиях соседних народов, в особенности — кельтов, славян, литовцев и финнов. В их традициях можно обнаружить подтверждение и объяснение некоторых фактов. Такой расширительный

¹⁰ Ср. с немецкими «donner!» и «hammer!», сербскими «леле!», «ладо!», латинскими «poll!», «aedepoll!», «me hercle!», «me castor!», «mediusfidius» и т. п.

подход в полной мере объясняется и оправдывается продуктивными соприкосновениями языков этих племен с германскими языками, а именно — кельтского с древнефранкским, финского и литовского с готским, старославянского с верхненемецким. Сказания и поверья соседних народов для нас исключительно важны: благодаря им можно лучше понять тот путь, который прошло наше собственное язычество в своем развитии — вплоть до падения.

Неполнота и недостаточная связность восстановленного материала неплохо защищают меня от той ошибки, которая часто портит исследования скандинавской и греческой мифологий: имею в виду привычку разбавлять полуизвестные исторические данные пространными философскими или астрономическими интерпретациями. Я начинаю этот труд с целью просто и честно собрать всё, что осталось от язычества после того, как оно сначала было заброшено самими исповедовавшими его народами, а затем подверглось насмешкам и издевательствам со стороны христиан. Кроме того, я хотел бы обрести соратников в долгом деле — в подготовке твердой фактологической почвы, без которой обзор сущности и ценности нашей мифологии невозможен [18].

Примечания к главе I

[1]

У Павла Диакона *Heiden* всё еще = *rustici* [селяне, крестьяне] (см. PERTZ, *Archiv*, VII, 334). *Demo heidanin commane* [язычнику] (*Diut.*, I, 504^b). Ошибочная форма *heid* вместо *heiden* встречалась и до Лютера; *heide* рифмуется с *leide* (*G. Abent.*, II, 67). *Dieser zeginer oder heit* [эти язычнику-цыгане] (*Fastnachtssp.*, 823). Ошибочен также нововеерхненемецкий дериват *christ* от средневеерхненемецкого *kristen* и древневеерхненемецкого *christiani*. Правильную форму родительного падежа от *heiden* можно найти в «*Erznarren*» Хр. Вайзе (*Erznarren*, 190): *des jungen heidens los werden* [отделиться от молодых язычников]. — Чаше всего язычников именуют *дикими* [wild]: *die wilde heiden; wie die wilden in der wilden heide* [дикие язычники; словно дикари из диких пустошей] (*Anegenge*, 23:61, ср. с *Rabenschl.*, 1080; NEIFEN, 14:6; *Ms. H*, I, 152^a). *Die wuotendigen heiden* [яростные, безумные язычники] (*Kaiserchr.*, 951). Более привычное именование — *übelen heiden* [скверные язычники с *übel* в сильном склонении] (DIEMER, 158:18; 162:2; *Morolt*, 376 и далее). *Die bösen h[eiden]* [злые язычники] (DIEMER, 170:24; 179:17). *Der übele h[eiden]* [скверные язычники с *übel* в слабом склонении] (*Pantal.*, 1034). *Der vil arge h[eiden]* [крайне гадкие язычники] (*Pantal.*, 1847), *Den h[eiden] gramen* [враждебным язычикам] (*Servat.*, 148). С другой стороны, слово *hyrocrita* [лицемеры] в *Diut.*, I, 239^b переводится как *dunni cristâni* [маловеры; буквально — «слабые христиане»]. Язычикам также присваивали оскорбительное прозвище «*псы*» [Hunde] (*Judith*, 134:39): *þone haedenan hund* [этого пса-язычника]. В «*Сage об Олаве сыне Трюгви*» (гл. LXVIII): *hundheidinn* [собачьи язычники]. В шведской народной песне также упоминается *hedningshund* [пес-язычник]. *Morolt*, 418: *den heidenschen hunt* [пса-язычника]. В *Willeh.*, 58:16 Саррацин [Sarrazin] ездит на собаках и свиньях. Используются и несколько более мягкие выражения: *dat domme heidine diet* [глупый народ язычников] (MAERL., III, 128). *Des gelouben geste* [неверные, не знающие веры] (TÜRL., *Wh.*, 15^a). *Heidinen die sunder êwe lebeten* [беззаконно жившие язычницы] (*Roth.*, 475). Людям не нравилось, когда их принимали за язычников: *sô bin ich nicht ein heiden* [но я ведь не язычник] в *MsH* [чит. *MS*], I, 42^a; *als ich waere ein heiden* [будто я язычник] в *MsH*, I, 45^b. В *Klage*, 437 говорится: *swie si wâren heiden, och was zerbarmen umbe sie* [будь они язычиками, их стоило бы пожалеть]. Вольфрам, как и Вальтер, говорит о язычниках весьма человечно (*Willeh.*, 450:15):

die nie toufes künde
enpfiegen, ist daz sünde,
daz man die sluoc alsam ein vihe?
grôzer sünde ich drumbe gihe:
ez ist gar gotes hantgetât,
zwoo und sibenzec sprâche, die er hât.

[убивать, как животных,
тех, кто не принял
крещения, — это грех?
Я это считаю страшным грехом:
все они — создания господа,
семьдесят два языка сотворившего]

[2]

Язычники в Италии и в Риме еще оставались во времена создания «Эдикта Теодориха» (*Edictum Theoderici*, 108). Сальвиан в трактате «Об управлении Божьем»

[De gubernatione Dei] (примерно 450 год) противопоставляет развратившихся христиан (жителей Рима и провинций) добродетельным язычникам: саксам, франкам, гепидам и гуннам, а также еретикам — готам и вандалам. Под конец седьмой книги он говорит: Gothorum gens perfida, sed pudica est, Alamannorum impudica, sed minus perfida. Franci mendaces, sed hospitales, Saxones crudelitate efferi, sed castitate mirandi [готы — народ вероломный, но целомудренный, алеманны не целомудренны, но и менее вероломны. Франки лживы, но гостеприимны, саксы безжалостно жестоки, но удивительно непорочны]; и еще, чуть далее: Vandali castos etiam Romanos esse fecerunt [вандалы и самих римлян научили благочестию] (ср. РАРЕНКОРДТ, 271—272). Баварец Рагольф принял христианское крещение в 788 году: *coepi deum colere* [я начал поклоняться Богу] (МВ, XXVIII^b, 7). Вот что писалось во времена Бонифация и Стурмия: *populi gentis illis (in Noricum) licet essent christiani, ab antiquis tamen paganorum contagiis et perversis dogmatibus infecti* [население тех земель (в Норике), хотя и стало уже христианским, с древних времен всё еще заражено ядовитыми и извращенными учениями язычников] (PERTZ, II, 366). Алеманны в Италии всё еще оставались язычниками (упоминания об этом относятся к 552 и 553 годам), в отличие от тогда уже христианизированных франков (АГАТНИАС, 2:1; 1:7). Эгинхард в главе VII [своей «Vita Caroli Magni»] (PERTZ, II, 446) так говорит о саксах: *Saxones cultui daemonum dediti [...] cultum daemonum dimittere [promitterent] [...] abjecto daemonum cultu et relictis patriis caerimoniis* [саксы преданно почитают дьяволов... (они обещали) отказаться от дьявольского культа... отвергнув почитание дьяволов и оставив отеческие обряды]. Составитель «Жития святой Матильды» (PERTZ, XII, 575, ср. с VI, 284) так рассказывает о язычниках-саксах и о роде Видукинда: *stirps qui quondam daemonum captus errore, praedicatorum pro inopia idola adorans, christianos constanter persequebatur* [род, который однажды попал в дьявольское заблуждение, открыто поклоняющийся презренным идолам, постоянно преследовал христиан].

В «Саре о Ньяле» (*Nialls.*, CI—CVI) вхождение христианства в Исландию отнесено к 995—1000 годам. Однако в Нерке, возле Эребру, еще в XVII веке на специальных камнях приносили жертвы Тору с целью унять зубную боль (ДУВЕСК, *Runa*, 1848, 26); до наших дней старухи приносят дары рекам и бросают ветки на камни (ДУВЕСК, *Runa*, 2, 3, 15). *Vit erum heidín* [мы — язычники], — говорили во времена Олава Святого (1015—1030) в Гаутландии (*Fornm. sög.*, IV, 187 и XII, 84). В норвежских регионах Серна и Идре (на границе Даларны) язычники жили до 1644 года (*Samling.*, VI, 470—471). Ра kunni enge madr pater noster i Straumi [никто в Строне не мог тогда прочесть «Отче наш»] (WELLAUFF, *Grenzbest.*, 20, 37). Шведские *служители Одена* [Oden] упоминаются в 1578, 1580 и 1601 годах (GEYER, *Svea rikes häfder*, II, 329). В шведской народной песне рассказывается о христианке, испугавшейся язычников, хозяйничающих в лесу: *locka till Thor i fjäll* [заманят к Тору на гору] (ARVIDSSON, III, 504). Четверг [Donnerstag] еще 100 или 150 лет назад был в Швеции священным днем (см. I, 411). В Швеции откаты к язычеству вообще были нередки (*Hervarars.*, XX — в *Fornald. sög.*, I, 512). Тайное отправление язычества называлось *launblót* (*Fornm. sög.*, II, 234).

Поморские славяне оставались язычниками до начала XII века. Около Пиритца отмечался языческий праздник (BARTHOLD, *Gesch. v. Pommern*, II, 34; GIESEBRECHT,

Wend. gesch., II, 265), праздник Геровита [Gerovit] справлялся в Хафельберге (VARTHOLD, II, 76). О язычниках-рунах упоминается в VARTHOLD, II, 100, 101. Прибислав из Мекленбурга принял крещение в 1164 году (LISCH, *Meklenb. Jahrb.* XI, 10), храм Свантевита [Svantevit] был разрушен в 1168 году (LISCH, *Meklenb. Jahrb.*, XI, 97). Славяне, жившие между Эльбой и Одером, были христианами на протяжении 70 лет, а затем, около 1013 года, вернулись к язычеству (HELMOLD, I, 16). Adhuc enim (a. 1147) Slavi immolabant daemoniis et non deo [тогда (в 1147 году) славяне снова приносили жертвы демонам, а не Богу] (HELM., I, 68). Прусы еще оставались язычниками после принятия христианства русскими (HELM., I, 1). В Венгрии христиане встречались во второй половине X века (DÜMLER, *Pilgrim von Passau*, 36 и далее). В Эстонии до сих пор можно найти язычников (*Verhandl.*, II [Heft 3], 36). Лапландцы еще оставались язычниками в 1750 году (CASTRÉN, *Reise*, 69).

Браки христиан с язычниками не были незаконными, как ясно из примера Хлодвига [Chlodowig]. Кримхильда [Kriemhilt] также вышла замуж за язычника Этцеля [Etzel], однако она настояла на том, чтобы ее сын Ортлиб [Ortlier] был крещен (*Nibel.*, 1328).

[3]

Между языческим крещением (*vatni ausa* [окропление младенца водой], *dicare in nomine deorum* [освящение во имя богов] — GREG. TUR. II, 29) и христианским крещением стоит *primsignaz* (*Egilss.*, 265), простое наложение креста, именуемое еще *prima signatio*. Гест [Gestr] называет себя «*primsigndr, eigi skirdr*» [принявшим наложение креста, но не полное крещение] (*Fornald. sög.* I, 314). Соответственно, на адские муки стали обрекаться все некрещеные (см. II, 489). Тот, кто отказывался от *raganica vetustas* [языческой древности] (PERTZ, II, 342), должен был отречься от богов: *den goten entfarn* = покреститься (TÜRL., *Wh.*, 130*). Отречение от веры называлось *abrenuntiare, abjurare, renegare, reneare* (DUCANGE, см. соответствующие статьи); французское *renier*, старофранцузское *renoier*, средневерхненемецкое *sich vernoiieren* (*Nib.*, 1201:7 (также *vernogieren, vernewern*); *Klage*, 494); *vernoierten sich von den Kristen* [отреклись от Христа] (*Livl. Reimchr.*, 5719), средненидерландское *vernogerde* (*Karel.*, II:75), *vernoyert rajin* (*Karel.*, II:519, 831), *vernoyert* срифмовано с *verghiert* (MAERL., III, 140). Древневерхненемецкое *antrunneo, antrunneo* — *apostata* [вероотступник] (GRAFF, V, 533). *Abatrunneo* — *renegatus, apostata* [отступник, вероотступник] (GRAFF, V, 533). *Li cuivers renoie* [втайне отрeksiеся] (DUCANGE, статья *renegatus*). *Tornadie, tornadis* — *retrayant* [обращенный]. Встречаются еще обороты *den touf hin legen* [слагать с себя крещение] (*Livl. r.*, 6129) и *lâzen varn krist* [отказываться от Христа] (*Livl. r.*, 6385). Во фрагменте из «Жития святого Бонифация» (PERTZ, II, 342), — *eosque* (гессенцев из Аменабурга) *a sacrilega idolorum censura, qua sub quodam christianitatis nomine male abusi sunt, evocavit* [призвал их (гессенцев из Аменабурга) отказаться от кощунственного почитания идолов, от использования во зло самого имени христианства], — вероятно, имеется в виду какая-то христианская ересь: там же, на стр. 344, так сказано о тюрингах — *sub nomine religionis falsi fratres maximam hereticae pravitatis introduxerunt sectam* [под именем религии фальшивые братья представили в высшей степени порочную еретическую секту] (ср. с RETTBERG, II, 308).

[4]

Для полного отречения от язычества каждого из древних богов следовало назвать *дьяволом* и *нечистым*. Равным образом и все варианты языческих увеселений — особенно танцы и песни — расценивались как *дьявольщина* (см. I, 509; II, 43, 45, 275). Праздники, игры и обряды, связанные со старыми культами, объявлялись *diaboli potra*, [diobules] *gelp inti zierida* [шествиями дьявола; прославлением и почитанием дьявола]. В одной из немецких проповедей XIII века читаем (GRIESHAVER, 48): *da man singet und springet in des tievels dienste* [где поют и скачут на службе дьяволу]; ср. со словами Окассена в МЕОН, *Fabl.*, I, 385. FAURIEL, III, 190.

[5]

Внутренний протест против христианства проявляется в продолжительном сохранении силового, героического образа рая (см. II, 335). Христианский рай часто просто отвергали — например, Радбод, вождь фризов, во время крещения вынул ногу из святой воды, узнав, что ему придется отказаться от общества своих предков в аду во имя небольшой паствы в Царстве небесном (этот эпизод описан в «Житии святого Бонифация»; см. PERTZ, II, 221). См. MELIS STOKЕ, *Rymkron.*, I, 24. Ср. с противоположным поведением Гудбранда (MAURER, *Bekehrung*, I, 537) и Сигвата (при крещении Магнуса) в «Саге об Олаве Святом» (*Olaf h. saga*, CXIX). Вальдемар говорит, что охота ему любезнее рая (THIELE, I, 48). *Nit ze himelriche sin woldich vür dise reise* [за такой поход я и Царством небесным пожертвую] (*Roseng.*, 110); *mir waere ie lip bi ir ze sin dan bi got in paradis* [мне лучше быть с вами, чем с богом в раю] (*MsH*, I, 178^a); *möht aber mir ir hulde werden, ich belibe uf der erden alhie, got liez ich dort die werden* [если бы со мной ее милость пребывала, я бы остался здесь на земле! Господь, оставь меня в этом мире] (*MS*, II, 16^b); *daz himelriche liez ich sin und waere bi in iemer wol alsô* [я от Царства небесного бы отказался и лучше остался с ней] (*Dietr. Drachenk.*, 131^b); *waz sol ein bezzer paradis, ob er mac vrô beliben von wol gelopten wiben?* [что может быть лучшим раем, чем тот, где пребываешь с воспетыми женщинами?] (*MsH*, I, 82^b); *si waere [für baz] getreten durch Flôren in die helle* [ей оказаться брошенной в ад из-за Флора (милее)] (*Fl.*, 5784); *si me vauroit miex un ris de vous questre en paradis* [я раю предпочту улыбку вашу] (THIVAUT DE N., 69); *kestre ne voudroie en paradis, se ele nestoit mie* [я не пойду и в рай, если она меня отвергнет] (THIVAUT DE N., 75, ср. со стр. 113 там же). Сообщается, что один из потомственных шлотгеймских стольников говорил так: «Если вы одной ногой на небесах, а другой — в Вартбурге, то сдвинете вы скорее первую ногу» (ROMMEL, *Gesch. von Hessen*, II, 17, сноски). Выражение «упасть с небес на землю» встречается в SCHWEIN., I, 95; «вернуться из рая» — в *Chans. histor.*, I, 43.

Эйвинд [Euvindr], подобно христианскому мученику, выдерживает предельные страдания, причиненные ему Олавом Трюгвассоном, но не отрекается от язычества (*Formn. sög.*, II, 167). В «Истории святого Кутберта»: «*quadam die cum Onalaf cum furore intrasset ecclesiam Cuthberti, astante episcopo Cuthheardo et tota congregatione. "Quid, — inquit, — in me potest homo iste mortuus Cuthbertus, cujus in me quotidie minare opponuntur? juro per deos meos potentes Thor et Othan, quod ab hae hac inimicissimus ero omnibus vobis"*» [однажды Оналаф в ярости ворвался в церковь Кутберта и сказал перед

епископом Кутхердом и всей паствой: что может мне сделать этот мертвый Кутберт, который мне грозил ежедневно? клянусь могучими богами своими, *Тором* и *Отаном*, что отныне всем вам я буду худшим врагом] (TWUDSEN, 73, 74). Еще в латинских документах от 1270 года (SEIBERTZ, № 351) можно обнаружить следы «тлеющего во многих сердцах язычества».

[6]

Считалось, что колокольный звон ненавистен язычникам, а следовательно, и великанам (I, 882), цвергам (I, 758), ведьмам (II, 695).

[7]

Даже в христианские времена верили, что языческие боги обладают некоей силой. Истуканы *говорят* (*Pass.*, 307:2 и далее; *Barl.*, 342:8) или *хранят молчание* (*Pass.*, 306:24, 34). В «Ливонской рифмованной хронике» (*Livl. Reimchr.*, 1433 и далее) сказано:

die Littouwen vuoren über sê,	[литовцы переходили море,
daz ist genant daz Österhap,	называемое Остерхап (Балтийское),
als ez Perkune ir abgot gap,	а <i>Перкун</i> , <i>их идол</i> , заставил море
daz nimmer sô harte gerôs.	как никогда крепко замерзнуть]

Поэтому неудивительно, что исход спора между старой и новой верами считался делом *божьего суда* или *чуда*. «Probemus miraculis, quis sit majoris potentiae, vestri multi, quos dicitis, dii an meus solus omnipotens dominus Jesus Christus» [проверим по чудесам, кто окажется сильнее — ваши многочисленные так называемые боги или мой единственный всемогущий господь Иисус Христос], — восклицает христианский священник в «Житии святого Ансгария» (PERTZ, 2, 702), и проливной дождь обрушивается на язычников-шведов, несмотря на их молитвы, — при этом ни одна капля не падает на самого священника. В GREG. TUR., *Mirac.*, I, 81 вопрос о том, какая вера истинна, — арианская или католическая — решается путем *водной ордалии*. В одной из легенд о святом Сильвестре иудейский колдун убивает быка именем своего бога, а Сильвестр оживляет его, взывая ко Христу (см. предисловие Вильгельма Гримма в *Silvester*, XV—XX).

[8]

Священные деревья рубили не только Бонифаций и Виллиброрд. Это делали и римляне:

et robora numinis instar
barbarici nostrae feriant impune bipennes.
CLAUDIAN, *De laud. Stilich.*, I:230

[...и дубы, божествам даже равные
варварским, нашим двойным топором безнаказанно срублены]

Так же был уничтожен Ирминсульт; Колумбан разбил изображения богов и выбросил их в озеро (I, 306, 297). Карл [Великий] приказал разбить четыре захваченных



сарацинских идола и разделил их золотые части между своими героями (*Aspremont*, 11^b, 45^b, 47^a, 48^b). Разрушение идолов описано в поэмах «Barlaam und Josaphat» и «Der Heilige Georg». Интересный факт приводит Беда (ВЕДА, II, 13) — языческий храм разрушает сам *Койфи* (I, 274). Актом благочестия считалось и вмуровывание древних образов в стены церквей.

[9]

Язычники, хоть они и не знали истинного имени бога, не всегда назывались дикими, собакоподобными и глупыми (см. выше), иногда они — *die werden heiden* [достойные язычники] (*Titur.*, 55:4), *die wîsen heiden* [мудрые язычники] (*Servat.*, 19). *His sylfes* (бога) *naman, þone ylðo bearn aer ne cûdon, frôð fädera syn þeáh hie fela viston* [ero (бора) собственное имя, которого люди прошлого, сыны мудрых отцов, не знали, хотя знали они многое] (САДМ., 179:15).

[10]

Вера в собственные силы либо противопоставляется вере в богов, либо соединяется с ней. В «Саге о фарерцах» (*Faereyíngas.*, XXIII, S. 101) говорится: «*ek trúi á mátt minn ok megin*» [я верю в свои силу и мощь], а также «*ek treystumsk hamingju minni ok sigrsæli, ok hefir mér þat vel dugat*» [я доверяюсь удаче своей и победе, что хорошо мне помогает], ср. с «*trúa magni*» [верил в свою силу] (*Fornald. sög.*, I, 238). Древневерхненемецкое *sô mir ih!* (ГРАФЕ, VI, 13), судя по всему, значит «да помогу же сам себе!». В средневерхненемецком встречаются уже сглаженные формулировки: *sam mir got und tîn selbes lip!* [да помогут мне бог и моя любовь!] (*Tristan*, 215:2; ср. с *Gramm.*, IV, 135); *als in got unde ir ellen gebôt* [как в бога, так и в принципы мужества] (*Ernst*, 1711); *als im sîn manlich ellen jach* [с присущим ему мужеством] (*Parz.*, 89:22); *ich gelove god ind tîme swerde* [я верю в бога и в свой меч] (*Karlmeinet (A)*, 122:34). М. Бехайм (М. ВЕНЕИМ, 266:22) говорит: *si wolten úf in selber stân* [хотели полагаться на себя], а в сказке Готтхельфа (ГОТТНЕЛФ, I, 146) крепкий швейцарский крестьянин служит «золоту и силе [Kraft]». Великан теряет силу [Stärke] при крещении (RÄÄF, 39). Вольфрам высказывает сомнения в боге: *ist got wîse[?]* [мудр ли бог?] (*Willeh.*, 66:18); *hât got getriwe sinne* [если бы бог верно рассудил] (*Parz.*, 109:30); *hât er sîn alt gemüete* [будь бог расположен по-старому] (*Willeh.*, 66:20). О неповиновении богу говорится: *ze himele klimmen und got enterben* [забраться на небо и свергнуть бога] (*En.*, 3500). О людях, пожелавших стать богами, см. I, 660.

[11]

В миннезангах старая вера и новое учение связываются уже не всерьез; христианский бог объединяется с языческими божествами исключительно в целях поэтической игры.

Ich hân got und die minneclichen *Minne*
gebeten flêliche nu vil manic jâr,
daz ich schier nâch *unser driër sinne*
vinde ein reine wîp.

(MS, I, 184^a).

[я Бога и прекрасную Любовь
уже много лет молю от всего сердца,
чтобы *троицей* обыкновенных чувств
мне поскорее отыскать чистую деву]

Или:

Venus, vil edeliu künegin, iuch hât got, vrowe, her gesant ze freuden uns in ditze lant. (<i>Fraueud.</i> , 233:26).	[Венера, высочайшая царица, тебя послал, владычица, <i>господь</i> возвеселить нас на этой земле]
--	---

[12]

С тем, как угрожают богу и как бранят его, ср. I, 155. Желая поиздеваться над Юпитером (что согласуется с PLAUT., *Trin.*, IV, 2:100), [Дионисий Старший] сменил золотое одяние его статуи на шерстяное; он же лишил Эскулапа золотой бороды (CIC., *De Nat. D.*, III, 34). Фритъоф говорит: «enda virðl ek meira hylli Ingibiargar enn reidi Baldrs» [расположение Ингеборг мне важнее гнева Бальдра] (*Fornald. sög.*, II, 69), а затем тянет статуэтку Бальдра за кольцо, и та падает в огонь (*Fornald. sög.*, II, 86). Король Хрольв уже считал Одина *злым духом, illr andi* (*Fornald. sög.*, I, 95).

[13]

Греки тоже называли *собак* именами языческих богов. Поллукс в *Опот.*, V, 5 перечисляет в этом качестве имена *Κόραξ*, *Ἄρπυια*, *Χάρων*, *Λυκίττας*. В *Sv. folks.*, I, 135 упоминается пес по кличке *Локи* [Locke]. Помимо гельблингского *Вунша* можно вспомнить и пса *Вилле* [Wille] в НАДАМАР v. LAVER, 289 и ALTSWERT, 126:23. Кличка *Штурм* [Sturm, Буря] в HELBL., IV:459 также может быть связана с Донаром [Donner, гром]. В DÖVEL, I, 86 и NEMNICH, [II], 720 [V, 241] легавая зовется *Гейлой*, *Гелой* [Heila, Hela]. Собаку Хакельберенда зовут *Альке* [Alke] (*Zeitschr. d. Osnabr.*, III, 406). Кличка *Руланд* [Ruland] впервые упоминается в тексте 1420 года (*Kl. Schr.*, II, 359). *Виллебрехт* [Willebreht] звучит уже вполне как человеческое имя (*Ls.*, I, 297, 298). Многие клички обозначают качества и назначение зверей — например, до сих пор используемое прозвище Вакер [Wacker, Честный], а также перечисленные в GDS, 468 древнескандинавские, саксонские, скирские и свевские имена собак. *Векерлейн*, *Векерлин*, *Викерлейн* [Wäckerlein, Weckherlin, Wickerlein], упомянутые в FISCHART, *Spiele*, № 246, 491 [166^b, 169^a], — это уменьшительные формы от «Вакер». Возможно, и Вассер [Wasser] — распространенная собачья кличка у крестьян Марки (SCHMIDT v. WERN., 253) — это искаженное Вакер? *Вакерлосом* [Wackerlos] и *Фернимом* [Vernim] зовут псов в *Froschmeus.*, *Bbb*, V^b. Кличка *Гютерлин* [Hüterlin] встречается в KEISERSB., *Bilg.*, 140^b; 144^c; 145^c. *Гарм* [Harm] (*Ls.*, II, 411 и далее; у Бертольда фон Холле в *Crane*, 30[:323]), *Бэрлин* [Bärilin] (*Garg.*, 258^b) и *Цукерль* [Zuckerl] (*Jucundiss.*, 54) — это ласковые клички. Польскому *Громизверж* [Gromizwierz] (кличка гончей, LINDE, II, 779^a) соответствует прозвище *Гетцеболт* [Hetzebolt] (NIC. v. JEROSCHIN, 30:12). Очевидно значение таких кличек, как *Белло*, *Грейф*, *Папан*, *Пакауф* [Bello, Greif, Pappan, Packauf; «лающий, хватающий»] (*Medic. Maulaffe*, 647), *Зухе* [Suoche] (FICHARD, III, 245), равно как и божеское *Долет* [Dolet] (летающая) — прозвище левретки; древнескандинавские *Хонн* [Honn] и *Хой* [Hoi] (в «Саре о Хрольве Жердинке»), *Хонф* [Horf] в «Уленшпигеле». *Эстула* (es-tu-là? [здесь ли ты?]) (MÉON, III, 394, 395; *Rep.*, 25355, 25660). В то же время, значение имени *Штром* [Strom] (встречающегося у Фрица Ройтера в *Reise n. Belligen*, II, 98) неясно. Значило ли оно «полосатый» или скорее стоит обдумать связь со «Штрин» [Striun]

(от *striunen* [бродить, бродяжничать]) из HELVL., IV:456? Имя *Шмутц* [Smutz] у Г. Лавера (ЛАВЕР, 358) должно быть связано с охотничьим термином «*schmötzen*», «подражать заячьему крику» (SCHMELLER, III, 479). *Троген* (Sv. *Äfvent.*, I, 51) — это то же самое, что *Фидель* [Fidel, Верный], только по-шведски. В *Fornald. sög.*, I, 87 упоминается *Грамм* [Gramr]. Двух собак из «Речей Многомудрого» зовут *Гив* [Gifr] и *Геру* [Geri]. *Снати* [Snati] (MARKUSSON, 174^a). *Гульдтанд* [Guldtdand] (*Norske event.*, II, 92). *Ирса* [Yrsa] (*Fornald. sög.*, I, 22) — *Урса* [Ursa] у Саксона. Собачьи прозвища *Беттельман* [Bettelmann, Нищий] (BÜRGER, 474^a) и *Шталмейстер* [Stallmeister] в «Цербино» Тика обозначают социальное положение. Ср. с *Мальвуазан* [Malvoisin] (*Ren.*, 1664). Можно рискнуть и связать клички *Леппиш* [Leppisch] (PAULI, *Schimpf und Ernst*, 77^{a-b}) и Сам [Sâmŕ] = *лапландец* из «Саги о Ньяле»; клички *Гом* [Goth] и *Гоз* [Goz] тоже могут быть связаны с названием народа (MICHEL, *Hist. des races maudites*, I, 355; GDS, 454). Еще вероятнее, что связь с этнонимом имеется у распространенной силезской клички пастушьих собак (упомянутой у Вейнгольда) — *Сакс* [Sachs]; ср. с богемским *Бодрок* [Bodrok] = оботрит. Собаку короля Артура звали *Кабул* [Cabul] (NENNIUS, 78). В *MsH*, III, 305^a — собачья кличка *Циприан* [Cipriân].

[14]

Христу и древним богам часто *поклонялись одновременно*. Люди крестились, верили во Христа, en hêto à *Thôr* til allra stôrraeda [и призывали *Tora* во всех важных начинаниях] (см. *Kl. Schr.*, V, 93). Видукин (PERTZ, 2, 462) сообщает [в Res gestae saxonicæ, 965 год] о «altercatio super cultura deorum in convivio. Danis affirmantibus Christum quidem esse deum, sed alios ei fore *majores deos*, qui potiora mortalibus signa et prodigia per se ostentabant» [перебранке по поводу одновременного почитания богов. Датчане подтверждали, что Христос есть бог, но были для них и *более важные боги*: те, которые могли подавать смертным свои знамения и предзнаменования]. Этельберт, король Кента, разрешал ставить идолов *позади* христианских алтарей, ср. с ЛАРЕНВ., *Engl. gesch.*, I, 140. Равным образом и обращенные в христианство славяне держались за свои старые суеверия. Так, Дитмар (PERTZ, V, 735) говорит о священном озере Гломач [Glomuzi] следующее: hunc omnis incola plus quam ecclesias veneratur et timet [все местные жители почитали его и боялись больше церквей]; в Штеттине [Stettin, Щецин] языческий жрец рядом с капищами воздвиг алтарь христианского бога, чтобы добиться и его расположения тоже (GIESEBR., *Wend. gesch.*, II, 301).

[15]

Следы продолжительного языческого периода истории *саксов* (особенно это касается почитания Водена [Wöden]) обнаруживаются в сказании о Дикой охоте, во многих ругательствах и в названии среднего дня недели. У саксов, кроме того, был глубже, чем у других германцев, укоренен обычай извлечения живого огня [Notfeuer]. Еще в *Lohengrin*, 150 осуждается неверие диких саксов.

[16]

Там, где практиковался культ родников, церковь забирала *caput aquae* [водные источники] в свое управление (RUDORFF, XV, 226, 227). В одном заговоре Мария так обращается к Христу: «zeuch' ab dein Wat und deck es dem armen Man über die Sat»

[сними свою хламиду и накрой ею бедняцкую ниву] (MONE, *Anz.*, IV, 473). В действительности здесь с целью защитить пашню от града заклиняется языческий бог. Вполне по-язычески звучит детская песня: «*liebe frau, machs türl auf, laß den regen nein, laß raus den sonnenschein*» [милостивая госпожа, дверь распахни, дождьпусти, солнца свет выпусти] (SCHMELLER, II, 196). Невспахиваемые места на полях в языческие времена считались священными, ср. с шотландским *gudemans croft* и английскими *Tothills* (MONE, *Yearb.*, 873, 874). К примечанию 1, где упоминались клятвы и ругательства, произведенные от размытых имен богов, добавим еще одно выражение удивления: *ὦ Δάματερ!* — а также арморейское *tan!* огонь! (VILLEMARQUÉ, *Barzaz-Breiz*, I, 76, ср. с Ротт, I, S. LVII).

[17]

К этим старым обычаям, по-прежнему влияющим на свод законов, к сбрасыванию идолов в Гильдесгейме и Гальберштадте на Laetare, четвертое воскресенье Великого поста (см. I, 412; II, 287), добавим еще такую падерборнскую традицию: «в кафедральном квартале в Падерборне, на том самом месте, где, как говорят, раньше стоял идол Иодуты [Jodute], вплоть до XVI века в каждое *Dominica Laetare* на столбе устанавливали нечто похожее на изваяние, затем в эту фигуру местные аристократы бросались палками, пока она не падала на землю. Члены древнего дворянского рода Штапелей бросали первыми, что считалось особой честью и наследственным правом. Когда изваяние падало, к нему подводили детей, чтобы они поиграли с обломками и надсмелись над ними, а дворяне отправлялись на званый обед. Когда род Штапелей угас, старый обычай более не соблюдался» (из продолжения «Падерборнской хроники» Мартина Клокнера). Дом Штапелей считался одним из четырех столпов падерборнского соборного капитула; последний из Штапелей умер в 1545 году (ERNARD UND GENRKEN, *Zietchr. f. vaterl. gesch.*, VII, 379, 380). Ср. также с обрядами распиливания старухи, оскпления дьявола, изгнания смерти (см. II, 286), с ежегодным разбиванием деревянного изображения дьявола и с «*riding the black lad*» [выездом черного молодца] в MONE, *Yearb.*, 1108; MONE, *Daybook*, II, 467.

[18]

За Введением должна бы следовать общая глава о содержании и характере мифологии (что отчасти затронуто в главах XIV и XV), в которой отдельно рассматривалось бы то, как боги становятся людьми, а люди — богами.



Глава II

Тор

Во всех германских языках высшее существо единообразно звалось именем *Gott*. Формы этого слова таковы: готское *gub*, древнеанглийское, древнесаксонское и древнефризское *god*, древневерхненемецкое *cot*, древнескандинавское *god*, шведское и датское *gud*, средневерхненемецкое *got*, средненижненемецкое *god*. Здесь следует сделать одно грамматическое замечание. Хотя во всех диалектах (даже в скандинавских) это слово мужского рода (отсюда — *cotan*, древневерхненемецкая форма винительного падежа единственного числа от *cot*; *goten* в средневерхненемецком мне не встречалось), в готском и древнескандинавском (в именительном падеже единственного числа) у него отсутствуют грамматические признаки существительного мужского рода. В готском форма родительного падежа единственного числа от *gub* — *gubs*, что совпадает с формами *mans*, *fards*, *brôþrs*. По аналогии с древневерхненемецкими генитивными формами *man*, *fatar*, *rguodar* можно предположить и наличие родительного падежа *cot*. Я вполне убежден, что такая форма существовала, хотя найти ее ни в одном из источников мне не удалось: встречается только регулярное *cotes*, — *mannes* и *fateres*, впрочем, тоже иногда появляются. Вероятнее всего, священное значение этого слова поспособствовало сохранению наиболее древней формы в неизменности — вряд ли слово истерлось от частого использования. По одной и той же причине устояло и древневерхненемецкое написание *cot* (*Gramm.*, I, 180), и средненижненемецкое *god* (*Gramm.*, I, 486), и, вероятно, латинская форма звательного падежа *deus* (*Gramm.*, I, 1071)¹. Кроме того, и слово *Gott*, и другие обозначения божеств не присоединяют никаких артиклей (*Gramm.*, IV, 383, 394, 404, 424, 432): они слишком узнаваемы, чтобы нуждаться еще в каких-то отличительных признаках. Местоимение *der* прибавлено к *got* в *MS*, II, 260^a, но речь там идет о языческом боге.

Этимология слова *Gott*² не вполне ясна; из разницы в гласных понятно, что *Gott* не связано с прилагательным *gut* [благой], — готским *gôds*, древнескандинавским *gôðr*, древнеанглийским *gôð*, древневерхненемецким *cuot*, средневерхненемецким *guot*; укажем на переходный характер абляута в *gida* — *gad* и *gada* —

¹ Саксон Грамматик не склоняет имя *Tor*. См. UNLAND, [*Thor*], 198.

² Славянское «бог» можно сравнить с санскритскими *bhâga* (*felicitas* [счастье]), *bhakta* (*devotus* [посвященный]) и *bhadsh* (*colere* [поклоняться]); возможна связь с этимологически неясным готским *andbahts* (*minister*, *cultor* [служитель, почитатель]); см. ниже, на стр. 157 заметку о слове «богатый» (*dives*). О *θεός*, *deus* будет сказано в главе IX.

gôd, имеющего место и в некоторых иных случаях; хотя, разумеется, бог зовется благим и благосклонным [gute und gütige]³. Еще дальше от слова «Gott» отстоит название народа готов, которые именовали себя Gutans (древневерхненемецкое Kuzun, древнескандинавское Gotar) и которых следует отличать от Gautar [gëтов] (древнеанглийское Geátas, древневерхненемецкое Kôzâ, готское Gautôðs?).

Уже давно слово Gott сравнивается с персидским *khodâ* (Ворр, *Vrgl. Gramm.*, 35). Если, в свою очередь, *Khodâ* представляет собой сокращение от авестийского *qvadâta* (a se datus, increatus [самоданный, несозданный], санскритское *svadâta*, ср. с *Dêvadatta* — Θεόδωτος [богоданный], *Mitradatta* — Ἡλιόδωτος [дар солнца], *Sridatta*), то наше немецкое слово изначально должно было быть составным, причем с весьма подходящим значением: сербы, например, тоже обращаются к богу «самосаздани боже!», *боже самосозданный* (Вук, 741).

Древневерхненемецкое *cot* встречается в качестве начального корня во многих именах: *Cotadio*, *Cotascalh*, *Cotafrit*, *Cotahram*, *Cotakisal*, *Cotaperah*t, *Cotalint*, однако в части значения самого слова из этого факта ничего извлечь нельзя; имена образованы по той же модели, что и *Irmandio*, *Hiltiscalh* и *Sikufrit*, и могут относиться как к общему представлению о божественной природе, так и к чему-то более частному. Когда *cot* ставится в конец имени, то общая конструкция может обозначать только бога, не человека: *Irmincot*, *Hellicot*.

В дериватах от *gub* Ульфила меняет *th* на *d*, чем объясняется наличие в древневерхненемецкой форме глухого смычного согласного; отсюда — *gudafaurhs* [богобязненный] в переводе Лк.2:25, *gagudei* [набожность] в Тит.1:1; хотя дательный падеж единственного числа — неизменно *guba*. Равным образом, говоря о нескольких богах, — то есть, для христианина, об идолах, — Ульфила пишет *guda*, используя это как форму среднего рода (Ин.10:34, 35). Древнеанглийское *god*, когда речь идет об идолах, приобретает во множественном числе среднего рода форму *godu* (*Cod. Exon.*, 250:2; 254:9; 278:16). Аналогичным образом древневерхненемецкое и средневерхненемецкое составное слово *apcot*, *apcot* [идол] обычно среднего рода и образует форму множественного числа *apcotir*; неизвестно, верна ли для средневерхненемецкого языка форма *der artgot* [мужского рода], встречающаяся в *Geo.*, 3254, 3302, но в нововверхненемецком *Abgott* стало повсеместно использоваться как слово мужского рода. Тем не менее, наше нынешнее множественное *Götter*, — ведь истинный бог только *один*, — можно объяснить исключительно как производную от слова среднего рода; древневерхненемецкое множественное *cotâ* и средневерхненемецкое *gote* в этом смысле друг другу противоречат. У Ульфила *afguds* — это не существительное, а прилагательное, обозначающее *imprius* [нечестивый] (*Sk.*, 44:22);

³ Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (Мк.10:18, Лк.18:19) [никто не благ, как только один бог], что на готский переведено как *ni hvashun þiufeihs alja ains gub*, но на древнеанглийский — как *nis nân man gôd buton god âna*. Бог — даритель всякого блага и сам по себе — высшее благо, *summum bonum*. Поэтому у Платона он зовется *τὸ ἀγαθόν*.

afgudei — impietas [нечестивость] (Рим.11:26); слово εἰδωλα [идолы] он переводит как *galiuga* (то есть «образы»; 1Кор.5:10, 10. 1Кор.10:20, 28) или *galiugaguda* (1Кор.10:20); εἰδωλεῖον [капище] — как *galiugê stafs* (1Кор.8:10). Еще одну нововерхненемецкую форму, *Götze*, я рассмотрел в *Gramm.*, III, 694; Лютер во Втор.12:3 «истуканы богов их» переводит как «die Götzen ihrer Götter», также используя «Götze» в значении «идол». В E. ALVERUS, *Fab.*, 23 *götz* — это полубог [1]⁴. В древнескандинавском *gođ* (идол, среднего рода) отличается от *guđ* (deus, бог, мужского рода). Снорри (SN., 119) говорит о Сиф: *it hârfagra gođ* [светловолосяе божество; среднего рода, с определенным артиклем] — не знаю, сказал ли бы так язычник.

Наш народ, страшась осквернить божье имя, прибегает в возгласах и ругательствах к различным измененным его вариантам⁵: вместо *Gottes* говорят «*potz wetter!*», «*potz tausend!*» или «*kotz tausend!*», «*kotz wunder!*»; я не смог проследить эту тенденцию в древних языках. Старше выглядит аналогичная замена *dieu* во французском на *bieu*, *bleu*, *guieu* [2]⁶.

Некоторые интересные варианты использования слова «Gott» в древних языках и в народной речи могут быть связаны с языческими представлениями.

Так, «Gott» прилагается к личным местоимениям в качестве усилительного слова [3]. В средневерхненемецких стихотворениях так выражается искреннее приветствие: *gote unde mir willekommen* [добро пожаловать к богу и ко мне] (*Trist.*, 504; FRÏV., *Trist.*, 467); *gote sult ir willekomen sîn, iurem lande unde mir* [тебя

⁴ У авторов XVI—XVII веков встречается слово *ölgötze* в значении «статуя» (по Штилеру, это происходит от изображений апостолов, спящих на Масличной горе [Ölberg]). У Ганса Сакса часто встречается оборот «*den ölgötzen tragen*» [таскать статуи] в значении «тяжело работать по дому» (H. SACHS, I, 5, 418^d, 528^d. III, 3, 24^a, 49^d. IV, 3, 37^b, 99^a). В древневерхненемецком слово *coz* (*simpriuium Numaе* [жертвенная чаша для бога]; JUVENAL, VI:343) означало сосуд, применяемый для *giozan, fundere* [возлияния], — Граф сопоставляет *coz* с *götze* (GRAFF, IV, 154).

⁵ Такая боязнь может возникать по двум причинам: с одной стороны, нельзя упоминать святое имя всуе, с другой — страшно называть и нечистое имя (например, имя дьявола), которое лучше смягчить искажением; ср. в главе XXXIII: страшных животных в народной речи переименовывают, вместо *Donner* чаще говорят *donnerwetter* (датское *tordenveir*, четверг), *donnerwettstein* (от *Wetterstein* [грозовой камень] или *Wertzstein* [точильный камень?]), *donnerkeil*, *donnerwäsche*, *dummer*. В *Fornm. sög.*, X, 283 упоминается Оддинер [Oddiner] вместо Одина; возможно, *Mutesheer* — это намеренно искаженное *Wuotansheer* [воинство Вотана]; стоит обдумать и то, не является ли слово *Fälant* [дьявол] искажением имени Фоля [Phol].

⁶ *Sangbieu* (sang de dieu [кровь господня]), *corbieu* (*corps de dieu* [тело господне]), *vertubleu* (*vertu de dieu* [добродетель божья]), *morbleu* (*mort de dieu* [смерть бога]), *parbleu* (*par dieu* [ради бога]), *vertuguieu*, *vertugoi* (*vertu de dieu* [добродетель божья]), *morguoi* (*mort de dieu* [смерть бога]) и тому подобное. Еще в «Романе о Лисе» (*Renart*, 18177) встречается оборот «*por la char bieu*» [ради бога дорогого]. То же — в староанглийском: *socks bones* вместо *gods bones* [кости господни], — и др., ср. с WEBER, *Metr. rom.*, II, 284.

радушно примут бог, твоя страна и я] (*Trist.*, 5168); *got* alrêst, dar nâch *mir*, west willekommen [здравствуй — во-первых, от бога и от меня, во-вторых] (*Parz.*, 305:27); *wis* willekommen *mir* und *got* [добро пожаловать от меня и бога] (*Frauent.*, 128:13); *sît mir gote* wilkomen⁷ [будь от бога (и) от меня благопожалован] (ЕПН., *Trist.*, 248); *rehte got* wilkomen *mir* [привет от праведного бога (и) от меня] (*Dietr.*, 5200); *nu sît ouch mir got* wilkomen [ныне приветствуем вас, бог (и) я] (*Dietr.*, 5803); *sît willekomen got* und *ouch mir* [приветствие вам от бога и от меня] (*Dietr.*, 4619); *nu wis mir got* wilkomen [с богом и я вас приветствую] (*Oswalt*, 208, 406, 1163, 1268, 1393, 2189); *du solt grôz willekomen sîn dem rîchen got* unde *mir* [встречаем тебя с великим приветствием от бога могучего и от меня] (*Lanz.*, 1082 [чит. 1086]); *wis mir* unde *ouch got* wilkomen [добро пожаловать от бога и от меня] (*Ls.*, I, 514). Иногда используется только *gote*: *diu naht sî gote* willekommen [будь на ночевку богом пожалован] (*Iw.*, 7400), на стр. 413 соответствующего издания поэмы «Ивейн» этот оборот поясняется как «слава богу», хотя значит он просто «добро пожаловать на ночь». В Верхней Германии до сегодняшнего дня сохраняются приветствия «gottwilche», «gottwillkem», «gottikum», «skolkuom» (*Stald.*, I, 467; *Schm.*, II, 84). Аналогов этому в романской поэзии я отыскать не смог; однако в саксонско-латинской песне X века об Оттоне I и его брате Генрихе сказано — «sîd wilicomo bêthiu goda ende mi!» [добро пожаловать и от бога, и от меня!]. Высшее существо отличается всеприсутствием, и потому считалось, что, вместе с хозяином, гостя под защиту берет и сам бог; словенцы говорят прибывающему гостю — «bog te vsprimi», «прими тебя бог»⁸, — а отбывающему: «Проводи, сохрани, благослови тебя бог!». Это называется поручением, вверением кого-то богу, по-средневерхненемецки — *gote ergeben* (*Er.*, 3598). Я бы сравнил это с традицией говорить приходящему или уходящему «Heil» [здравствуй; будь счастлив/благословен] (*heill ver þu!* *Sæt.*, 67^a, 86^b). С этим пожеланием также связываются имена богов-помощников: *heill þu farir*, *heill þu âsyniom sêr!* [здравия тебе в путешествии, будь благословен асиньями] (*Sæt.*, 31^a); *heill scaltu Agnarr*, *allz þic heilan biðr vera tûr vera!* [счастлив будь, Агнар, — тебе пожелал Бог Воинов блага⁹] (*Sæt.*, 40). Еще всезнающего бога поминают для утверждения чьего-то знания или незнания: *daz weiz got* unde *ich* [это знаем я и бог] (*Tristan*, 4151); *den schatz weiz nu nieman wan got* unde *mîn* [о сокровище не знает никто, кроме меня и бога] (*Nib.*, 2308:3)¹⁰. Этому обнадеживающему сочетанию

⁷ Архаичный пропуск союза «und» [и] между двумя словами в дательном падеже. Ср. *Zeitschr. f. d. A.*, II, 190.

⁸ *Buge waz primi, gralva Venus!* [бог вас прими, королева Венера] (*Frauent.*, 192:20; ср. 177:14).

⁹ [Перевод А. Корсуна. — Прим. пер.]

¹⁰ *Nie hoert uns anders nieman dan got* unde *diu waltvogellin* [мы никого не слышали, кроме бога и лесной птички] (*Ecke* (Hag.), 96); *niemen bevinde daz wan er und ich und ein kleinez vogellin*, *das mac wol getriuwe sîn* [не знает никто, кроме него, меня и маленькой птички — но она не расскажет] (*Waltn.*, 40:14). Птицы подсматривают за секретами людей.

«я и бог» противостоит оскорбительное «ты и дьявол» (см. главу XXXIII). Иногда достаточно упомянуть только о боге, без «меня»: *ingen vet min sorg utan gud* [никто, кроме бога, не знает моего горя] (*Svenska visor*, II, 7). То, что эти обороты речи с полным основанием можно выводить из давних языческих времен, подтверждается таким примечательным местом из *Fornald. sög.*, I, 380: *ak hugða engan kunna nema mik ok Odinn* [я думал, никто не этого умеет, кроме меня и Одина]. Божественность Одина раскрывается через секреты, которые может знать только он и те, кому он рассказал их на ухо (*Sæt.*, 38^{a-b}, 95^b, *Fornald. sög.*, I, 487). Можно привести в пример и более разнородные фразы: *daz geloube gote unde mir* [поверь в этом богу и мне] (*Amis*, 989); *iu unde gote von himele klage ich unser leit* [вам и богу на небе жалуясь на нашу беду] (*Nib.*, 1889, 3); *ik klage gode unde iu* [жалуюсь богу и вам] (*Richtsteig Landr.*, XI, XVI, XXXVII); *sanc die messe beide got unde in* [пел мессу для бога и для них] (*Parz.*, 378:25; *Wh.*, 289:5); *neic si im unde gote* [склоняется перед ним и богом] (*Iw.*, 6013); в старофранцузском: *jel te [je-l'te] pardoins de diu et de mi* [я тебя прощаю от бога и от себя] (MONE, *Unters.*, 245). Иногда злое существо называется вместе с божеством: *got noch den tiuvel loben* [не славить ни бога, ни дьявола] (*Iw.*, 1273); *in beschirmet der tiuvel noch got* [его не защищает ни дьявол, ни бог] (*Iw.*, 4635), то есть никто.

В средневековой поэзии богу приписываются человеческие страсти; особенно часто его изображают радостным и благодетельствующим [4] или, напротив, разгневанным и отмщающим. Доброе настроение бога — условие для сотворения выдающихся людей: так, бог был «*süezen zuht, do'r Parzivâlen worhte*» [в добром расположении, когда создавал Парцифала] (*Parz.*, 148:26); *got der was vil senftes muotes, dô er geschuof sô reine ein wîp* [бог был в нежном настроении, когда создавал столь чистую деву] (*MS*, I, 17^b); *got der was in fröiden, dô er dich als ebene maz* [бог радовался, столь справедливо тебя отмеряя¹¹] (*MS*, I, 22^b); *got in grossen freuden was, do er dich schuof* [в великой радости был бог, когда тебя творил] (говорится о вине; *Altd. bl.*, I, 413); *got der was in hôhem werde*¹², *dô er geschuof die reinen frucht, wan ime was gar wol ze muote* [бог был в высшей гармонии, в особом расположении, когда создавал этот чистый плод] (*MS*, I, 24^b); *got si zer werlde brâhte, dô ze freuden stuont sîn muot* [господь, рождая мир, свою волю направлял на радость] (*Wigal.*, 9282); *got der was vil wol getuot, dô er schuof sô reinem wibe tugent, wünne, schœne an libe* [бог был крайне благорасположен, когда он создавал столь совершенную деву, телом блаженнопрекрасную] (*MS*, I, 201^a); *got was gezierde milte, der si beide schuof nâch lobe* [бог был несказанно щедр, когда он творил вас обеих] (*Troj.* (Keller), 19922); *gott selb in rîchen freuden was, dô er ir lip als ebene maz* [сам бог радовался, отмеряя ей тело] (*Misc.*, II, 186); *ich weiz daz got in fröiden was, dô er niht, frouwe, an dir vergaz waz man ze lobe sol schouwe* [я знаю, радовался бог, когда вам, женщинам, давал всё то, чему

¹¹ [См. ниже о синонимичности понятий «измерять» и «творить». — Прим. пер.]

¹² Gavairthi — готский термин, обозначающий «мир, спокойствие».

не подобрать хвалений] (*Ls*, I, 35). Так же пели и трубадуры: *belha domna, de cor u entendia dieus, quan formet vostre cors amoros* [прекрасная госпожа, всю душу вложил господь, когда творил ваше милое сердце] (*Rayn.*, I, 117)¹³. Бытовало и такое почти языческое представление, будто Бог склонен наслаждаться человеческой красотой и вообще делать всё то же, что и люди. *Got möhte selbe gerne sehen die selben jungfrouwen* [сам бог на таких девушек охотно посмотрел бы] (*Fragm.*, XXII^a); *gott möht in* (шпильмана) *gerne hæren in sinen himelkœeren* [его бы (шпильмана) и бог охотно слушал в своем небесном хоре] (*Trist.*, 7649); *den slac scolte got selbe haben gesehen* [взглянуть бы богу на такой удар] (*Rol.*, 198:18, *Karl*, 72^a); *got selbe möht ez gerne sehen* [сам бог с охотой бы взглянул на это] (*Trist.*, 6869); *ein puneiz, daz in got selber möhte sehen* [турнир, который и сам бог мог наблюдать] (*Frauend.*, 84:16); *gestriten daz d'engel möhten hæren in den niun kœeren* [битва, какую и в девяти ангельских хорах могли бы услышать] (*Willeh.*, 230:27); *si möhte nâch betwîngen mite eines engels gedanc, daz er vil lihte einen wanc durch si von himele tæte* [она почти могла соперничать с ангельским замыслом, ведь так же и из-за нее многие пали с небес] (*Iw.*, 6500; подражание этому — в *Оттосар*, 166^a); *ich weiz daz wol, daz sîn got nicht verdrûzze* [я точно знаю, что бог не устал бы] (*MS*, II, 127^a); *ir hâr gelîch dem golde als ez got wûnschen solde* [ее волосы словно золото, какого и бог пожелал бы] (*MS*, II, 62^b); *sîn swert dat geinc an sîner hant, dat got selve vrâchde mère, we der ritter wêre? dey engele muosten lachen, dat heu is sus kunde machen* [меч так ходил в твоей руке, что и сам господь мог бы спросить: кто этот рыцарь был такой? и ангелы бы смеялись, радуясь его славе] (*Наурт*, *Zeitschr.*, III, 24). Такое веселье сопровождающих ангелов-хранителей (см. главу XXVIII), или валькирий, должно быть связано со смехом призраков (см. главу XXXI). Энида (в «Эреке» Гартмана фон Ауэ) своими белыми руками чистит коня (begiengen по-средневерхненемецки), и при этом говорится: *und wære, daz got hien erde rite, ich wæn, in genuoete da mite, ob er solhen marstaller*

¹³ Творящему и наслаждающемуся своей работой богу средневерхненемецкие поэты приписывали пыл и усердие: *an den henden lac der gotes fliz* [эти руки — свидетельство усердия бога] (*Parz.*, 88:15); *jach, er trüege den gottes fliz* [он несет на себе приметы усердия бога] (*Parz.*, 140:5); *got het sinen fliz gar ze wunsche wol an si geleit* [бог-совершенство вложил в нее свое усердие] (*Wigal.*, 4130); *ich wæn got selbe worhte dich mit sîner gottlicher hant* [я думаю, что сам господь тебя создал своей божественной рукой] (*Wigal.*, 9723); *zwære got der hât geleit sîne kunst und sîne kraft, sinen vliz und sîne meisterschaft an disen loblichen lip* [воистину, бог направил свое искусство, свою силу, свой пыл и свое мастерство в это восхитительное тело] (*Iw.*, 1685). У Кретьена: *ja la fist Dex de sa main nue, por nature fere muser, tout le mont i porroit user, s'ele le voloit contrefere, que ja nen porroit a chief trere; no Dex, s'il sen voloit pener, mi porroit, ce ciut, assener, que ja une telle feist, por peine que il i meist* [господь, должно быть, сотворил ее голыми руками, чтобы природе не пришлось еще трудиться; когда б природа попыталась подражать этому творению, то она бы только потратила время впустую, но такую работу не смогла бы закончить; даже сам бог, попробуй он, не смог бы уже никогда повторить такое создание, сколько бы он ни старался] [6].

hæte [и если бы бог решил *проехаться по этой земле*, то с радостью бы он, я полагаю, *взял себе такую конюху*]. Представление об участливом, радостном, милостивом боге находит свое выражение в существительном *huldi* [милость, помощь, благосклонность] (древнескандинавское *hylli*: *Odins hylli* [милость Одина] (*Sæm.*, 47^a); *Ullar hylli ok allra goða* [милость Улля и всех богов] (*Sæm.*, 45^b).

С другой стороны, существовало стародавнее очеловеченное представление о *гневливом, мстительном* боге [5] — наиболее яркий пример этого будет представлен в дальнейшем, в главе о Донаре (глава VIII)¹⁴. Идея о божьем гневе многократно встречается в «Эдде» и в других источниках: *reidr er þer Odinn, reidr er þer Asabragr* [на тебя *гнева*ется Один, на тебя *гнева*ется владыка асов] (*Sæm.*, 85^b); *Odinn ofreidr* [*гнева*ется Один] (*Sæm.*, 228^b); *reid varð þá Freyja ok fnasaði* [*разгневалась* Фрейя и зафыркала] (*Sæm.*, 71), — она фыркает от ярости, как рассерженный волк в «Рейнгарте» (*Reinh.*, S. XLII), вырывающий собственную шерсть; *gudin reid ordin* [боги *разгневались*] (*Fornm. sög.*, II, 29; 231); в *Egilss.*, 352 провозглашается *goða gremi* (deorum ira [гнев богов]); *at gremia goð* (offendere deos [гневить, оскорблять богов]) (*Fornald. sög.*, II, 69); *was imo god ábolgan* [бог был *разгневан* на него] (*Hel.*, 157:19); *than wirdid iu waldand gram, mahtig módag* [тогда господь *прогнева*ется на тебя, могучий, *яростный*] (*Hel.*, 41:16; и там же: и *diu Sælde* [судьба, удача], и земной мир, — *gram* [разгневаны]); *ein zornec got in daz gebôt, dazs uns hie suohten mit ir her* [*гневный* бог приказал им с их армией преследовать нас до этих мест] (*Parz.*, 43:28); *hie ist geschehen gotes räche* [здесь совершилась божья *месть*] (*Reinh.*, 975); *got wil vervüeren sînen zorn* [бог осуществит свой *гнев*] (*Osw.*, 717); *ich wæne daz got ræche da selbe sînen anden* [я думаю, что бог сам *отмстит* своим врагам] (*Gudr.*, 845:4); *daz riuwe got!* [об этом *сожалеет* бог!] (*Trist.*, 12131); *daz ez got immer riuwe!* [об этом вечно *сожалеет* бог!] (*Trist.*, 11704). По поводу запрета на труд в воскресенье в «Баварской правде» (*Lex Bajuuv.*, VI, 2) сказано: *quia talis causa vitanda est, quae Deum ad iracundiam provocat, et exinde flagellamur in frugibus et penuriam patimur* [необходимо воздержаться от таких дел, какие *приводят* бога в *ярость* и из-за которых мы наказаны неурожаем и страдаем от нужды].

¹⁴ *Piacula iræ deûm* [умилостивление *разгневанных богов*] (*Liv.*, XXII, 9); *deos iratos habeam!* [у меня *гневливые* боги!]; *dii immortales hominibus irasci et succensere consueverunt* [возбуждают *гнев* и ярость бессмертных богов к людям] (*Cic., Pro Rosc.*, XVI). Тацит — как раз о германцах — говорит: *propitiine an irati dii* [negaverint] [из благосклонности или в *гневе* боги (им отказали)] (*Tac., Germ.*, V); *ira dei* [*гнев божий*] (*Tac., Hist.*, IV, 26); *infensi Batavis dii* [яростные батавские боги] (*Tac., Hist.*, V, 25). В Средние века говорили: *tu odium dei omniumque sanctorum habebas!* [да постигнет тебя *ненависть* бога и всех святых!] (*Vita Meinwerci*, XIII, § 95); *crebrescentibus jam jamque cottidie dei justo iudicio in populo diversis calamitatibus et flagellis... quid esset in quo deus offensus esset, vel quibus placari posset operibus* [по справедливому божьему суду решить для народа, в котором ежедневно умножаются различные несчастные и страдающие... чем бог оскорблен и какими делами можно искупить (прегрешение)] (*PERTZ*, II, 547).

Какие примитивные представления сохранялись еще в XVII веке! «Того обидчика, что заставит бога *злиться* и судить неистово, немилосердно, господь, спасая честь свою, непременно *заколочит кулаками*»; или: «напороться на копье яростного бога-ревнителя»¹⁵. Злой человек в Средние века назывался *gote leide*, богом и людьми презираемым. Формой проклятия было пожелание *познать господню ненависть*: *ûz in gotes haz!* [да падет на него *божья ненависть!*] (*Trist.*, 5449); *ûz strîchet balde in gotes haz!* [пусть уходит прочь в *божьей ненависти!*] (*Trist.*, 14579); *nu vart den gotes haz alsam ein boeswiht von mir hin!* [пусть злодей идет прочь от меня, в *божьей ненависти!*] (*Frauent.*, 109:12); *mich hât der gotes haz bestanden* [на меня пала *божья ненависть!*] (*Kl.*, 518); *iuch hât rehte gotes haz daher gesendet beide* (например, гроза и дьявол) [из-за вас *праведной божьей ненавистью* сюда присланы они оба] (*Iw.*, 6104); *sô müeze ich haben gotes haz* [теперь на меня падет *божья ненависть!*] (*Altd. w.*, III, 212); *varet hen an godes haz!* [иди отсюда в *ненависти божьей!*] (*WIGGERT*, II, 47); *nu mueze er gewinnen gotes haz* [теперь он познает *божью ненависть!*] (*Roth.*, 611); аналогично и в средненижненемецком: *godsat hebbe!* [*божья ненависть* на тебя!] (*НУУД.*, *Op St.*, II, 350; *Reinaert*, 3196¹⁶). Следует отдельно отметить, что этой формуле, — *in gotes haz* [в *божьей ненависти!*] или, в винительном без предлога, [den] *gotes haz varn, strîchen* [идти, уходить в *божьей ненависти!*], — полностью параллельна другая, в которой бог заменен на *солнце*; языческая окраска здесь еще ярче: *ir sult farn der sunnen haz!* [пусть уходит в *ненависти солнца!*] (*Parz.*, 247:26); *var der sunnen haz!* [иди в *ненависти солнца!*] (из еще не напечатанной поэмы Рюдигера, страница 46 по рукописи); *hebe dich der sunnen haz!* [да достанет тебя *ненависть солнца!*] (*Er.*, 93); *nu ziue in von mir der sunnen haz!* [покажи ему от меня *ненависть солнца!*] (*Helmb.*, 1799); *si hiezen in strîchen in der sunnen haz* [призывают на него *ненависть солнца!*] (*Eracl.*, 1100); *hiezen in der sunnen haz hin varn* [призывает *ненависть солнца* настичь его] (*Frauent.*, 375:26). Проклятый не заслуживает того, чтобы солнце милостиво ему светило. Вандал Гизерих взошел на свой корабль и доверился ветрам, подгоняющим его к падению на те именно народы, на которые *прогневался бог*, — ἐφ' οὗς ο θεὸς ρυῖσται (*ПРОСОР.*, *De bello Vand.*, I, 5).

Столь враждебное отношение со стороны бога время от времени вызывало у людей протест и *неповиновение*, проявляющиеся в прометеевском своенравии и в угрозах, иногда доходящих и до исполнения [7]. Геродот так рассказывает о фракийцах (HERODOT, IV, 94): οὔτοι οἱ αὐτοὶ Θρηῖκες καὶ πρὸς βροντῆν τε καὶ ἀστραπὴν τοξεύοντες ἄνω πρὸς τὸν οὐρανὸν, ἀπελεῦσι τῷ θεῷ [эти же самые фракийские племена во время грозы, когда сверкает молния, пускают

¹⁵ HARTMANN, *Vom segensprechen* (Nürnb., 1680), 158, 180.

¹⁶ Страшная болезнь или беда обыкновенно называлась «*der gotes slac*» [божьим ударом].

стрелы в небо и угрожают богу¹⁷). Статую бога, отказавшего в вымаливаемой у него помощи, народ опрокидывал в реку, топил или избивал. В каролингских романах неоднократно встречается такой эпизод: Карл *угрожает* богу — если тот не окажет помощь, то король сбросит алтари и изгонит с франкской земли церковь и всех священников (см., например, *Ferabr.*, 1211, 1428). Также и королева Брейда [Breide] угрожает богу открыть его алтарь и разбить святые реликвии (*Orendel*, 2395); Марсилиий, проиграв битву, позволяет своим людям рушить жилища идолов (*Rol.*, 246:30). Когда случался неурожай винограда, статую Урбана бросали в бассейн или реку¹⁸. Аркадийцы секли своего Пана побегами морского лука (*σκίλλαις*), если возвращались с охоты без добычи (ТНЕОСРИТ, VII:106). Греки приписывали своим богам не только ярость и ненависть, но и зависть, злорадство и *νέμεσις* [мстительность].

Эпитеты бога [8]. В современном немецком: *der liebe, liebste, gnädige*¹⁹, *grosse, gute, allmächtige* [милостивый, возлюбленный, милосердный, великий, добрый, всемогущий]. В старинных вариантах немецкого: *hêrre got der guote* [господь бог *добрый*] (*Reinh.*, 1296; *Gute frau*, 276); *hêrro the gôdo* [господь *добрый*] (*Hel.*, 78:3; 90:6); *frô min the gôdo* [господь мой *добрый*] (*Hel.*, 143:7); *gnædeger trehtin* [милосердный *господь*] (*Reinh.*, 1309). Часто — *могучий*: *thie rîkeo Christ* [могучий Христос] (*Hel.*, 1:2); *rîki god* [могучий бог] (*Hel.*, 195:9); *rîki drohtin* [могучий *господь*] (*Hel.*, 114:22); *der rîche got von himele* [могучий бог с небес] (*Roth.* [Hagen], 4971); *got der rîche* [бог *могучий*] (*Nib.*, 1793:3; *Trist.*, 2492); *durch den rîchen got von himel* [благодаря богу *могучему* на небесах] (*Morolt*, 3526); *der rîche got mich ie gesach* [могучий бог всегда видел меня] (*V. d. wibe list*, 114²⁰). *Cot almahtico, cot heilac* [бог *всемогущий*, бог *святой*] (*Wessobrunn. Gebet*); *mahtig drohtin* [могучий *господь*] (*Hel.*, 2:2); *freá älmihdig* [господь *всемогущий*] (СÆДМ., 1:9; 10:1); *se älmihdiga vealdend* [*всемогущий* правитель] (ТНОРЕ, *Anal.*, 83); *mannô miltisto* (largissimus) [милосерднейший человек] (*Wessobr. Geb.*). В древнеанглийском: *êce dryhten, æternus* [*вечный* *господь*] (СÆДМ., 246:11; *Beov.*, 3382, 3555, 4655); *vtig god, sariens* [*мудрый* бог] (*Beov.*, 1364, 2105; СÆДМ., 182:24); *vitig dryhten* [господь *мудрый*] (*Beov.*, 3101, 3679; СÆДМ., 179:8); *vitig wuldorcýning* [*мудрый* славный царь] (СÆДМ., 242:30); *vil milter Christ* [Христос милосерднейший] (*Cod. Pal.*

¹⁷ [Перевод Г. Стратановского. — Прим. пер.]

¹⁸ Когда ударяет молния, в народе говорят: бог может сжечь, мы можем вновь построить! (ЕТТНЕР, *Hebamte*, 16).

¹⁹ Где бог, там благодать, спокойствие и мир; о священном месте говорят: «здесь обитает милостивый бог». Оборот «выгонять бога из чьей-то комнаты» (LESSING, I, 243) значит «нарушать уединение повседневному визитом».

²⁰ Древневерхненемецкое *rîhhi* — *dives* [богатый], *potens* [сильный], а также *beatus* [счастливый]; *dives* близко связано с *divus* [божественный], а *Dis* [состоятельный], *Ditis* происходит от *Divit*. От славянского *бог* происходит слово *богатый*, литовское *bagotas*; ср. *ops* [сила, богатство], *inops* [беспомощный, нищий] (русское *убогий*), *opulentus* [процветающий] — и *Опс*, имя *bona dea* [благой богини]. Ср. DIEFENB., *Celt.*, I, 196.

350, 56)²¹; *waltant got* [властный бог] (*Hild.*); *waldindinger got* [правлящий бог] (*Roth.*, 213, 523, 1009, 2332, 4031); *waltant Krist* [властный Христос] (*O.*, V, 25:91; *Gudr.*, 2243). Другие англосаксонские эпитеты: *wealdend* [правитель] (*СѦДМ.*, 17:15); *þeoda wealdend* [правитель племен], *fæder alwealda* [всеправящий отец] (*Beov.*, 630). В древнесаксонском: *waldand* [правитель] (*Hel.*, 4:5; 6:6); *waldand god* [бог-правитель] (*Hel.*, 3:17); *waldand drohtin* [господь-правитель] (*Hel.*, 1:19); *alowaldo* [всеправящий] (*Hel.*, 4:8; 5:20; 8:2; 69:23). Последний эпитет — не эддический. Понятие о *правлении* [*walten*] (*dominari, regere*), исходящем от высшего существа, встречается еще в обороте *es walten* [управь] (*Parz.*, 568:1; *En.*, 7299, 10165, 13225); отсюда — нововерхненемецкое *gottwalts!* и средненидерландское *godwods!* [управи бог!] (*НУУД.*, *Op St.*, II, 548). Ошибочно использование винительного падежа в нововерхненемецком: *das walt Gott!* (*AGRICOLA*, 596; *ПРАЕТ.*, *Weltb.*, II, 50). Иногда бог зовется *старым, древним, ветхим*: *der alte gott lebt noch* [ветхий бог живет поныне]; в древнеанглийском — *eald metod* [древний творец]; в средневерхненемецком — *hât got sîn alt gemüete* [будь бог расположен по-старому] (*Wh.*, 66:20); *der alde got* [древний бог] (*Roth.*, 4401). В народе говорят: *der alte Vater* [древний отец]. В одной сербской песне (*ВУК*, [Lieder], II, 244; *ВУК*, *Montenegro*, 101) бог — «*стари крвник*», старый кровопроливатель, убийца; а у Фрауэнлоба (*MS*, II, 214^b) — *der alte friedel* [старый любовник]. Поэты XIII века иногда использовали латинское слово *altissimus* [высочайший] (*Wh.*, 216, 5; 434, 23; *Geo.*, 90, 401); с этим можно сравнить средневерхненемецкое *diu hôhste hant* [высочайшая рука] (*Parz.*, 484:6; 487:20; 568:8; *Wh.*, 134:7; 150:14) и древневерхненемецкое *zi waltanteru henti* [в правящие руки] (*O.*, V, 25:91). Всеправящий бог — одновременно и всевидящий, и всезнающий, и всепомящий; поэтому о счастливых говорят, что бог *увидел* их, а о несчастных — что бог их *забыл*. В древневерхненемецком: *kesah tih kot!* [бог тебя увидел!] (*o te felicem!* [ты счастливец!]) (*N.*, *Boeth.*, 145); в средневерхненемецком — *gesach in got!* [бог увидел его!] (ему повезло) (*Altd. bl.*, I, 347); *sô mir got ergaz* [бог забыл меня] (*Troj. kr.*, 14072); *sô hât got min vergezzen* [бог позабыл меня] (*Nib.*, 2256:3); *wie gar iuwer got vergaz* [бог совсем тебя забыл] (*Iw.*, 6254); *got min vergaz* [бог забыл меня] (*Ecke* (Hag.), 209); *got hæte sîn vergezzen* [бог забыл его] (*Trist.*, 9243); *genædelicher trehtin, wie vergæze dû ie mîn sô?* [милосердный господь, почему ты всегда забываешь меня?] (*Trist.*, 12483). Другие примеры представлены в «Немецкой грамматике» (*Gramm.*, IV, 175). Бог приглядывает и оберегает: *daz si got iemer schouwe!* [пусть бог всегда ее хранит (*приглядывает* за ней)!] (*Iw.*, 794). В староанглийском — *god you see! god keep you in his sight!* [да хранит тебя (*смотрит* за тобой) бог!].

²¹ [Этот пример, очевидно, принадлежит предыдущей группе средневерхненемецких эпитетов, и там он находился в первом издании книги. Однако уже во втором издании он по какой-то причине (вероятнее всего, по ошибке) оказался передвинут в древнеанглийскую часть. — *Прим. пер.*].

Среди субстантивных эпитетов имеется множество таких, которые применяются и к богу, и к земным правителям [9]. Например, в готском — *fráuja* [господь, господин], в древнесаксонском — *frôho*, *frô*, в древнеанглийском — *freâ*. Об этих терминах еще будет сказано подробнее. Имеются также субстантивные эпитеты со значением «царь»/«вождь»: в древневерхненемецком — *truhtîn*, в средневерхненемецком — *trehtîn*, в древнесаксонском — *drohtin*, в древнеанглийском — *dryhten*, в древнескандинавском — *dróttinn*. В значении «господь»/«господин» используются также древневерхненемецкое *hêriro* и средневерхненемецкое *hêrre*, которые, впрочем, по отношению к Богу никогда не сокращаются до *her*, так же, как *dominus* — до романского *domnus*, *don*. Особенно выделяется из всех имя *Отец* [Vater] [10]. В «Эдде» по отношению к Одину как отцу богов, людей и всех тварей применяются кеннинги *alfödr* [всеотец], *herfadir*, *herja fadir* [отец воинств], *valfadir* [отец убитых] (*Sæm.*, 46^b, 88^a, 154^b; *Sn.*, 3, 11, 17). В других наречиях эти составные слова не встречаются: возможно, они считались языческими. Тем не менее, в древнеанглийском всё же используется оборот *fäder alvealda* [*отец* всеправитель] (*Beov.*, 630), а представление о *боге-отце* для христиан еще естественней, чем для язычников. Древневерхненемецкое *altfatar* (O., I, 3:6) и древнеанглийское *ealdfäder* (*Beov.*, 743. 1883), то есть *дед*, нигде, насколько я знаю, не применяются в отношении Бога. Греки использовали выражение *Ζεὺς πατήρ* [*отец Зевс*] (особенно часто — в звательном падеже: *Ζεῦ πάτερ*), римляне — *Jupiter*, *Diespiter*, *Dispiter*²², *Mars pater* [отец Марс]²³, а также *Δημήτηρ*, *Δαμιάτηρ*, *Terra mater* [Деметра = *мать-земля*]; латыши добавляли эпитет *mahte*, *mahmina* (мать, мамочка) к именам почти всех богинь (BÜTTNER, 244; BERGMANN, 142), о чем в дальнейшем будет сказано подробнее. Судя по всему, *fadr* (отец) связано с *faþs* (господь, господин) так же, как *pater*, *πατήρ* — с *пóтиς*, *пóσις* (литовское *pats*). Аналог древнеанглийского *meotod*, *metod* (СÆДМ., 223:14) — *eald metod* (*Beov.*, 1883); *sôð metod* (*Beov.*, 3222) — и древнесаксонского *metod* (*Hel.*, 4:13; 15:17; 66:19) встречается в «Эдде»: *miötudr* (*Sæm.*, 226^b, 241^b). Этот термин обозначает создателя, в то время как дословно он переводится как *mensog*, *moderator*, *finitor* [измеритель, управитель, границеполагатель]. Полное значение термина *metod* может быть прояснено только через выявление смысловых взаимоотношений между готскими *mítan* [мерить, ограничивать] и *máitan* [отрезать], древневерхненемецкими *mëzan* и *meizan*; в латинских *mëtiri* и *mëtere*, если только в них не было сдвига согласных, наблюдается обратное соотношение долготы гласных²⁴. Древнескандинавское

²² [Jupiter, Diespiter, Dispiter — все эти имена содержат корни *dyëus* и *pater*, то есть значат «бог-отец» или «отец небесный». — *Прим. пер.*]

²³ *Jane pater* [отче Янус!] (САТО, СХХХIV): но что обозначает странная форма «Dissunapiter», встречающаяся у Катона (САТО, CLX)?

²⁴ [В примерах из германских языков долгий слог приходится на слова со значением «резать, отрезать» (*máitan*, *meizan*), а латинском он, напротив, — в *mëtiri*, «измерять». — *Прим. пер.*]

miötudr [судьба; отмеряющий судьбы], очевидно, значит также *sector*, *messor* [резальщик, косарь]. В «Младшей Эдде» (Sn., 104, 105) голова, пробивающая Хеймдалля, называется *miötudr Heimdallar* [судьбой, гибелью Хеймдалля], а меч — *tans miötudr* [судьбой, гибелью человека], *tans miötudr* и в *Forn. sög.*, [I], 441 [11]. В средневерхненемецкой поэзии понятие «*mezzan*» [мерить] используется как полный аналог понятию «творить»: *dô sîn* (совершенства) *gewalt ir bilde maz* [его (совершенства) властью отмерен ее образ] (*Troj.*, 19626); *got selb in rîchen fröiden was, dô er ir lîp als ebene maz* [сам бог радовался, отмеряя ей тело] (*Misc.*, II, 186); *er sol ze rehte lange mezzen, der an si sô ebene maz, daz er an si zer werlte nie nâch vollem wunsche weder des noch des vergaz* [должен был верно отмерить тот, кто ее столь ровно вымерил, чтобы мир, по его желанию, любил и не забывал ее] (*Ms*, I, 154^b); *got der was in fröiden, dô er dich als ebene maz* [бог радовался, столь справедливо тебя отмеряя] (*Ms*, I, 22^b); *wer kunde in sô gemezzen* [знавший, как его измерить] (*Tit[ur]*, 130:1); *anders denne got uns maz, dô er ze werke über mich gesaz* [когда бог собирался творить меня, то мерки ему сделал кто-то другой] (*Parz.*, 518:21); соответственно, *отмерять* [mezzen] образ — то же самое, что *творить* [schaffen] (*Troj.*, 19805) или *формировать, изготавливать* [giezen] (*Waltn.*, 45:25; *MS*, I, 195^b, II, 226^b) его, что существенно проясняет название готского племени *Gáuts* (*Geát* в древнеанглийском, *Kôz* в древневерхненемецком) [12]. [В поэме Петера Зухенвирта «Die Minne vor Gericht»] (*SUCHENWIRT*, XXIV:154) говорится: «*got het gegozzen ûf ir vel ir mündel rôt und wîz ir kel*» [бог изготовил ее кожу, красный ротик и белую шею]; ср. также с древнеанглийским *scippend* (creator [создатель]), древневерхненемецким *scefo*, *scephio*, средневерхненемецким *schepfære* (*Wh.*, 1:3) и нововверхненемецким *Schöpfer*. Некоторые из перечисленных имен могут соединяться и таким образом усиливаться: *drohtin god* [господь бог] (*Hel.*, 2:13); *waldand frô mîn* [мой правящий господь] (*Hel.*, 148:14; 153:8); *freá dryhten* [господь-вождь] (*Beov.*, 62, 186); *liffreá* [господь жизни] (*Слѣдм.*, 2:9; 108:18; 195:3; 240:33; *Beov.*, 4); мирское понятие *suning* [король] с префиксами может также использоваться в отношении бога: *vuldorsuning* [царь славы] (*Слѣдм.*, 10:32); *hevan-suning* [царь небес] (*Hel.*, 3:12, 18; 4:14; 5:11), а также *rodora veard* [хранитель небесной тверди] (*Слѣдм.*, 11:2); эпически расширенный вариант: *irmingot obana ab hevane* [великий бог вверху на небесах] (*Hild.*), *got von himele* [бог небесный] (*Nib.*, 2090:4; 2114:1; 2132:1; 2136:1).

Можно процитировать множество таких прекрасных и единообразных эпических формулировок [13] из сочинений поэтов (главным образом романских); в большинстве из них говорится о местопребывании бога, его творческой силе, всемогуществе, всезнании и истине: *dios aquel, que esta en alto* [бог, пребывающий на высотах] (*Cid*, 800, 2352, 2465); *qui la amont el seint ciel maint* [обитающий на вершине святых небес] (*Ren.*, 26018); *qui maint el firmament* [обретающийся на небесах] (*Berte*, 129, 149); *der hôho sizet unde nideriu sihet* [высоко сидящий и вниз смотрящий] (*N., Ps.*, 112:5); *qui haut siet et de loing mire* [высоко сидящий и далеко смотрящий] (*Ren.*, 11687); *qui haut siet et loins voit* [высоко сидящий

и далеко видящий] (*Berte*, 44, 181; *Guitecl.*, II, 139); «сидящий под голубым покровом» (*MELANDER, Jocoseria*, I, 439); cot almahtico, dù himil inti erda gaworahtôs [всемогущий бог, создавший небо и землю] (*Wessobr. geb.*); cel senhor, qui lo mon a creat [господь небес, сотворивший мир] (*Ferabr.*, 775); qui tot le mont forma [весь мир образовавший] (*Berte*, 143); que fezit nueyt e dia [создавший ночь и день] (*Ferabr.*, 3997 [чит. 3973]); per aycel senhor que fetz cel e rozada [господь, создавший небо и росу] (*Ferabr.*, 2994, 4412); qui fist ciel et rousee [создавший небо и росу] (*Berte*, 28, 66, 111, 139, 171, 188; *Aimon*, 876); qui feis mer salee [создавший соленое море] (*Berte*, 67); qui fist et mer et onde [создавший и море, и волну] (*МÉОН*, III, 460); des hant daz mer gesalzen hât [рука, посолившая море] (*Parz.*, 514:15); qui fait courre la nue [создавший бег облаков] (*Berte*, 136, 183; *νεφεληγερέτα Ζεύς* [Зевс, облаков собиратель]); par celui qui fait toner [тем, кто сотворил гром] (*Ren.*, 16658, 17780); par qui li soleus raie [по воле которого солнце сияет] (*Berte*, 13, 81); der himel und erde gebôt und die mergriezen zelt [создавший небо и землю, сосчитавший песчинки] (*Mar.* [Oetter], 18); der der sterne zal weiz [знающий чилсо звезд] (*Wh.*, 466:30); der die sterne hât gezalt [сосчитавший звезды] (*Parz.*, 629:20); der uns gap des mânen schîn [нам даровавший лунный свет] (*Wh.*, 467:1); qui fait croitre et les vins et les blez [приказавший винограду и зернам расти] (*Ferabr.*, 163^a); der mir ze lebene geriet [направивший меня к жизни] (*Nib.*, 2091:4; *Kl.*, 484); der mir ze lebene gebôt [призвавший меня к жизни] (*Roth.* [Hagen], 215, 517, 4552); der uns daz leben gebôt [призвавший нас жить] (*Mar.* [Oetter], 24); средненидерландское bi den here die mi ghebôt [господом, меня создавшим] (*Gramm.*, IV, 134), die mi ghewrochte [меня сработавшим] (*Elegast*, 345, 451, 996); qui tot a a baillier [надо всем надзирающий] (*Berte*, 35); qui tot a a garder [всевидающий] (*Berte*, 7); que totz nos a jutgier [всех нас судящий] (*Ferabr.*, 308, 694, 1727); the mancunnies forwardôt [зачинатель человечества] (*Hel.*, 152:5); qui sor tos homes puet et vaut [всех людей знающий и направляющий] (*МÉОН*, IV, 5); dominus qui omnia potest [господь, который всё может] (документ 1264 года в WENK, III, № 151 [чит. № 150]); wider den nieman vermac [против которого любой бессилен] (*A. Heinr.*, 1355); der aller wunder hât gewalt [всеми чудесами владеющий] (*Parz.*, 43:9); der gît unde nimt [дающий и отбирающий] (*Parz.*, 7:9); der weinen und lachen geschuof [создавший плач и смех] (*Wh.*, 258:19); der beidiu krump unde sleht gescuof [создавший и худое, и доброе] (*Parz.*, 264:25); der ane sihet alle getougen [единственный, видящий все тайны] (*Diut.*, III, 52); der durch elliu herzen siht [смотрящий сквозь любое сердце] (*FRÏD.*, 355 [чит. 3:15]); der in diu herze siht [в сердце смотрящий] (*Wh.*, 30:29); der ie daz guote geriet [всегда творящий добро] (*Greg.*, 2993); ther suntlîlôso man (Christus) [безгрешный человек (Христос)] (*O.*, III, 21:4); dem nie voller genâden zeran [никогда не разрывающий обетов] (*Er.*, 2490); qui onques ne menti [никогда не лгущий] (*Berte*, 82, 96, 120, 146; *МÉОН*, III, 8); icil dieu qui ne ment, et qui fist tot quanque mer serre [не лгущий бог, создавший всё и удерживающий моря] (*Ren.*, 19338); er mik skôp ok öllu ræðr [создавший меня и всем правящий] (*Fornm. sög.*, I, 3); sâ er öllu ræðr [всем правящий] (*Fornm. sög.*, VIII, 107); er sôlina hefði skapat

[создавший солнце] (*Fornm. sög.*, I, 242); *hêt à þann sem sôlina skaraði* [тому, кто создал солнце] (*Landn.*, 139).

В некоторых из вышеприведенных имен, титулований и фраз, описывающих бога, приметы язычества хорошо заметны, в других можно найти лишь отдаленное сходство с формулами древней веры; в то же время нижеприведенные выражения несомненно связаны именно с языческими представлениями.

В скандинавской мифологии понятие о боге (*deus, divus*) — если не о главном и старшем, то о взошедшем ко власти второстепенном — выражается через термин *ás* со множественным числом *æsir* [14]. *Landás* [*ac* (этой) земли] (*Egilss.*, 365, 366) — это *patrium nomen* [отцовское имя, отчество], обозначающее Тора, главного скандинавского бога, в то время как титулы *ás* и *allmáttki ás* [*всемогущий ac*] предназначаются для Одина (*Landn.*, IV, 7). *Ásmegin* — божественная мощь: *þa vex honum ásmegin halfu* [вполовину прибавляется божественной мощи] (*Sn.*, 26); *þæraz í ásmegin* [прикладывать свою божественную мощь] (*Sn.*, 65). Когда-то слово *ás* должно было повсеместно использоваться в Верхней Германии и в Саксонии: отсюда такие формы, как готское и древневерхненемецкое *ans* со множественным числом *anseis, ensi*, древнеанглийское *ôs* с множественным *és* (ср. с *gans, hansa*, древнескандинавским *gâs* (множественное *gæss*), древнеанглийским *gôs* (множественное *gês*) и *hóse = hansa*). Корень *ás* встречается во многих собственных именах: готское *Ansila*, древневерхненемецкое *Anso*; древневерхненемецким *Anshelm, Anspald, Anshilt, Ansnôt* тождественны по смыслу имена *Cotahelm, Cotahilt* и т. д. Древнеанглийские *Osveald, Osláf, Osdæg, Osrêd*. Древнескандинавские *Asbiörn*²⁵, *Asdis, Asgautr, Aslaug, Asmundr* и т. д. В готском переводе Лк.6:41, 42 слово *ans* использовано Ульфиллой как аналог греческого *δοκός*, «бревно». Такое значение было и у древнескандинавского *ás*, — то ли потому, что в могучих богах язычники видели балансир, стропильную опору, podporку небес, то ли из-за связанного с этим представления о перевале и горной вершине: ведь слово *ás* использовалось именно в смысле *jugum terrae* [горный гребень]; ср. с датским *bjergaas* [гребень горы] (прозвище *dettiás* в *Landn.*, III, 17 означает деревянную перекладину [*Fallbalken, Fallbaum*]). Вот еще несколько интересных свидетельств. В одном древнеанглийском заговоре параллельно упоминаются *ésa gescot* и *ylfa gescot*, асов прострел и эльфов прострел (*jaculum divorum et geniorum* [копья богов и духов]), в Эдде тоже говорится об *æsir* и *álfar* (*Sæm.*, 8^b, 71^a, 82^a, 83^b). Иорнанд пишет (*JORNANDES*, XIII): *tum Gothi, magna potiti per loca victoria, jam proceres suos quasi qui fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos, id est anses* (чит. *anzeis*) *vocavere* [тогда готы, одержав там великую победу, решили, что будто бы победили благодаря удаче своих вождей, да и провозгласили их не простыми людьми, но *полубогами*, то есть *ансами*]. Что может

²⁵ *Ursus divinus* [божественный медведь], *Asbirna* (*ursa divina* [божественная медведица]) — в поэме «Вальтарий» используется смешанная форма *Ospirn* вместо *Anspirn*, ср. с *Reinh. fuchs*, S. CCXCV. Об *Asketil, Oscytel* см. конец главы III.

быть яснее! Скандинавские асы аналогичным образом объединились с сонмом героев через тот же примерно промежуток времени, что и древние боги, которых вытеснили сами асы. Можно вспомнить еще известные свидетельства Светония и Исихия²⁶ о том, что этрусски называли богов *aesares* или *aesi*; хотя это и не является прямым свидетельством родства этрусских и тирренских племен с древними германцами, нельзя всё же не обратить внимание на сходство между *τυρρηνός*, *τυρσηνός* [тиррен, этруск], древнескандинавским *þurs* [турс, великан] и древневерхненемецким *durs* [великан, злой дух].

Значение этой аналогии еще возрастает, если принять во внимание то, что этрусская религия, — как и, вероятно, древнеримская и греческая, — предполагала наличие *двенадцати* тесно связанных друг с другом высших существ, известных как *dii consentes* или *complices* [15]. Точно так же и в «Эдде» выражения *höpt* и *bönd*, дословно обозначающие *vincula* [связующее звено; вообще любая вещь, относящаяся к связыванию, скреплению], используются по отношению к этим высшим *pumina* [божествам] (*Sæm.*, 24^a, 89^b; *Sn.*, 176, 204) — *hapt* и *band* в единственном числе, когда речь идет об отдельных богах (*Sæm.*, 93^b). Хотя *haptbandun* в Мерзебургском заклинании не обязательно обозначает то же самое (этот составной оборот в данном случае, скорее всего, относится к обычным физическим цепям), в целом остается возможным то, что *deus* и *δῖος* имеют отношение к *δέω*, «я связываю»; также и *ans* может обозначать связывание и закрывание во всех смыслах. Нельзя забывать и о том, что скандинавских асов — также *двенадцать*; ср. с *Sæm.*, 3^b: [þrîr] æsir or þvî liði ([три] аса) из этого рода, клана).

В подтверждение уже сказанного приведем еще несколько именовании. На ранних стадиях развития нашего языка слово *ragin*, существительное среднего рода, обозначало совет, *consilium*. В «Эдде» множественное число от *ragin* используется в особом смысле множественности богов [16]. *Regin* — это силы, советующиеся между собой, упорядочивающие мир; у выражений *blid regin*²⁷, *holl regin* (добрые, милосердные боги), *uppregin*, *ginregin* (*superae potestates*

²⁶ Sueton., *Octavian.*, XC VII: futurumque, ut inter deos referretur, quod *aesar*, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua *deus* vocaretur [...что в будущем его признают одним из богов, ведь *aesar*, вторая часть имени Цезаря, на языке этрусков обозначает *бог*]. У Исихия [в «Συναγωγῇ Πασῶν Λέξεων κατὰ Στοιχείων»] см. статью *αἰσοί*: «θεοί, ὑπὸ Τυρρηνῶν» [айсы — боги у тирренов]. Ср. LANZI, II, 483, 484 и Dio Cass., LVI, 29.

²⁷ Счастливые, веселые боги; в «Книге о заселении земли» (*Landn.*, III:10) сказано: когда вошли люди в роскошных праздничных нарядах, то их приняли за *богов* — «menn hugðu at æsir væri þar komnir». В «Care о Вэльсунгах» (*Völs. saga*, XXVI) о Сигурде говорится: þat hygg ec at her fari *einn af goðunum* [по-моему, это едет *один из богов*]. В «Парцифале» (*Parz.*, 36:18): *alda wîp und man verjach, sine gesachen nie helt sô wünneclîch, ir gote im solten sîn gelîch* [никто из тамошних людей не видел столь прекрасного героя — *он, должно быть, походил на их богов*]. Тем важнее наше замечание о Зигфриде (глава XV), о котором в *Nib.*, 84:4 сказано: *der dort sô hêrlîchen gât* [столь *царственно* туда *ступаящий*] [17].

[высшие силы]) именно этот технический смысл. Термин *ragnarökr* (*raginê riqvis* по-готски?) обозначает конец мира, гибель главных богов. В «Старшей Эдде» (*Sæm.*, 89^b) вместе упоминаются «*rögnir ok regin*»: *rögnir* (ср. *Sæm.*, 196^a) — это подчеркнута самостоятельные *ragineis* (*raguneis*?). Древнескандинавское понятие о *regin* так же прослеживается в готском *ragina*, как *hört* и *bönd* — в готских же *hafta* и *banda*. То же языческое представление проглядывает в древнесаксонских терминах *regangiscapu*, *reganogiscapu* (*Hel.*, 79:13; 103:3), обозначающих фатум, судьбу, решения и совет богов; синонимичным можно считать понятие *wurdgiscapu* (*Hel.*, 103:7), от *wurd* (фатум); в *Hel.*, 66:19; 147:11 встречается *metodogiscapu*. Мы уже видели, что *metod* — одно из имен высшего существа, позаимствованное христианами авторами из языческой поэзии; *regano*, *metodo* — формы родительного падежа множественного числа — указывают на множественность богов, удерживающих равновесие.

В собрании писем Августина встречается (в полемике с Пасцентием, глава CLXXVIII) готское или, возможно, вандалское выражение *sihora armen*, представляющее собой не что иное, как *κύριε ἐλέησον* [господи, помилуй]²⁸. Даже если это поздняя вставка, написанная в пятом или шестом веке, а не в конце четвертого, всё равно крайне интересно то, что по отношению к господу богу применялось понятие *sihora*. Ульфилы бы сказал: *fráuja armái*. Инфинитивом *armên*, если это не описка вместо *armê*, может замещаться императив; в финском и эстонском языках есть слово *armo* — *gratia, misericordia* [милость, милосердие]. Но *sihora*, судя по всему, — форма чисто германская, это языческое титулование бога, производное от представлений о его победительной мощи [18]. Одина звали *sigrod*, *sigtýr* [бог-победитель], *sigföður* [отец-победитель]. Этот же титул был перенесен на христианского бога: в «Гелианде» (*Hel.*, 47:13; 114:19; 126:6) — *sigidrohtin* [господь-победитель], у Кэдмона (*Слѣдм.*, 33:21; 48:20) — *sigidryhtem*, в «Беовульфе» (*Beov.*, 3544, 3108) — *sigmetod*, *vigsigor*²⁹. В других источниках: *sigoradryhten*, *sigorafred*, *sigoravealdend*, *sigoragod*, *sigoracyning* [господь-победитель, победительный владыка, бог-победитель, король-победитель]. Возможно даже, что из этого древнего *sihora* произошел титул *sira*, *sire*, до сих пор используемый в германских и романских языках³⁰.

Богов изображали как *superi* и *uppregin*, живущими на высотах, на небесах, *uphimin*, на горных вершинах (*âs, ans*): естественно, что некоторых из них представляли обитающими на конкретных *горах* и в определенных *жилищах*.

²⁸ Черемисы в молитвах повторяют слова «*juma sirlaga*», а чувашаи — «*tora sirlag*», то есть «господи, помилуй» (G. J. MÜLLER, *Saml. russ. Gesch.*, III, 359). Когда гремит гром, мордвина говорят: «*raschangui Porguini ras*» (помилуй, бог Пурьгине) (GEORGI, *Description*, I, 64).

²⁹ Den sig hát got in siner *hant* [победа — у бога в *руках*] (*MS*, II, 16).

³⁰ *Gött. Anz.* (1833), 471, 472. Диц, однако, оспаривает это (DIEZ, *Roman. gram.*, I, 41).

Из наблюдения за общими прозваниями Бога и богов мы получили данные, заставляющие признать тесную связь между оборотами речи и образами из эпохи нашего язычества. Формула «мне и богу», представление о милостивом и яростном боге, понятия о *fróðr* и отце, образы бога наблюдающего, творящего, измеряющего и изготавливающего, идеи об *ans* и *ragin*, о закреплении и связывании, — всё это по отдельности и особенно в совокупности ведет в определенном направлении. Все эти нити я вскоре вновь соберу, но для начала хотелось бы рассмотреть определяющие черты культового служения [19].

Примечания к главе II

[1]

«Gott» — форма специфически германская. *Guitecl.*, I, 31: terre ou lon claime Dieu *got* [земля, где бога называют *got*]. О форме Götting [богиня] см. начало главы XIII.оборот «*diu gotheit*» [божество; женского рода] встречается уже в *Fundgr.*, II, 91. В венецианских Альпах бога нередко зовут *der got*, с артиклем (SCHMELLER, *Cimbr. Wb.*, 125). Итальянское *iddio* [бог, боже]; происходит ли оно от *il dio* [бог, с определенным артиклем] — против этого говорит форма *iddia*, богиня — или же это сокращение от *domeneddio*, происходящего, подобно старофранцузским *domneueu*, *damledeu*, *damredeu*, от латинского звательного *domine deus* [господи боже]? Ср. DIEZ, *Altrom. Sprachdenkm.*, 62.

Формы *gott* и *guot* не взаимосвязаны, хотя попытки отождествить их друг с другом известны уже из древневерхненемецких источников (ср., однако, с предисловием к ERNST SCHULZE, *Goth. Glossar.*, S. XVIII): «...*got* unde *guot* plurivoca sint. Taz mit *kote* wirt, taz wirt mit *kuote*» [встречаются варианты и *got*, и *guot*. Кто-то пишет *kote*, кто-то — *kuote*] (N., *Boeth.*, 172). Происхождение славянского слова «бог» почти так же неясно, как и этимология германского «*gott*»; иногда его связывают с санскритским *b'agas*, «солнце» (HÖFER, *Zeitschr.*, I, 150). В древнеперсидской клинописной надписи IV:61 встречается слово *bagâha* — *dei* [боги], от корня *bagâ* (ВОРР, *Vgl. Gramm.*, [I], 452); санскритское *bhagavat* значит *adorandus* [почитаемый]. У Исихия упоминается βαγαῖος, Ζεὺς φρύγιος [Багай, фригийский Зевс] (ср. с SPIEGEL, *Keilinschr.*, 210; WINDISCHMANN, 19, 20; ВОРР, *Vgl. Gramm.*, 452, 581; MIKLOSICH, 3). В богемском языке *bûže*, *božatko*, в польском — *boze*, *bożatko*, «боженька», то есть маленький, молодой бог, а также добрый дух и любимец фортуны. Идол — *bûzek* в богемском, *bożek* в польском.

В готском, помимо *guda* (Ин.10:34, 35), в значении *numina* [божества] встречается и форма *gufa* (Гал.4:8). Переход *þ* в *d* заметен в таких производных от *guþ* словах, как *afgudei* (*impietas* [нечестивость]), *gudalaus* (*impius* [нечестивый]), *gudisks* (*divinus* [божественный]). *Daz argot* (Втор.33:19) — среднего рода; *abgote sibeniū* [семь идолов] (*Ksrchr.*, 65), *arppitgot* (*Myst.*, I, 229). Наряду с *abcotir* среднего рода встречаются формы *arpetgöte* (рифмуется с *kröte*; *Troj. kr.* (Keller), 27273), и *abgote* (*Maria*, 149:42). Слово мужского рода использовано и в «*Kristes bûchelîn*» (1278 год; *Cod. Giss.* 876): *bette an den arppitgot* [молиться *идолу*]. *Abgotgobide* в НАУРТ, V, 458 — от *abgotgiubi-da* [идолопоклонство]. Греческое *εἰδωλα* (1Кор.10:19,20) передано в готском через *þô galiugaguda* — добавление артикля, отсутствующего в греческом тексте, позволяет в какой-то степени понять готскую мифологию (ср. с LÖVE, *Gloss.*, 76^b). Древнескандинавское *goð* не всегда значит *idolum*, в некоторых случаях это *numen* [божество]: например, в *goð öll*, *omnia numina* [все божества] (*Sæm.*, 67^b). *Siti Hâkon með heidin goð* [сидит Хакон с языческими богами] (*Hakonarm.*, XXI). Слово *gauid* обычно значит *latratus* [лающий] и представляет собой пренебрежительное название *numen ethnicozum* [народного божества]: потому, например, о Фрейе сказано: *geuja*, она лает (см. примечание 7).

Нововерхненемецкое *Götze* встречается в *Fastn. sp.*, 1181, 1332, где речь идет о «goezen», которые художник в Вюрцбурге вырезал из дерева. Деревянных идолов ломали и сжигали (*Fornm. sög.*, II, 163; HAGEN, *Narrenbuch*, 314; PLATER, *Leben*, 37). Диатор сжигает своего деревянного Геркулеса (MELANDER, *Jocos.*, 329, 330) и готовит на костре еду (ср. с примечанием 6 к главе VI). По Агриколе (AGRICOLA, № 186), *ölgötz* — это «брус или бревно, покрашенное, пропитанное маслом», нижненемецкое *oligötze*; но это может быть и глиняная лампа или сосуд с изображением идола (PRÖHLE, S. XXXVI). В Тюрингии словом *ölgötze* называют какой-то вид печенья.

[2]

К числу ругательств, содержащих искаженное имя бога, можно добавить еще такие: *gots hingender gans!* [буквально «хромой гусь *божий*»] (ГЕО. VON EHINGEN, 9); *potz verden angstiger schwininer wunden!* (MANUEL, *Fastn. sp.*, 81). Эразм Альберус использует оборот «*bocks angst*», Ганс Сакс — «*botz angst*» [страх *божий*]. Происходят ли *potz* и *botz* от *bocks* [козлиный] (см. II, 584)? Об аналогичных французских преобразованиях слова *dieu* см. у Ренуара (RAYNOUARD, статья «*deus*»); ср. с *culbieu* (МÉON, IV, 462) и итальянским *sapristi* вместо *sacristi*.

[3]

Некоторые специфические варианты использования слова «бог» могут быть взаимосвязаны с языческими представлениями. Присоединение к имени бога притяжательного местоимения наводит на мысль о духах-защитниках каждого человека (см. II, 418). До сих пор сохраняющиеся выражения вроде «*ich danke meinem Gott*» [благодарю (моего) Бога], «*du kannst deinem Gott danken*» [можешь поблагодарить (своего) Бога], «*er lobte seinen Gott*» [он славил (своего) Бога], «*wir können unserm Gotte nicht genug danken*» [мы изо всех сил благодарим (нашего) Бога], «*du mein Gott!*» [боже *мой!*] (ГОТТНЕЛЬ, *Erzähl.*, I, 167) встречались и в давние времена: *hevet ghesworen bi sinen gode* [он поклялся *богом своим*] (*Reinaert*, 526), *ganc dinem gote bevolen* [ступай по воле бога *твоего*] (*Mor.*, 3740); *er lobte sinen got* [он славил *своего* бога] (*Greg.*, 2652); *durch meinen gott* [благодаря *моему* богу] (*Ecke* (Hagen), 48); *saget iuwet gote lор* [славьте *вашего* бога] (*Eiln.*, 2714); *daz in min trechtin löne* [это предназначено для *моего господа*] (*Kolocz.*, 186); *gesegen dich got min trechtin* [благослови тебя *господь мой бог*] (*Ls.*, III, 10); *je le feré en mondieu croire* [я буду верить в *моего бога*] (*Renart*, 3553, 28465; МÉОН, II, 388); *son deable* [*его дьявол*] (*Rep.*, 278, 390); латинское *Junonet teat iratam habeam* [пусть *моя Юнона* прогневается на меня] (HARTUNG, статья «*genius*»).

Иногда оборотами *gotgeb*, *gottweiss* [даст бог, бог знает] начинаются вопросительные предложения (*Gramm.*, III, 74), таким образом решение спорных вопросов вверяется высшему суду, ср. с *were got, gott behüte* [храни бог, сохрани бог] (*Gramm.*, III, 243, 244). *Got sich des wol versinnen kan* [об этом знает только бог] (*Parz.*, 369:3), ср. со *scit cura deum* [знают заботливые боги]; *daz sol got niht enwollen* [чтобы бог этого не допустил] (*Er.*, 6411); *daz enwelle got von himele* [этого не допустит бог небесный] (*Nib.*, 2275:1); *nu ne welle got* [избави бог] (*En.*, 64:36). Среди других пожеланий: *sô sol daz got gebieten* [чтобы бог так управил] (*Nib.*, 2136:4); *hilf got* [помоги бог] (*Parz.*, 121:2); *nu hilf mir, hilfericher got* [помоги мне, бог-помощник] (*Parz.*, 122:26), ср. с *ita me deus*

adjuvet [да поможет мне бог], ita me dii ament, amabunt [да любят, да полюбят меня боги] (TERENT., *Heaut.*, IV, 2:8; 4:1); got hüete dîn [храни тебя бог] (*Parz.*, 124:17; 132:23; 144:9); got halde iuch [береги вас бог] (*Parz.*, 138:27; 145:9); got lôn dir [вознагради тебя бог] (*Parz.*, 156:15); nu lôn iu got [да вознаградит вас бог] (*Nib.*, 1254:1); got troeste iuch des vater mîn [да утешит вас бог (после смерти) моего отца] (*Parz.*, 11:2); got grüeze iuch [бог да поприветствует вас] (*Jw.*, 5997; ср. с указательным списком в *Fastn. sp.*, 1584^b). Некоторые часто встречающиеся формулировки — ne gesegen dich gott [да благословит тебя бог], nu grüsse dich gott [да поприветствует тебя бог] — применяются еще и по отношению к вину. В средненемецком нередки обороты с «got sî...» [пусть это будет бог, кто... = пусть бог...]: got sî der daz wende [пусть бог отвернет (судьбу)] (*Er.*, 8350); nu sî got der in ner [пусть бог защитит его] (*Er.*, 6900); got sî der uns gelücke gebe [пусть бог дарует нам счастье] (НАРТМ., *Erstes Büchl.*, 1068, ср. с VEN., *Wb. z. Jw.*, 166). Формулы искреннего приветствия довольно многочисленны: got willekomen unde mir [добро пожаловать к богу и ко мне³¹] (ULR., *Trist.*, 865); sît got und mir grôz wilkomen [великое приветствие от бога и от меня] (*Frauend.*, 651:15); got und mir sît willekomen (*Dietr. Drachenk.*, 39^b); wilekomen gote unde mir (*Engelh.*, 4290); sô sint mir willekomen gote (*Engelh.*, 725); so sît mirs gote willekomen (*Engelh.*, 419); sît gote und uns wilkomen [приветствие от бога и от нас] (*MS*, II, 132^a); sît gote willekomen unde mir (*Mai*, 76:11); в среднидерландском: willecome sô moete wesen bede gode ende mi (*Karel*, 1170); wis willekomen mir gote (*Amur*, 2165); более современная формулировка: «мы с богом любезно приветствуем вас, господа» (*Franz. Simpl.*, I, 150); выражения с иной грамматической структурой: sît mir in gote wilkomen! [от меня в боге приветствие] (*Pass.*, 32, 92³²); im und den göten willekomen [приветствие ему и богам] (*Troj. kr.* (Keller), 23105). Иногда упоминают только бога: got willekume here von Berne [господь приветствует господина из Берна] (*Dietr. Drachenk.*, 60^a); Еще вариант: willekomen mir und ouch der frouwen mîn [добро пожаловать ко мне и к моей жене] (*MS*, I, 57^b); bien venuz mîner frouwen unde mir [добро пожаловать ко мне и к моей жене] (*Parz.*, 76:12).

Высшее существо поминают и в других выражениях: dankent ir und gote [благодарите ее и бога] (*Lanz.*, 4702); des danke ich dir unde gote [за это благодарю тебя и бога] (*Flore*, 5915); des danke ic gode ende u [благодарю бога и вас] (*Lanc.*, 17581); danc hebbe god ende ghi [благодарность богу и тебе] (*Lanc.*, 14102, 17494; 21814); got und iu ze minnen [любить бога и вас] (*Greg.*, 3819); nû lâz ich alle mîne dinc an godes genâde unde dîn [вся моя благодарность — божьей милости и твоей] (*Roth.*, 2252); ich fergihe got unde iu [я виноват перед богом и вами] (GRIESHABER, *Pred.*, II, 71). Путем упоминания бога усиливаются утверждения о знании или незнании, желании или нежелании; в «Немецкой грамматике» (*Gramm.*, III, 726) есть раздел, посвященный усиленному отрицанию. Примеры: nein ich und got [ни я, ни бог] (*Ls*, II, 257) — это напоминает о языческом *Oden och jag* [Один и я] (GEYER, I, 39) — daz weiz ich wol unde got [об этом хорошо известно мне и богу] (TÜRL., *Wh.*, 118^a); got und mir ist am

³¹ [Непереведенные фразы в этом абзаце имеют одинаковое значение — «добро пожаловать к богу и ко мне», «...от бога и от меня» и т. п. — Прим. пер.]

³² *In gote er unser bruoder ist* [он наш брат в боге] (*Barl.*, 197:8); *bruoder in gote* [брат в боге] (*Pant.*, 1737); *in gote wahren* [расти в боге] (*Barl.*, 328:18).

besten bekant [богу и мне это лучше известно] (AYRER, *Fastn.*, 70^b); daz wissen zwene: gott und ich [об этом знают двое: бог и я] (FLEMING, 469). Встречаются и обороты без личных местоимений: hvem vet min sorg utan gud! [никто, кроме бога, не знает моего горя] (ARVIDSS., II, 170; Саксон Грамматик в пересказе того же предания пишет: «nec quispiam praeter se» [никто, кроме них] (SAXO ГРАММ., 146)); âne got mac niemen wizen [никто, кроме бога, не может знать] (*Flore*, 6050). Можно перечислить и другие более или менее схожие формулировки: daz er sich noch got erkennet [не признает ни бога, ни себя] (WALTH., 30:7); got und ouch die liute [бог и весь народ] (*Greg.*, 271); got und reht diu riten dô in ze heile [во спасение им явились бог и справедливость] (*Trist.* (Massm.), 176:26; 177:2). До сих пор говорят: «жаловаться Богу и миру». «Ее нельзя не любить, — сказано в «Лорелее» Гёфера, — и здесь не поможет ни бог, ни дьявол» (HÖFER, *Lovelei* [Lorelei], 234). Другие примеры: ich hân gesungen der vil lieben und der Minne [я воспел многих любящих и Любовь] (NEIFEN, 13:37); frou Minne und ir, vil sælic wîp [госпоже Любви и ей, счастливейшей женщине] (NEIFEN, 20:33); «выпью за тебя и за твоего коня» (*Garg.*, 240^b).

[4]

Бога представляли как человека: par les iaus Dieu [глазами бога] (*Ren.*, 505), ср. с Freyr litr eigi vinar augum til þin [глаза Фрея на тебя смотрят не дружески] (*Fornm. s.*, II, 74); par les pies quide diu tenir [ногами, похожими на божьи] (МЕОН, *Fabl.*, I, 351); im half diu gotes hant [ему помогла десница божья] (*Nib.*, 1519:3); wan dô got hiez werden ander wîp, dô geschuof er iuvern lîp selbe mit sîner hant [когда бог творил вторую женщину, то создавал он ее тело своей собственной рукой] (*Flore*, II, 259), ср. с got selbe der hât mich ze diesem lantgesinde brâht [сам бог меня привел к жителям этих земель] (*Trist.*, 495) и der hôhste fride (= бог) müez in noch wider an minen arm geleiten! [высшая гармония должна снова привести его в мои руки] (WOLFR., *Lied.*, 8:8). Финны говорят о бороде бога. Бог носит шлем (возможно, когда он окутан облаками), ср. с Helothelm (I, 762), с Гримниром «в головном уборе» (pileatus; I, 346) и шапкой Меркурия; den gotes helm verbinden [надевать божий шлем] (*MsH*, III, 354^b); ср. с именем собственным Gotahelm [«шлем бога»] (ZEUSS, *Trad. Wizemb.*, 76), схожим с Siguhelm [шлем победы], Friduhelm [шлем мира]. У Платона бог — пастух, а у Вольфрама — судья (*Parz.*, 10:27). Бог бдит — Mars vigilat (ПЕТРОН., LXXVII); ср. с Mars vigila, Hennil vigila [Марс, пробудись, Хенниль, пробудись] (II, 237). Бог радуется своему творению: got was in gütlicher zuht [бог был в благом расположении] (*Gerh.*, 2174); он лично создает людей: got selbe worht ir süezen lîp [сам бог сработал ее сладкое тело] (*Parz.*, 130:23) и гордится этим: ir schönes libes hât got iemer ère [ее прекрасное тело — вечная гордость бога] (*MS*, I, 143^a); красоту бог творит при лунном свете: diex qui la fist en plaine lune [бог, творящий при полной луне] (DINAUX, *Trouveres Artésiens*, 261); бог милосердно, радостно смотрит на землю: got kunde in selbe weln [сам бог приглядывал за ним] (*MsH*, II, 4^a); daz si (eos [на них]) got iemer schouwe! [пусть бог всегда глядит на них!] (*Jw.*, 794); ob got von himele wolde sehen von zwein kempfen einen strît, er möhte ir vehten beschouwet hân mit èren [если бы бог с небес захотел посмотреть на бой двух этих воинов, он смог бы увидеть, как достойно они сражаются] (*Troj. kr.* (Keller), 34584); daz ez got selbe möhte sehen, ob er wolde aventiure spehen von sîner creatiure [сам бог мог

это видеть, если бы он пожелал *понаблюдать* за приключениями своих творений] (FRIV., *Trist.*, 1791); baz danne tusent frouwen, der schoene mohte schouwen got ûz dem himelriche [лучше тысячи женщин, красоту которых бог *может наблюдать* с небес] (*Dietr.*, 4280); dar wart ein wuof, daz ez vor got ze himel was genaeme [такой был шум, что и до бога на небесах доходил] (*Lohengr.*, 71); in wurde got noch diu werlt iemer holt [ни бог, ни мир никогда не были к ним *благоклонны*] (*Dietr. Drach.*, 119^a). В древне-скандинавском: Yggr var þeim líðr (lenis, linde [мягкий, нежный]) [Игг был к ним *мягок*] (*Sæm.*, 251^a); ср. с unus tibi hic dum propitius sit Jupiter, tu istos minutos deos flocci feceris [был бы к тебе только один Юпитер *благоклонен*, тогда эти малые боги тебе вовсе нипочем] и клинописным Auramazdá thuvám dushta bija! (Oromasdes tibi amicus fiat [Ормузд да будет тебе другом]; *Keilschrift*, IV:74 — обратное в *Keilschrift*, IV:78); ср. с примечанием 1 выше.

[5]

Бог бывает яростным и мстительным. Так, Цицерон (*Cic.*, *Leg.*, II, 9) говорит: «*placare donis iram deorum*» [унимать дарами *гнев богов*]; у Тацита (*Tac.*, *Germ.*, IX) — то же о германских божках: Herculem ac Martem *placant* [умилостивляют Геркулеса и Марса]. Freyr lítr *eigi vinar augum til þin* [глаза Фрея на тебя *смотрят не дружески*] (*Fornn. s.*, II, 74, ср с *óreidom augom líta* [смотреть *милостивым взглядом*] (*Sæm.*, 194^a)); hefir hun fengit goda *reidi* [ее настиг *гнев богов*] (*Völs.*, XXIX); haf fyrir gud drottins *reidi!* [узри *гнев* господа божья!] (*Thidr.*, 109); *gremi* Odins [ярость Одина] (*Sæm.*, 151^a); goda *gremi* [ярость бога] (*Egilss.*, 382). Боги *гневаются*, видя новые обычаи (*Laxdæla*, 168). То же — в средневерхненемецком: der grimme *zorn* gotis [гневная *ярость* бога] (*Ludw. der Heilige* (Rückert), 68); der gotes *zorn* [ярость бога] (*Rol.*, 2:33); den gotes *zorn* liden [страдать от божьей *ярости*] (*Wigal.*, 5857); über mich gêt der gotes *zorn* [на меня обрушилась *ярость* бога] (см. I, 106); daz iu got ist *gram* [бог *гневается* на вас] (*Pass.*, 359:7); got mir ein teil was ze *gram* [бог был однажды *зол* на меня (?)] (*Flore*, 2293); dem wirt got und diu werlt *gram* [и бог, и мир *разгневались* на него] (*Rein.*, 716); got hât durch *râche* an mich geleit ein sus gewante siecheit [божьей *местью* на меня нашел такой недуг] (*A. Heinr.*, 409); diu chetten der gotes *râche* hât mich starche gebunde [цепи божьего *гнева* меня крепко связали] (*Tödes gehugde*, 658); unser gote sint sô guot, daz si dinen tumben muot niht *râchen* mit einer donrestrâle [наш бог так добр, что не *гневается* раскатами грома на твою глупость] (*Barl.*, 207:13); godes *yrre* bâr [нес бремя божьей *ярости*] (*Beov.*, 1427), то есть «был ненавистен богу»; dulten *gotes haz* [терпеть божью *ненависть*] (НАУРТ, *Zeitchr.*, I, 84); der tiufel vuor in *gotis haz* [дьявол ходит в божьей *ненависти*] (*Ksrchr.*, 6093); fuor in *gotes haz* [ходит в божьей *ненависти*] (*Margareta*, 547); dû bist gevarn in *gotes haz* [ты шел в божьей *ненависти*] (*En.*, 8984); nu var dû in *gotis haz* [теперь ты ходишь в божьей *ненависти*] (*Ksrchr.*, 13365); тот же оборот — в качестве прозвища: Othelricus *godes haz* [Отельрик *Божья Ненависть*] (1075 год; PERTZ, VII, 349); «got haz den lesten!» — sprachen die dâ vluchen hin [бог *ненавидит* последне-го, — кричали бегущие] (ОТТОС., 76^a); sô in got iemer *hazze* [бог вечно его *ненавидит*] (*MsH*, III, 195^b). Другие примеры: liubera denne *truhtinis haz* [милее *господней ненависти*] (НАТТЕМЕР, I, 415^a); allir *heiligen haz* [*ненависть* всех *святых*] (*Kaiserchr.*, 12895); strichen [in] der *sunnen haz* [ходить в *ненависти солнца*] (*Erad.* [*Eracl.*] (Massm.),

951). С другой стороны: si huoben sich *gotes segen* [они вышли с *божьим благословением*] (*Livl. reimchr.*, 6817). В других источниках: *daz in got gehoene* [пусть бог лишит его чести!] (*Lanz.*, 3862); *nu ist der gotes vluoch volleclich an uns ergan* [теперь на нас действительно пало *божье проклятье*] (*Livl. reimchr.*, 1139); *que deus taudie* [которого *проклинает* бог] (*Rep.*, 645, 1656, 3032). Бог ударяет: *er bat daz got sinen slac über in vil schiere slüege* [он молил бога, чтобы тот поскорее *сразил* его своим ударом] (*Türl., Krone [Berl.]* 92 [z. 4245]; ср. с *θεοβλαβής* [богом ударенный] в *HEROD.*, I, 127). Тяжелую болезнь, по Ноткеру, называли *gotes slac* [божьим ударом]: перевод слов об *ira dei intemperies* и *morbi* [божьим гневом, проявляющемся в непогоде и болезнях]. *Got sol disen vellen* [бог должен их свергнуть = *уничтожить*] (*Jw.*, 4960); *got velle si beide!* [да *уничтожит* бог их обоих!] (*Jw.*, 6752); *daz in got velle* [да *уничтожит* его бог!] (*Er.*, 3774); *got müeze iuch vellen!* [бог должен *уничтожить* вас!] (*Parz.*, 3774); *ich wil daz mich got velle und mir schende den lip* [я хочу, чтобы бог меня *уничтожил* и осквернил мое тело] (*Flore*, 1314). Ср. с оборотом «auf dem *hergotts boden*» [(уходить) в *господню землю* = умирать] (*Garg.*, 158^b); *fort mit dir zu gottes boden* [≈ я тебя в гробу видал] (*WEISE, Comödienprobe*, 39); *wider gottes boden* [об *божьей земле*] (*Böse weiber*, 95). *Que deus cravent!* [сокруши их бог!] (*Trist.*, 2756); *diex la puist craventer!* [погуби их бог!] (*Berte*, 31); *got si schende!* [онозорь ее бог!] (*MsH*, III, 187^a); *got rechez über sîn kragen!* [божьей *местью* ему на шею!] (*ОТТОС.*, 352^a); *so muoze mig got wuorgen* [так, видно, *душит* меня бог] (*Karlm.*, 368); *diou trai t'espée de ton fuerre ses porfen toz jusqu'es entrailles!* [боже, обрати на него меч гнева своего, порази его во чрево его!] (*МÉОН*, I, 310); *nû brennet mich der gotes zan in dem fiur* [меня огнем *палит* божий *клык*] (*Tôdes gehugde*, 679); от заблудших бог отворачивается: *diex meisme s'en destorne nes puet voir, le dox lor torne* [сам бог, не в силах смотреть, отворачивается, поворачивается спиной] (*МÉОН*, I, 310); *sô entwiche mir got!* [оставил меня бог на произвол судьбы!] (*Flore*, 5277); *des muoz dir got entwichen!* [да *отвернется* от тебя бог!] (*Ds. [Ls.]*, II, 250); *got ist an mir verzaget* [бог меня оставил] (*Parz.*, 10:30); *ist got an sîner helfe blint, oder ist er dran betoubet* [или бог-помощник *слеп*, или он ослух] (*Parz.*, 10:20); *die göte gar entsliefen* [боги совсем уснули] (*ALBR., Tit.*, 2924). Вновь вспомним сербское *стари крвник*, старый кровопроливатель. Ἦ σε περί Ζεύς ἀνθρώπων ἠχθῆρε [за что Зевс на человека негодует] (*Od.*, 19:364). Auramazdá tya *jhatá* bija! Oromasdes [t]ibi infensus fiat! [Ормузд да будет к тебе *враждебен!*] (*Keilschr.*, IV:78). Кришна зовется *hominum vexator* [притеснителем людей] (*ВОРР, Gloss.*, 135^a).

[6]

Часто воспевается и *усердие* бога. *Gotes fliz lac an in* [на них печать божьего *усердия*] (*Wigam.*, 4895); *ich waene got sinen vliz an si hâte geleit von schoene und von saelekeit* [я думаю, что бог в красоте и в счастье сопровождал ее своим *усердием*] (*Er.*, 338); *daz ober (antlütze) ich geprüevet hân... dâ lag an gotes vliz* [этот (лик), что я изобразил... на нем *старанья* бога] (*HELVL.*, I:1105, ср. с *Gerh.*, 1653, 1681, 3735); *an si was gotes fliz geleit* [на нее направлено было божье *усердие*] (*Lanz.*, 4062); *got selbe sinen fliz and sîn huote an si leite* [сам бог направил на нее свое *усердие* и свое покровительство] (*Mar.*, 161:12, ср. с *Jupiter hât sinen vliz an dich geleit* [на тебя Юпитер направил свое *усердие*] в *Parz.*, 749:16).

[7]

Irrisio deorum [осмеяние богов], древнескандинавское *godgâ* (см. Предисловие и примечание 13 к главе I), в *Laxdaelas.*, 180 [сар. XLI] доходит до богохульства. См. также *Kristnisaga*, IX. Древневерхненемецкое *kotscelta* — *blasphemia* [богохульство], средневерхненемецкое *gotes schelter* — *blasphemi* [богохульники] у Бертольда [Регенсбургского]. Ср. с оскорбительными речами камчадалов в адрес их верховного бога Кутки (КЛЕММ, II, 318). Nu *schilte* ich *miniu abgot* [я стал *высмеивать* своего идола] (*Klage*, 481); *bliben ungescholden* ir *gote*, *daz was ân ir danc* [их боги остались *не осмеяны* — из-за них (это и случилось)] (*Livl. reimchr.*, 1143); *ze gote huop* *diu vrowe ir zorn* [*ярость* этой женщины *дошла* и до бога] (*Jw.*, 1381); *sinen zorn huob* *er hin ze gote: richer got unguoter!* [свой гнев он направил на бога — *могучего недоброго* бога] (*Greg.*, 2436, 2442); *sô wil ich iemer wesen gram* *den goten* [я навечно познаю *гнев* богов] (*En.*, 7985); святые угрожают богу (KEISERSV., *Omeis.*, 12^d); *wâfen schrien* *über gotes gewalt* [*негодовать* от божьего решения] (*Wigal.*, 11558); *got, dâ bistu eine schuldec* *an* [бог, *только ты* всему *виной*] (*Jw.*, 1384). Карл угрожает богу: *Karles tença a dieu, si confust son voisin: jamais en France n'orra messe à matin* [Карл *угрожал* богу, что если тот отвернет свой взгляд, то во Франции больше не будут служить заутреню] (*Aspr.*, 35^a); *he, saint Denis de France! tu somoilles et dorz, quant fauz tes homes liges, tiens en est li gran torz* [эй, святой Дионисий Французский! ты *лежишь и спишь*, оставив своих людей — ты очень *виноват*] (*Guitecl.*, II, 156); *nemt iuwer gote an ein seil und trenket si!* [возьмите каждый своего бога *за веревку* и *окуните* его] (*Wh.*, I, 83^a); чтобы *устрашить* святого Урбана, когда он не давал хорошего винограда, его статую по старому обычаю бросали в воду (*Garg.*, 10). В *Ksrchr.*, 14737 Карл угрожает святому Петру: *und ne mache dû den blinden hiute niht gesunden, dîn hûs ich dir zestôre, dînen widemen ich dir zevuore* [если ты сегодня не исцелишь слепого, я уничтожу твоё жилище, я рассею твоё наследие]. Богу противятся, его обманывают: *biss gott selbst kompt* (наказать нас), *haben wir vogel und nest weggeraumbt* [*пока сам бог не придет* (наказать нас), мы будем уносить птиц вместе с гнездами; ср. с Втор.22:6] (*Garg.*, 202^a; ср. с примечанием 3 к главе VIII).

[8]

В продолжение темы об эпитетах бога. Его почти никогда не называли *lieb* [дорогим, милостивым], однако можно найти следующее: *an sinen lieben abgoten* [своим *любимым* идолам] (*Pass.*, 306:20); *ir lieben gote* [их *милостивым* богам] (*Pass.*, 38:41); *got der guote* [*добрый* бог] (*Fundgr.*, II, 91:2; *MS*, II, 227^b; *Greg.*, 748, 757, 2584; *Nib.*, 1043:3); *sô dir got der guote!* [боже *милосердный!*] (НЕРВ., 9632; *Gute frau*, 1524); *der grundgütige gott* [*добрейший* бог] (*Simplic.*, 146); *ach gott une alle güte!* [о бог и всё *благое!*] (ГОТТНЕЛФ, *Erzähl.*, I, 167). В нововержненемецком: *du meine güte!* [боже мой!]. *Richer got der guote* [о всемогущий боже; *могучий добрый* бог] (*Erec*, 3148, 8294); *Krist ther guato* [Христос *благой*] (О., *Sal.*, 32, 47); *der milte got* [*милосердный* бог] (*Ls*, II, 287; GRIESHABER, *Pred.*, 129); *der zarte got* [*нежный* бог] (*Ls*, II, 285, 286; GRIESHABER, *Pred.*, 5, 9, 17 — о Христе; 22 — о Боге); *der zarte got von himel* [*ласковый бог на небесах*] (GRIESH., II, 3, 5, 6, 11) и, особенно часто, — *der süeze got von himel* [*милосердный* («сладкий») бог на небесах] (GRIESH., II, 58); *in svasugod* [*сладкий бог*] (*Sæt.*, 33^a); *der süeze got* (*Ernst*, 348, 1370, 1769, 2275); еще чаще — *der süeze Krist* [*милосердный, «сладкий», Христос*] (*Greg.*,

613; HAURT, *Zeitschr.*, V, 515; *Silv.*, 3783, 3857, 3901). *Tugenhafter got* [добродетельный бог] (*Wh.*, 49:16); *der vil tugenthafte Krist* [добродетельнейший Христос] (*Trist.*, 15739 (395:21)); в новонаемецком — *der treue Gott*, o du *treuer Gott* [верный бог]. *Got der gewâre* [истинный бог] (*Fundgr.*, II, 90:41). Понятие *hêre* употребляется по отношению к языческим богам, а также к ангелам или правителям: ein *Venus hêre* [госпожа Венера] (*MS*, I, 55^a). *Hâlig dryhten* [святой господь] (*Beov.*, 1366). Вяйнямйнен — «*pyha uro*», святой человек (*Kalev.*, III:117). Часто используется и эпитет «могучий», *der rîche: rîkir tîfar* [могучие боги] (*Sæm.*, 72^a, 93^a); *herre got der rîche!* [господь бог могучий] (*Klage*, 2011); *rîcher got der guote* [могучий добрый бог] (*Klage*, 2011); *rîcher got unguoter* [могучий недобрый бог] (*Greg.*, 2442); *rîc god, comt mi te baten* [могучий бог, посодействуй] (*UHLAND, Volksl.*, 56); *Christ der rîche* [могучий Христос] (*DIEMER*, 86:23; *Fundgr.*, I, 166); *reicher Crist* [могучий Христос] (*Liederb. v. 1582*, 249). *Regnator omnium deus* [бог всеправитель] (*Тас.*, *Germ.*, XXXIX); готское *fráuja allvaldans* [господь вседержитель] (2Кор.6:18). Это не эддическое именование: в *Sæm.*, 152^a вседержителем, *alvalrd*, назван не бог, но конунг. В «Беовульфе» по отношению к богу неоднократно применяется слово *vealdend*; ср. с древнесаксонским *irmingod* (см. I, 628). Титул Шивы — *Mahadêva, magnus deus* [великий бог] (*ВОРР, Gloss.*, 261^a). В старофранцузском: *rei ki tot guvernet* [всеправящий король] (*Alexis*, 99:4). *Jupiter der waldige got* [Юпитер, могучий бог] (*Ksrschron.*, 5083). *Nu muoz es got walden* [должен бог управить] (*HERV.*, 9623). Иногда бог зовется *старым, древним*: *nu helf uns doch der alt gott!* [да поможет нам ныне древний бог!] (*Ring*, 50^c:29 — *Ring* (Stuttg.), 226 [чит. 228]); *ja lebt noch got der rîche* [всё ещё жив могучий бог] (*Wolfd. und Saben*, 531); «есть много оснований верить, что он слишком состарился, но в конце концов он всё равно явится» (*ГОТТНЕЛФ, Käserei*, 436); милостивый бог является в виде *старика* (*MÜLLENHOFF*, 432, 457); *стариком* называет его и Гёте в финале пролога к «Фаусту». В финском: *waka wanha Wäinämöinen*, верный старый Вяйнямйнен. В латышском: *wezzais tehws* [старый отец], или просто *wezzais* [старик] (*BERGMANN*, 141). В китайском: *lao tiau*, древнее небо. Бог зовется *высочайшим* [der *hoehste*] (*MS*, I, 91^a): *der hohste fride* [высшая гармония]. *Auxtheias vissagistis* [по-литовски] — *deus omnipotens et summus* [бог всемогущий и наивысший] (*LASICZ*, 46). Бог видит, заботится, благословляет, любит, вознаграждает, уважает, жалеет и забывает: *got gesach den man* [бог увидел человека] (*HAURT, Zeitschr.*, I, 281); *wê dir daz dich got ie gesach!* [пусть, как ты (обо мне), бог всегда заботится о тебе] (*Fragm.*, 15^b); *daz euch got beschawe!* [чтобы бог за вами приглядывал] (*KELLER, Erzähl.*, 476:25); в понятии «видеть» здесь заключен смысл «сострадать, проявлять милосердие» (см. *GDS*, 173). *Ὅδ' εἶδεν αὐτοῦ τὴν ἄλφα Δημήτηρ* [эти алои увидела сама Деметра] (*BAVR.*, 11:9); *daz dîn der himel müeze pflegen!* [о тебе должны позаботиться небеса!] (*Fragm.*, 20^c); *got der müeze dîn pflegen!* [да хранит тебя бог!] (*HERV.*, 6160); *got pflege iuwer!* [бог вас храни!] (*HERV.*, 6169, 6263); *got gesegene uns immer mêre!* [пусть бог благословляет нас всё больше и больше!] (*HERV.*, 7732); *daz iuch got gesegen!* [благослови вас бог!] (*HELBL.*, IV:785); *gesegen dich got!* [да благословит тебя бог!] (*HELBL.*, I:1402); *got segen iuch, got lône dir* [благослови вас бог, вознагради тебя бог!] (*HERV.*, 8092); *got minne dich!* [да вспомнит тебя бог!] (*Eracl.*, 644); *got gebe dir immer guot!* [пусть бог тебе всегда дарует благо!] (*HERV.*, 8094); *got müeze mich êren* [бог должен меня уважить] (*MsH*, I, 59^b); *daz mohte got erbarmen* [да сжалится бог] (*Wigal.*, 5342); *ez mohte got erbarmet hân* [да

смилоствивится над ним бог] (*Dietr.*, 9337). Другие обороты: *daz ire got ergaz* [чтоб вас бог забыл] (HAUPT, *Zeitschr.*, VIII, 148); *als im got ergaz* [чтоб бог его оставил] (HELV., 15669); *sô mîn got ergaz* [мой бог меня оставил] (*Troj. kr.*, 14072); *ob sîn got in sîm zorne het vergezzen* [не позабыл ли бог о нем от гнева?] (*Orendel*, 508); *sît mîn hât got vergezzen* [бог меня забыл] (*Gudr.*, 1036:3); *des hât Got vergezzen, der tivel hât in besezzen* [бог его забыл, дьявол им овладел] (*Warnung*, 343); *gar vergezzen hât mîn got* [бог меня совсем забыл] (*Wigam.*, 886, ср. с *fro Saelde wie si mîn vergaz* [почему меня забыла госпожа Удача] (*WALTNER*, 43:5)), в нововерхненемецком: *gottvergessen, gottverlassen* [богом забытый, богооставленный].

Сопутствующие образы упомянуты в следующих выражениях: *diu gotes kraft* [сила бога] (*Reinh.*, 1580, 1740; *Erec*, 8890, ср. с *Minnekraft* [сила Любви] (II, 454)), *diu gotes gewalt* [божья власть], *gotes hant* [десница божья] (II, 811); *gotes vlîz* [божье усердие] (см. выше, примечание 6); *gotes räche* [божья месть] (*Reinh.*, 975; HELVL., IV:95); *gotes zorn* [божий гнев] (см. выше, примечание 5); *gotes haz* [божья ненависть] (см. выше); *gotes fluoch* [божье проклятье] (*Karl*, 6^a); *gotes slac* [божий удар] (II, 811); *godes volk* [народ божий] = *rauperes* [нищие] (*Diut.*, I, 438; ср. с *sîne aerme* [его бедняки] в MAERL., II, 230); то же значение — у оборота *daz gotes her* [воинство божье] (*Gute frau*, 1492). Сюда же следует отнести и собственное имя *Godesman* (*Trad. Corb.*, 291, 351, 398) с вариантами: *Godasmannus* (*Pol. Irmin.*, 93^b) и *Kotesman* (*Trad. Juvav.*, 131). «Gotes» [божий] используется как усилительное слово со многими прилагательными (в том числе — субстантивированными): *diu gotes arme* [божьи бедняки] (*Nib.*, 1020:4; *Erec*, 6031); *der gotes arme priester* [бедные божьи священники] (*Nib.*, 1515:4); *owê mich gotes armen* [увы мне, божьему бедняку] (*Nib.*, 2090:1); *ich vil gotes armiu* [я божья нищенка] (*Gudr.*, 1209:1); *von den gotes armen* [от божьих бедняков] (*En.*, 2979); *ein gotes armer* [божий бедняк] (*Wigal.*, 5315); *ich gotes arme maget* [я бедная божья дева] (*Dietr. Drach.*); *die gotes ellenden* [божьи несчастные] (*Ernst*, 3176); *der gotes tumbe* [божьи глупцы] (*Helmb.*, 85); *der gotes reine* [божьи невинные] (*Marienleg.*, 189:428; ср. с *gotts ainzig* [в полном одиночестве; буквально — единственный у бога] (*SCHMELLER, Wb.*, II, 83)).

[9]

По отношению к богу применяют титулы земных правителей: *der edel keiser hime-lbaere* [благородный небесный император] (*Tit.*, 3382); его сравнивают с царем птиц: *gott der hohe, edle adler vom himmel* [бог всевышний, благородный орел небесный] (BERTHOLD, 331); средневековое латинское *domnus* применяется к папам, королям и т. п., но не к богу — он всегда *dominus* (см. DUCANGE, статья «domnus»). Старофранцузские *dame dieu* [господь бог] (см. I, 389), *dame dê* (см. ROQUEFORT, статья «dame dê»); *dami drieru, damri deu, domini dieus* (RAYONUARD, III, 68). О слове *dame* см. II, 554. По-валашски *dumnedeu* — бог, *domn* — господь. Славянские *knez, kniaz* обозначают *dominus, princeps, sacerdos* [господин, князь, жрец]; в «Виггертовых псалмах» слово *князь* применено по отношению к богу; ср. с *die kneze graniza* в LISCH, *Urk.*, I, 9. Аналогичным образом, понятия *ἄναξ* [повелитель] и *ἄνασσα* [повелительница] применялись и к богам, и к земным правителям. Так, Диоскуры назывались *ἄνακτες*. Звательное *ἄνα* употреблялось только по отношению к богам.



[10]

Бог зовется *отцом* в прекрасных строках из «Беовульфа»: þonne forstes bend fæder onlaeted и т. д. [когда отец разрывает морозные пути...] (*Beov.*, 3218). Брахму называют *avus paternus* [дедом, дедушкой] (Ворр, *Gloss.*, 217^a) и *Pitamaha*, великим отцом (HOLTZMANN, III, 141, 153). О Донаре как отце см. I, 389. Отцовская природа бога находит свое выражение и в сказках: героям-детям господь становится *крестным отцом*. В *КМ*, № 126 бог является в образе нищего и дарит своему крестному сыну белого коня (корову в *Walach. Märchen*, [№]14). С этим сходен образ фей как *крестных матерей*. Бабушка путешествует по всей земле (КЛЕММ, II, 160). Об *anel*, бабе см. II, 69. *Zlotobaba* — золотая мать. О *maternu* см. I, 503, 504.

[11]

Саксонское *metod* и древнескандинавское *miötudr* могут быть связаны с санскритским *mâtar* — измеритель и создатель (см. Ворр, *Vergl. Gramm.*, 1134); *mâtâ* — мать, *creatix* [создательница]. Ср. с *ταμίας Ζεύς* [Зевс распределяющий].

[12]

Уже у Гомера боги называются *разливающими*, *fundentes*: Зевс *произвел, зачал* человеческий род (*Od.*, XX:202). Зевс *χέει ὕδωρ* [изливает воды] (*Il.*, XVI:385) и *χιόνα* [снег] (*Il.*, XII:281); Посейдон *χέειν ἀχλύν* [разлил тьму] (*Il.*, XX:321); Афина *ἤερα χεῦε* [разлила туман] (*Od.*, VII:15; XIII:189), *ὑπνον* [сон] (*Od.*, II:395; XVIII:188; XX:54), *κάλλος* [красоту] (*Od.*, XXII:156), *χάριν* [благодарить] (*Od.*, II:12; VI:235; VIII:9; XXIII:162) и *ἀχλύν* [тьму] (*Od.*, VII:42, ср. с I, 594; у Афины *ἦκε κόμας* — ниспадают, струятся волосы (*Od.*, XXII:156)). Христианского бога тоже называют *der alle bilde giuzet* [создавшим («налившим») все образы] (*Dicut.*, II, 241); о нем говорят: *got hât bilde üz nihte gegozzen* [бог все образы отлил из ничего] (*Dicut.*, II, 253; ср. с I, 294); *got hât ein bilde gegozzen* [бог отлил образ] (*Ms*, I, 195^b); *got der schepfet alle zit niuwe sêl, dier giuzet unde git in menschen* [бог формирует все новые души: он отливает их и дарует людям] (FREID., 16:25); *sêl wirt, wîl got si giuzet* [душа будет такой, какой ее отольет бог] (FRAUENLOV, 181); *got selber gôz in si die tugent, die engel zesâmen lâsen* [сам бог налил в нее добродетели, как во всех ангелов] (*Dietr. und Ges.*, 196); *der engel giuzet dem menschen die sêle in* [ангел вливает души в людей] (BERTH., 209, 239). Gottes hand *bildet wunder* [десницей божьей куются чудеса] (*Troj. kr.* (Keller), 19824). Бог *кует* образы: *der smit von Oberlande, der elliu bilde wol wûrken kan* [кузнец из высоких земель, способный работать любой образ] (*MsH*, II, 247^a)³³. Бог *устраивает, собирает* — ср. с *Wb. z. Jw.*, 519; GRAFF, III, 421, 422. Das *fûege got!* [пусть так устроит бог!] (*Rab.*, 554); und *fûege mir got* [и направь меня бог] (*Dietr. Anhen*, 1045; ср. с 3545, 4626, 5058); *got fûege mirz ze guote* [да направит меня бог ко благу] (*Frauend.*, 422:22); *nu fûege der sêuze Crist dir den tac ze heile* [пусть милосердный Христос дарует тебе благословенный день] (*Dietr. Anh.*, 904); *sô fûeg in got die saelecheit* [пусть бог дарует им счастье] (*Dietr. Anh.*, 865); *got der*

³³ Der smit von Oberlande warf sinen hamer in mine schôz [кузнец из высоких земель бросил свой молот мне в живот] (*MsH*, II, 339^b); *gin Oberlande varn* [отправляться в высокие земли] (*MsH*, III, 354^b).

füege in kraft [бог, давший им силу] (*Rab.*, 514; *Dietr. Anh.*, 229); got *fuoc* im guotes rîche kraft [бог наделил его могучей силой доброты] (*Dietr. Anh.*, 2492); dô bat si got vil dicke *füegen* ir den rât [она горячо молила бога, чтобы он дал ей совет] (*Nib.*, 1187:1); ср. с нововерхненемецким *eingeben* [давать, даровать]; *sigehafte hende füege* in got der guote [даруй им победу, бог благой] (*Dietr.*, 8082); dô *fuogt* in got einen wint [чтобы бог даровал им ветер] (*Rab.*, 619; *Dietr. Anhen*, 1089; ср. с понятием *gevuoge* — см. I, 565). Любовь [Minne] тоже может дарить, устраивать (*Kl. Schr.*, II, 319, 320). *Dir füeget saelde* daz beste [пусть судьба тебе дарует лучшее] (*Tit.*, 3375); daz er (Kahûn) dem strîte sig unde saelde *füege* [чтобы он (Каун) в бою даровал победу и удачу] (*Tit.*, 3375); daz sie in *fuogen* sigehaft wer [чтобы она даровала им победоносное оружие] (*Dietr.*, 4302); в нововерхненемецком — die *fügung* Gottes [божий промысел], gott *verhenget* (как узду на скакуна) [бог навешивает = предназначает] (*Ms*, I, 74^a), в древневерхненемецком — *firhengan* (или просто *hengan* с дательным падежом): *concedere, consentire* [назначать, даровать]. В нововерхненемецком: *über einen etwas verhängen* [на кого-то что-то возлагать]. Got *truoc uns* zu dir in das lant [бог привел нас к тебе в эту страну] (так же говорили и о дьяволе) (*Dietr. und Ges.*, 656); mich hât selber *gewîset her* got von himel [сам господь бог небесный сюда меня направил] (KELLER, *Erzähl.*, 648:11). Нововерхненемецкое *mit Gott gehen* [идти с богом]: то есть в сопровождении бога, счастливо. Ср. с *σύν θεῶ βαίνεις* [идешь с богом] (ВАВР., 92:6).

[13]

Хотя Бертольд (BERTHOLD, 302) высмеивает и называет иудейским то представление, будто бог сидит на небесах, а его ноги достигают земли, всё же и в романской, и в германской старинной поэзии можно обнаружить множество примеров, свидетельствующих об аналогичном чувственно-очеловеченном восприятии высшего существа. Deo chi maent sus en ciel [бог, пребывающий сверху, на небесах] (*Eulalia*; ср. с *ille qui supra nos habitat* [тот, кто обитает над нами] в PLAUTUS, *Persa*, V, 2, 38[:819]); qui loins voit et haut siet [далеко смотрящий и высоко сидящий] (*Ogier*, 5868, ср. с *herre got, herabe von himel blicke!* [господи боже, взгляни вниз с небес!] (ЛАВЕР, 111)); qi fist la nue [создавший облака] (*Ogier*, 10294, 10306); qi fist soleil et nue [создавший солнце и облака] (*Ogier*, 10329); par cui il pluet et vente [силой которого идет дождь и дует ветер] (*Guitecl.*, II, 3); der weinen unde lachen geschuof [создавший плач и смех] (*Wh.*, 258:19); der uns alle werden hiez [всех нас призвавший (к жизни)] (*Ms*, I, 41^a); alwaltinir got, der mir zi lebene gibôt [всемогущий бог, приказавший мне жить] (ДИЕМЕР, 122:24); der mir ze lebene gebôt [приказавший мне жить] (JONСКВЛ., *Walew.*, II, 292, 293); god die ons allen gebôt [бог, нами всеми управляющий] (*Lanc.*, 24758); cil diex vos saut, qui sor tos homes puet et vaut! [да защитит вас господь, всех людей знающий и направляющий!] (МÉОН, IV, 5); wanti got al mag und al guot wil [как хочет бог всемогущий и всеблагой...] (ДИЕМЕР, 99:18); бог вечен: qui fu et iest et iert [который был, и есть, и будет] (*Ogier*, 4102).

[14]

Для прояснения смысла слова *as* следует рассмотреть связь между *ahuramazdas* (см. II, 573) и санскритским *asura* — духовный, живой. Svâ lâti âss pik heilan i haugi



[что в кургане *ас* тебя усадил³⁴] (*Fornald. s.*, I, 437). *Rin áskunn* [Рейн, родственный *асам*] (*Sæm.*, 248^a); *pornir áskungar* [норны из рода *асов*] (*Sæm.*, 188^a). О *fridla* [наложнице] Гудольфа говорится, что она *ása blôð* (*Fornm. sög.*, IX, 322; см., однако, и другие чтения) — настолько прекрасна, будто произошла от *асов*? *Nafra dróttinn foerdiz allr í ásmegin* [хозяин козлов собрал всю *силу аса*] (*Sæm.*, 56^b); *ôx honum ásmegin* [прибавилось у него *силы аса*] (*SN.*, 51); *þá vex mer ásmegin iafnhått up sem himinn* [знай, что растет до неба *мощь аса*³⁵] (*SN.*, 114; ср. с FINN MAGNUSEN, *Lex.*, 992); *ásmegir* [сыны *асов*] (*Sæm.*, 94^b); *ásmôðr* [гнев *асов*] в *SN.* 109 противопоставляется *iötunmôðr* [гневу *ётунов*]; *Thor* зовется *ása bragr* [лучшим из *асов*] (*Sæm.*, 85^b). Судя по всему, иногда слово *ás* обозначает гения, духа места. В «Саге о Ньяле» (*Nialss.*, 190) некий *Svinfellsás* или *Snaefellsás* [ас со Свиной Горы] каждую девятую ночь превращает живущего с ним мужчину в женщину. Этого мужчину называют *brúðr Svinfellsás*, *amica genii Svinfelliani* [подругой духа Свинфеля]. Интересно, что идея об *асе* здесь вновь связывается с *горой* (*fell* = *fiall*?). Саксонская форма слова *ás* встречается в названиях мест: *Osenedred* (КЕМБЛЕ, № 1010 (V, 51)) и *Osnabrugga* (см. II, 205). Следует также отметить древневерхненемецкие формы *Kêrans*, бог копья, и *Folchans* [бог воинств] (НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 529). Крайне сомнительно, что *Ansivarii* значит *a diis oriundi* [рожденные от богов]. В «des bomes as» (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 409) имеется в виду, вероятно, *ast* [сук; сук на этом дереве]; впрочем, это слово вполне может быть связано с *ás* в значении «бревно», а также «крыша», «вершина», *firmamentum* [подпорка], *ἔρμα* [столп], *fulcrum* [опора]. Варрон говорит, что латинское *ara* [алтарь] происходит от *asa*, *ansa* — «священный трон бога» (см. FORCELLINI; РОТТ, I, 244; GDS, 114 и далее). Греческое *ἄλσα* (см. II, 700) с *ás*, судя по всему, никак не связано. Бопп (БОПП, 43^d [цит. b]) увязывает санскритское *îsvara*, *dominus* [господь], с ирландскими *aesfhear*, *aesar* — *deus* [бог] (см. РИСТЕТ, 20), однако в последних содержится корень *fear*, *vîr* [муж, мужчина].

[15]

«Nos consentes et complices Etrusci ajunt et nominant, quod una oriantur et occidunt una» [этруски зовут их и называют *соединенными* и *совокупными*, потому что они вместе восходят и вместе заходят], — пишет Арнобий (ARNOBIUS, *Adv. gentes*, III); не о созвездиях ли речь? Ср. с GERHARD, *Etr. Gotth.*, 22, 23. *Áttunga brautir* [дорога *родни*] в *Sæm.*, 80^b — то же, что *ása*, *cognatorum* [родни]?

[16]

Форма *ragin*, означающая «совет богов», прослеживается до санскритского *râ-ganás* и соответствующего ему этрусского *rasena*. Зевс у Гомера также назван *μῆτωρ*, *μητιετα* (советчиком, советником). Цезарь употребляет обороты «*consilio deorum immortalium*» [советом (= намерением) бессмертных богов], «*consuesse deos immortales*» [в обычае у бессмертных богов] (САЕС., *B. Gall.*, I:12, 14). Множественное *regin* встречается в Эдде неоднократно: *nyr regin* [умелые боги] (*Sæm.*, 32^b, 34^a); *vîs regin* [за-

³⁴ [Пер. Т. Ермолаева. — Прим. пер.]

³⁵ [Пер. О. Смирницкой. — Прим. пер.]

ложник богов] (*Sæm.*, 36^a); *râð öll ok regin* [советчики все и управители] (*Hakonarmâl*, XVIII); *dôlgrögnir* [боги битвы] (*Sæm.*, 248^b). От *regin* происходит слово *rögn*: *höpt, bönd, rögn* (SN., 176). Wer gesaz bi gote an dem *râte* da diu guote mir wart *widerteilet*? [кто сидел с богом на совете и наделил меня благами?] (*Ms*, II, 180^a). *Regano* (множественное число, родительный падеж) в древнесаксонском *reganogiscapu* [указы судьбы] выглядит как довольно абстрактное понятие; точно так же звучит и слово *magene* в HAURT, *Zeitschr.*, II, 208, где Мария зовется *kuneginne aller magene, omnuim virtutum* [царицей всех добродетелей].

[17]

О внешнем виде богов см. I, 604. Саксон (SAXO (ed. Müller), 118) говорит о *sacra deum agmina* [святом воинстве богов]. Боги живут весело: *deorum vitam apti sumus* [мы привыкли жить, как богу] (ТЕРЕНТ., *Heautont.*, IV, 1:15). *Deus sum, si hoc ita est* [если это правда, то я — бог] (ТЕР., *Несура*, V, 4:3). Потому счастливых, прекрасных людей сравнивают с богами: *ruskir oss Odinn vera* [нам показался Одином] (*Hakonarm.*, XV; см. выше об Asablod); *gê her für als ein götinne* [вошла, подобная богине] (*Renn.*, 12277); *ên wif ghelic ere godinnen* [женщина, схожая с богинями] (MAERL., II, 233); *alse ochter god selve comen soude* [будто явился сам господь] (*Lanc.*, 31321); до сих пор говорят «красив, как бог». Ср. с представлениями о красоте эльфов и ангелов (I, 747). «Остров Кос будто рождает богов, такие там красивые люди» (ATHENAEUS, I, 56). Боги часто принимали облик людей и спускались на землю: поэтому Варнаву приняли за Юпитера [Зевса], а Павла — за Меркурия [Гермеса], «ибо он начальствовал в слове» (Деян.14:11,12).

[18]

О *sihora armen* см. статью Ганса Массмана в HAURT, *Zeitschr.*, I, 386; Адольф Гольцман в *Germania*, II, 448 приводит несколько вариантов этого обращения. Понятия *sihora* и *frauja* могли быть тождественны по значению. *Sigofraea* (*Cod. Exon.*, 166:35; 264:8) дословно значит *triumphorum dominus* [господь побед]. В *Klage*, 1672 упоминается воинственное обращение к богу: *himelischer degen* [небесный воитель]!

[19]

К концу данной главы должно быть показано, что одни боги относятся исключительно к отдельным землям и местам, в то время как другие — например, Ζεύς πανελλήνιος [всегреческий Зевс] — считаются общими для целых народов. С другой стороны, заслуживает упоминания та неопределенность, с которой о богах говорится во многих греческих и римских (но не в германских) источниках: *καί τις θεός ἠγεμόνευεν* [и какой-то бог указывал дорогу] (*Od.*, IX:142; X:141); *τίς με θεῶν ὀλοφύρατο* [какой-то бог меня пожалел] (*Od.*, X:157); *ἀθανάτων ὅς τις* [кто этот бессмертный] (*Od.*, XV:35); *τίς θεός ἐσσι* [ты и вправду некий бог] (*Od.*, XVI:183); *οὐ τίς τοι θεός εἶμι* [я вовсе никакой не бог] (*Od.*, XVI:187); *τίς σφιν τόδ' ἔειπε θεῶν* [какой-то бог им сказал] (*Od.*, XVI:356); *ἦ μάλα τις θεός ἐνδον* [здесь внутри какой-то бог] (*Od.*, XIX:40); *καί τις θεός αὐτὸν ἐνείκοι* [и какой-то бог его послал] (*Od.*, XXI:196; XXIV:182, 373); *solemnis formula, qua dii tutelares urbium evocabantur e civitatibus oppugnatione cinctis ambiguo nomine si deus, si dea, ne videlicet alium pro alio nominando*



aut sexum confundendo falsa religione populum alligarent [к ложной вере подталкивает народ та торжественная формула с неясным именем, какой призывают богов-хранителей из осажденных городов: *или бог, или богиня*, — само такое разделение есть приписывание богам полового различия] (ср. с МАСРОВ., *Sat.*, III, 9); nam consuestis in precibus: *sive tu deus es sive dea dicere* [вы обычно говорите в молитвах: *или ты бог, или богиня*] (АРНОВ., III, 8); hac formula utebantur Romani in precibus quando sive terra movisset sive aliud quid accidisset de quo ambigebatur, qua causa cujusque dei vi ac numine effectum sit [эту формулу римляне использовали в молитвах тогда, когда или земля двигалась, или что-то другое случилось, о чем сомневались, почему, силой и волей какого бога это произошло] (ср. с GELLIUS, II, 20 [чит. 28]; ibique Gronov.).



Глава III

Почитание богов

[Молитва. — Жертвоприношение. — Поминальное питье]

Молитва и жертвоприношение — простейшие из способов выразить свое почтение¹ богам [1] и поддержать с ними связь. Жертвоприношение — это возносимая с дарами молитва; где молитва — там было и жертвоприношение [2].

Обратившись к слову, используемому Ульфилой в значении «поклонение», мы сразу же сталкиваемся с особенностями скандинавской речи. Греческое προσκυνέω [оказываю знаки почтения; кланяюсь до земли] (Мф.8:2, 9:18; Мк.5:6, 15:19; Лк.4:7-8; Ин.9:38, 12:20; 1Кор.14:25) передается через готское *inveita*, *inváit*, *invitum*; один раз (Мк.9:15) тем же готским словом переведено и греческое ἀσπάζομαι [приветствовать, проявлять уважение] [3]. Вряд ли этим готским понятием передается точное значение προσκύνῃσις — хотя бы потому, что слово, зависимое от готского *inveitan*, неизбежно должно стоять в винительном падеже, а не в дательном, как в греческом. В новогреческих народных песнях термин προσκυνεῖν используется для передачи образа поверженного человека, падающего на землю и сдающегося в плен. Мы не знаем, каким жестом сопровождалось *inveitan*: возможно, это было склонение головы, движение руки или преклонение колена. В 1Кор.14:25 сказано: *driusands ana andavleizn inveitīþ guþ* [он падет ниц, поклонится богу], соответственно, значение падения на землю в мольбе не вступает в противоречие со значением готского *inveitan*. Древнесаксонские *giwītan* и *gevitān* обозначают *abire* [уходить]; возможно, и *inveitan* значило просто «приближаться», «подходить»? У Павла Диакона (PAUL.

¹ *Verehrung*; древневерхненемецкое *êra*, готское, вероятно, *áiza*. Древневерхненемецкое *êrôn* значило не только *ehren*, уважать, но и *verehren*, *revereri* [чтить, почитать] (*reverentia* — почтение, *cultus*); древнеанглийское *veordian*, древнесаксонское *giwerthôn*. Святым [heilig] называется всё, что исходит от богов или имеет к ним отношение; древнейшие германские слова с этим значением — готское *veihs*, древневерхненемецкое *wih*. Впрочем, слово *wih* встречается только в нескольких древневерхненемецких источниках, в то время как в большинстве из них в этом значении используется прилагательное *heilac*; в древнесаксонском встречается только *hêlag*, в древнеанглийском — *hâlig*, в древнескандинавском — *heilagr*; о связи прилагательного *wih* с существительным *wih* будет сказано в дальнейшем. *Frôn* значит «святой» в смысле *dominicus* [божественный, принадлежащий господу].

Диас., I, 8) дважды — *accedere* [входить]. *Fraveitan* значит *vindicare* [защищать]. Ср. с древнескандинавским *vita*, *inclinare* [склоняться], приведенным у Бьёрна в статье *veit* и написанном там, — я думаю, неверно — как *vita*. От *vita* происходит *veita* (готское *váitjan*?): *veita heidr* — *honorem peragere* [оказывать честь]; *veita tídir* — *sacra peragere* [совершать молитву/службу]; *veitsla* (*epulum* [трапеза], готское *váitislô*²).

Готское *bida* значит *precēs* [моление]; *bidjan* — *precari, rogare, orare* [молить, умолять, просить], как в мирском, так и в духовном смысле. То же относится и к древневерхненемецким *pēta* и *pittan*, но от *pēta* произведен глагол *pētôn* (*adorare* [почитать]), управляющий винительным падежом: *nidarfallan joh mih bētôn* [пал и взмолился ко мне] (О., I, 17:62; II, 14:63; II, 4:86—89, 97; III, 11:25; Т., 46:2; 60:1); *pētôta inan* [молил его] (*Diut.*, I, 513). Форма *bētôn* может использоваться и в духовном смысле: *orare* [молиться]; *bētoman* — *cultores* [верующие] (Т., 34:1, 2, 3; О., II, 14:68). В средневерхненемецком слово *bēten* использовалось в значении *adorare* [поклоняться, чтить], всегда с предлогом *an* [4]: *bēten an diu abgot* [почитать идола] (*Barl.*, 72:4); *an ein bilde bēten* [почитать образ] (*Barl.*, 98:15); *sô muoz si iemer mê nâch gote sîn mîn anebēt* (предмет моего почитания) [для меня она — главный после бога предмет почитания] (ВЕН., 146). В новеверхненемецком различаются формы *bitten* [просить], *beten* [молиться] и *anbeten* [почитать], а также *bitte* [пожалуйста] — от *Gebet* [молитва]. Древнесаксонский глагол *bēdôn* управляет не винительным падежом, а предлогом *te*: *bēdôn te minun varma* [молишь у моих колен] (*Hel.*, 33:7, 8). Из этого вполне может следовать (как я предположил в *Gramm.*, II, 25), что *bidjan* исконно обозначало просто *jacere, prosterni* [лежать, ложиться, простираться] — только этим можно объяснить возникновение [готского] *badī* в значении κλινιδιον [кровать], а также древнего *badu*, древнеанглийского *beado* в значении *caedes, strages* [бойня, резня]³. В древнеанглийском Новом Завете *adorare* переведено как *geeádmēdan*, то есть, буквально, «унижаться», *humiliare*. Средневерхненемецкий глагол *flēhen*, когда он используется в значении *supplicare* [умолять], управляет дательным падежом: *gote flēhen* [умолять бога] (*Aegid.*, 30); *den goten vlēhen* [умолять богов] (*Parz.*, 21:6; *Wh.*, 126:30; *Türl.*, *Wh.*, 71). Когда он же значит *demulcere, solari* [успокаивать, утешать], с ним требуется использовать винительный падеж (*Parz.*, 119:23; 421:25; *Nib.*, 499:8 [5])⁴. Готский аналог — *pláihan, fovere, consolari*

² Бопп (Ворр, *Vergl. Gramm.*, 128) сравнивает форму *inveita* с авестийским *nivaêdhayēmi, invoco* [взываю].

³ Каково первичное значение славянских «молити» (*rogare*), «молиться» (*orare*), богемского *modliti se*, польского *modlić się*? Словенское *moliti* до сих пор значит *porrigere* [требовать], ср. с литовскими *meldziu* [прошу], с инфинитивом *melsti* и *malda* (*oratio* [мольба, молитва]). Прусское *madla* ср. с готскими *maþljan* (*loqui* [говорить]), *maþleins* (*loquela* [речь]), что близко и к *oratio*.

⁴ В *Ив.*, 3315 — *vlēgete got* [молил бога; *got* в винительном]; впрочем, в самой старой рукописи — *vlēhete gote* [молил бога; *got* в дательном].

[утешать, успокаивать]. Древневерхненемецкое *flêhôn* (vovere [давать обет, посвящать себя]) мне встречалось только у Ноткера (N., *Cap.*, 8; N., *Bth.*, 178), причем он пишет *flêhôn*: ten (quem [которому]) wir flehoton [которому мы посвятили себя]. В новеверхненемецком: zu gott *flehen* [обращаться к богу с мольбой] или gott *anflehen* [молить бога]. Готское *aihrôn* (προσεύχεσθαι, προσαιτεῖν [молить, вымаливать]) обозначает скорее «выпрашивать», чем «просить» или «молиться»; древневерхненемецкое *diccan* и древнесаксонское *thiggian* обозначают *precari* [умолять] или *impetrare* [добиваться], в то время как древнеанглийское *þicgan* и древнескандинавское *þiggja* — всегда только *impetrare*, *accipere* [добиваться, получать]; «просить» превращается в «настойчиво просить», «добиваться» [6].

Еще одно обозначение молитвы характерно для древнеанглийского и скандинавских языков — в других германских наречиях оно не встречается: древнескандинавское *bôn* или *bæn*, шведское и датское *bön*, древнеанглийское *bên* (женского рода, с родительным падежом *bêne*; СÆДМ., 152:26), у Чосера — *bone*, английское *boon*. Отсюда — *bêna*, *supplex* [мольба, коленопреклонение], и *bênsian*, *supplicare* [молить]. Наконец, упомянем исландское и шведское слово *dyrka* (датское *dyrke*), употребляющееся, как и латинское *colere* [поклоняться, возделывать], и в смысле богопочитания, и в смысле земледелия. Представляется, что эта форма привнесена в поздние времена: в древнескандинавском языке она не встречается.

Форма и характерные черты языческих молений нам известны плохо; я могу лишь предположить, что возвания к богам сопровождалась *взглядом в небо, поклонами* (на это указывает слово *bidjan*), *сложением рук, преклонением колен, обнажением головы*. Такая жестикация происходит от грубого, детского представления (характерного для древности) о том, что проситель-человек перед могучим богом-победителем должен вести себя как *беззащитная жертва* [7]. «*Precari deos, caelutque suspicere*» [молиться богам, *поднимая взгляд к небу*], — сказано еще у Тацита (ТАС., *Germ.*, X). *Genuflectere* [преклонить колени] по-готски — *knussjan*, римское *supplicare* [молиться] — это *flexo corpore adorare* [кланяться, поклоняться]. Падать ниц, кланяться было и в обычае христиан; в «Гелианде»: *te bedu hnîgan* [склониться к молитве] (*Hel.*, 47:6; 48:16; 144:24); *te drohtine hnîgan* [поклониться господу] (*Hel.*, 58:12); *te bedu fallan* [пасть к молитве] (*Hel.*, 176:8); *gihnêg an kniobeda* [преклонить колени для молитвы] (*Hel.*, 145:3). Интересное выражение встречается в «Песни о солнце»: *henni* (солнцу) *es laut* (*Sæm.*, 126^a), «я поклонился ему», — *laut* здесь от *lûta*, *inclinare* [сгибаться]. *Falla â knê ok lûta* [пали на колени и поклонились] (*Vilk. saga*, VI); *nu strauk kongsdóttir sinn legg, ok mælti, ok sêr i loptid upp* [погладила дочь конунга свою ногу и сказала, *смотря в небо*] (*Vilk. saga*, LXI). В «Саре об Олаве Святом» описывается поклонение статуе Тора: *lutu því skrimslu* [кланялись чудовищу] (*Fornm. sög.*, IV, 247); *fell til iardar fyrir líkneski* [пали на землю перед образом] (*Fornm. sög.*, II, 108). В GREGORIUS M., *Dial.*, III, 28 утверждается,

что лангобарды, *submissis cervicibus* [опустив головы], молились обожеествленной козлиной голове. В Средние века люди продолжали *кланяться* неодушевленным предметам и явлениям, таким образом благословляя их: любимую землю, дорогу, по которой прошли, сегодняшний день⁵. Средневековые латинские писатели (например, Ламберт), о настойчивой мольбе говорят: *pedibus provolvi* [падать к ногам] — этот жест применялся не только в отношении бога, но вообще во всех случаях, когда необходимо было выразить почтение. *Neig im ûf den fuoz* [поклонился ему в ноги] (*Morolt*, 41^b); *hie viel sie ûf sinen vuoz* [она пала к его ногам] (*Iw.*, 8130); *ouch nîge ich ir unz ûf den fuoz* [я поклонился ей в ноги] (*MS*, I, 155^a); *valle für si und nîge ûf ir fuoz* [пал перед ней и поклонился ей в ноги] (*MS*, I, 54^a); *buten sich weinende ûf sînen vuoz* [плача, поклонился ему в ноги] (*Greg.*, 355); *neig im nider ûf die hant* [низко поклонился ему в руки] (*Dietr.*, 55^b). Из этих примеров понятно, что желающий почтить кого-то падал к его ногам, ему в ноги: *wilt fallan te mînun fôtun, bedôs te mînun barma* [падешь к моим ногам, взмолишься у колен моих] (*Hel.*, 33:7); *sich bôt ze tal gein sînen fûezen nieder* [поклонился ему в ноги, до земли] (*Wh.*, 463:2)⁶. В старобогемской песне: *sie klanieti bohu*, кланяться богу, молить его (*Königinh. hs.*, 72); там же — негерманское понятие «*se biti w čelo pŕede bohu*», бить челом⁷. Обнажение головы [8] — это, несомненно, давний знак уважения, который, наравне с поклоном, выказывался нашими предками как божествам, так и королям, вождам. Возможно, этот жест не совершался священниками, по крайней мере, готскими: их называли *pileati* [носящими головные уборы], и Иорнанд объясняет это так: *quia opertis capitibus tiaris* litabant [они *закрывали головы тиарами* во время богослужений], тогда как остальной народ оставался с непокрытыми головами. В пережитках языческих обычаев, связанных со сбором урожая, можно

⁵ *Dem stige nîgen* [поклониться дороге] (*Iw.*, 5837); *dem wege nîgen* [поклониться пути] (*Parz.*, 375:26); *dem lande nîgen* [поклониться земле] (*Trist.*, 11532); *nîgen in daz lant* [поклониться земле] (*Wigal.*, 4018); *nîgen in elliu lant* [поклониться всей земле] (*Iw.*, 7755); *in die werlt nîgen* [поклониться миру] (*Frauent.*, 163:10); *den stigen und wegen segen tuon* [благословлять пути-дороги] (*Iw.*, 357).

⁶ *Fial in sine fuazi* [пал у его ног] (O., III. 10:27); *an sine fûeze* [к его ногам] (*Karl*, 14^b). В Средние века христиане называли это *venie fallen* [падать на колени для молитвы] (*Parz.*, 460:10; *Karl*, 104^a; ВЕРТН., 173; *Ksrchr.*, 2958, 3055). Коленопреклоненное целование земли для отпущения грехов называлось *venia*: *dâ er ût siner venie lac* [он пал на землю, чтобы поцеловать ее] (*Barl.*, 366:21); *den anger maz mit der langen venie* [рухнул на поле и поцеловал землю] (FRIV., *Trist.*, 2095); *venien suochen* [искать отпущения грехов (через целование земли)] (*MS*, I, 23^b; *Morolt*, 28^a; *Troj.*, 9300); *terrae osculationibus, quas venias* appellunt [земных целований, называемых *вениями*] (PEZ, *Bibl. ascet.*, VIII, 440); *gie ze kirchen und banekte ze gote sîniu glider mit venien und gebet* [пошел в церковь и простерся перед богом, молясь и целуя землю] (*Cod. Kolocz.*, 180).

⁷ Челобитную в России отменила Екатерина II. Ср. с *pronis vultibus adorare* [молиться ничком, опустив лицо] (HELMOLD, I, 38).

обнаружить дополнительные факты о традиции обнажать голову (см. главу VII). В «*Registrum superstitionum*» (1415) Николая Магни Яворского сказано: *insuper hodie inveniuntur homines, qui cum novilunium primo viderint flexis genibus adorant vel deposito caputio vel pileo, inclinato capite honorant alloquendo et suscipiendo* [сегодня встречаются и такие люди, которые, увидев молодую луну, *преклоняют колени* или *снимают капюшон* или *шапку* и склоняют голову в знак почтения, приветствия и признательности]⁸. В древнеанглийской легенде о Кутберте [Cudberht] рассказывается, что этот святой по ночам заходил в *море, опускался на колени* и, *стоя по горло в воде*, молился с *поднятыми к небу руками*⁹. *Руки воздевали и опускали* [9] в том числе и в сторону правителя, особенно феодала. «*Bat mit zertânen armen*» [молился с *распростертыми руками*], — сказано в *Ls*, III, 78; старый баварский обычай *stapfsakên* [решение долговых споров] тоже сопровождался воздеванием рук (*RA*, 927) [10]. Не исключено, что новообращенные христиане сохраняли в своей молитвенной практике некоторые языческие

⁸ Здесь можно добавить всё то, что я собрал об этом обычае: *elevato a capite pileo* alloquitur seniore[m] [к старшему обращаются с *непокрытой головой*] (DIETM. MERSEV., 824 — 1012 год); *sublata cydare surgens inclinat honeste* [*сняв корону*, он вежливо поклонился] (*Ruodlieb*, II:93); or signori, hic colligimus argumentum, quod aliquis quando venit coram magistratu debet ei revereri, quod est contra Ferrarienses, qui, si essent *coram Deo*, non *extraherent sibi capellum vel birretum de capite*, nec flexis genibus postulerent [итак, господа, мы приходим к выводу, что при встрече с государственным служащим каждый должен выражать почтение, но это против обычая феррарцев, *которые даже перед богом не снимают с голов шапок или беретов* и не преклоняют колени] (ODOFREDUS, *Digest.*, II, De postulando); *pilleus in capite est* [*шапка на голове*] (*Isengrimus*, 1139); *oster la chape* [*снять шапку*] (в качестве приветствия; МЕОН, IV, 261); *gelüpfet den huot* [*поднял шапку*] (*Msh*, III, 330); *sinen huot er abenam*, hiemit êret er in alsô [он *снял* свою *шапку*, и этим тоже его уважил] (*Wigal.*, 1436); er *zôch* durch sin hübscheit den *huot* gezogenlichen abe [по своей учтивости он вежливо *снял шляпу*] (*Troj.*, 1775); dô stuont er ûf geswinde gnuoc, ein *schapel* daz er ûf truoc von gimmen und von golde fin daz *nam* er *ab dem houpte* sin [он быстро встал, он *снял с головы корону* из бриллиантов и самого лучшего золота] (*Troj.*, 18635); er *zucket* im sin *keppali* [он *сорвал* с себя *капюшон*] (*Ls.*, III, 35); er was gereit, daz er von dem houbt den *huot* liez vliegen und sprach [он был готов, он сорвал *шляпу* с головы и заговорил] (*Kolocz.*, 101); Фест объясняет обычай так: *lucem facere dicuntur Saturno sacrificantes, id est capita detegere* [жертвоприношение Сатурну называется «*lucem facere*», то есть *обнажением головы*]; и: *Saturno fit sacrificium capite aperto* [жертвоприношение Сатурну совершается с *непокрытой головой*]; ср. с МАСРОВ., *Sat.*, I, 8; SERV., *Virg.*, III:407.

⁹ *Väs gevunod þät he wolde gån on niht tō sæ, and standan on þam sealtum brimme, od his swuran, singende his gebedu, and siddan his eneowu on þam ceosle gebygde, âstrehtum handbredum tō heofenlicum rodere* [обычно он ходил по ночам к морю и, стоя в соленых волнах по горло, читал молитвы, а затем склонял колени ко дну, вытягивая ладони к божественным небесам] (THORPE, *Analecta*, 76, 77; *Homil.*, II, 138). В старофранцузской «*Jeu de saint Nicolas*» сказано, что к Тервагану [Tervagan] можно приближаться лишь ползком на *голых локтях и коленях* (LEGRAND, *Fabl.*, I, 343).

черты. Согласно одному из предписаний (рукопись, предположительно, XII века), молитва должна сопровождаться такими действиями: *sô miz den ubir din herza in modum crucis, unde von demo brustleffile zuo demo nabile, unde miz denne von cime rippe unz an daz andire, unde sprich alsus [отмерь над сердцем своим знак в форме креста: от груди до пупка, от одного ребра к другому, а затем скажи так]. И еще: sô miz denne die rehtun hant von deme lengistin vingire unz an daz resti, unde miz denne von deme dûmin zuo deme minnisten vingire [так отмерь на правой руке от среднего пальца до запястья, и отмерь затем от большого пальца до мизинца]. Один из видов молитвы назывался «der vane des almehtigin gotis» [знамя всемогущего бога]: ее совершали девять человек (женщин) в девять воскресных дней, «sô ez morginet» [когда рассветает]; одна из женщин должна была читать псалом «Domini est terra» в такой позе, «daz ir lib niet ruore die erde, wan die ellebogin unde diu chnie» [чтобы ее тело не касалось земли, за исключением локтей и колен]; остальные участницы стояли, пока не сторит свеча (*Diut.*, II, 292, 293).*

До корней готского слова *aviliudôn*, εὐχαριστεῖν [благодарить] доискаться сложно; в слове содержится основа *aviliud*, χάρις [благо, благодать], напоминающая о древнесаксонском *alat, olat* — gratiae. Происходит ли *aviliud* от *liuþ* (cantus [песнопение]), и было ли в этом термине что-то языческое? Древние молитвенные обороты требуется тщательно собирать. В скандинавских языках для призыва помощи богов используется, главным образом, глагол *duga* со значением *propitium esse* [быть благосклонным]: *bid ec Ottari öll god duga* [я молю о благосклонности всех богов к Оттару] (*Sæm.*, 120); *bidja þá disir duga* [моли о благосклонности дисов] (*Sæm.*, 195). *Duga* также значит «помогать», ср. с *Gramm.*, IV, 687. Прекрасна и сходна с христианским воззванием к Святому Духу такая древнескандинавская молитва: *bidjom herjafödr î hugom sitja* (rogemus deum in animis sedere nostris [молим бога (Отца Воинств) воссесть (воцариться) в наших душах]) (*Sæm.*, 113) [11].

Во время молитвы или исповеди христиане смотрели на *восток* и воздевали руки (BINGHAM, XI, 7; BINGHAM (ed. Hal.), III, 273); в «Kristinbalkr» (из древнего «Закона Гулатинга») сказано: *ver skulum lûta austr*, oc *bidja til ens helga Kristis ârs ok fridar* [нужно кланяться на восток и молиться святому Христу о благосостоянии и мире] (ср. с *Syntagma de baptismo*, 65); *contra orientalem prostratus corpore partem* *precatur* [во время молитвы следует простереться на восток] (*Waltharius*, 1159), по-древнеанглийски: *eástweard ic stande* [я стою лицом на восток]. *Kêret iuch gên ôrient* [повернитесь к востоку] (*Troj.*, 9298, 9642). Язычники же во время молитв и жертвоприношений смотрели на *север*: *horfa î nordr* [повернулся на север] (*Fornm. sög.*, XI, 134); *leit î nordr* [посмотрел на север] (*Sæm.*, 94^a); *beten gegen mitternacht* [молиться на север] (KEISERSPERG, *Omeiß.*, 49^b). Христианам север представлялся языческим краем, лишенным благодати (подробнее об этом я писал в *RA*, 808); дурной приметой считалось бросать что-либо на север (*RA*, 57); в лангобардских документах, посвященных государственным границам,

северные земли называются «nulla ora» [(областью) без границ] (RA, 544). Противопоставлением сторон света объясняется тот отрывок из «Романа о Лисе», где лис молится *по-христиански*, а волк — *по-язычески* (Reinh. Fuchs, S. XLI)¹⁰.

Поскольку выражения, обозначающие саму просьбу и получение желаемого, часто совпадали (см. I, 181), молитва считалась тем действеннее, чем больше людей ее произносят:

got enwolde so manegem munde
sîn genâde niht versagen.
(Wigal., 4458)

[стольким устам
бог в милости своей не откажет]

die juncvrouwen bâten alle got,
nu ist er sô gnædec unt sô guot
unt sô reine gemuot,
daz er niemer kunde
sô manegem sîezen munde
betelîchiu dinc versagen.
(Iw., 5351)

[все девушки молились богу;
он так милостив, благ
и чист в помыслах,
что никогда не смог бы
столь многим нежным устам
отказать во взыском]

in (den nonnen) wâren de mûnde sô royt,
so wes si god bâden,
of syt mit vlîze dâden,
he id in nummer inkûnde
dem rôsenrôten mûnde
bedelicher dinge versagen.

(Ged. von der vrouwen sperwere;
Cod. Berol. 184 [чит. 284], 54^d)

[их (монахинь) уста были так красны,
они так молились богу,
с таким усердием,
что он никогда не смог бы
этим алым устам
отказать в вымаливаемом]

Отсюда — выражение *helfen singen* [петь в помощь, помогать в песнопении] (MS, I, 57; II, 42. ср. с *Cento novelle*, 61)¹¹. Слово *Opfer*, жертва, попало в наш язык

¹⁰ Во время абренунциации отрекающийся должен был стоять лицом на запад, наморщив лоб (*fronte carerata*) и всячески демонстрируя гнев и ненависть; во время произнесения символа веры поворачивались лицом на восток, воздевая глаза и руки к небесам (BINGHAM, IX, 7, 9, 13, 14. Ср. с ЮН. OLAVIUS, *Synt. de baptismo*, 64, 65).

¹¹ Крепкие выражения использовались в Средние века и по отношению к *показной набожности, лицемерию*: *er wil gote die fûeze abezzen* [он хочет обглодать богу ноги] (Ls, III, 421; *Fragm.*, 28; МОНЕ, *Anz.*, III, 22); *unserm herrgott die fûess abbeissen wollen* [хотят откусить ноги нашему господу] (SCHMELLER, II, 231); *den heiligen die fûss abbeten wollen* [отмолить у святых ноги] (*Simplic.*, IV, 17); *herrgottbeisser* [кусающий господу] (НÖFER, [*Östr. Wb.*], II, 48); *herrgottfisler* (füssler) [обкусывающий господу] (SCHMID, 193); *heiligenfresserin* [пожирательница святых] (*10 Ehen*, 62). Ср. с итальянским *mangiarparadiso* [поедатель рая], французским *mangeur de crucifix* [поедатель распятия], богемским *hryzิปáter*, польским *gryzипасcierz* (поедатель святых), богемским и польским *licіobrazek* (лижущий святых). Святошу зовут *kapeltrete*, *tempeltrete*, *tempelrinne* [любительницей ходить/бегать в церковь/храм] (МОНЕ, *Schausp.*, 123, 137) [12].

с приходом христианства; оно произведено от латинского *offero, offerere* [жертвую, жертвовать]¹². В древнеанглийском через прямое заимствование возникли глагол *offrian* и образованное от него существительное *offrung* (*oblatio* [приношение, жертвоприношение]). В древневерхненемецком от *opfarôn, opforôn* происходит существительное *opfar*, в средневерхненемецком — *opher, ofper* от *ophern*¹³; из Германии эта форма распространилась далее: ср. с древнескандинавским *ofri*, шведским и датским *offer*, литовским *arpięra*, латышским *urpuris*, эстонским *ohwer*, финским *uhri*, богемским *ofęra*, польским *ofiara*, словенским *ofer*. Везде вышли из употребления аналогичные древние, языческие понятия [13].

Древнейшее, повсеместно распространенное слово, передающее значение «почитать бога через принесение жертвы», — это *blôtan* (точно не известно, какова форма претерита этого глагола в готском: *báiblot* или *blôtáida?*); я полагаю, что этому глаголу присущи все значения греческого *θύειν* [приносить в жертву, сжигать, убивать] [14]¹⁴. Ульфила считал возможным переводить через этот глагол греческие *σέβεισθαι* [поклоняться] и *λατρεύειν* [служить] (Мк.7:7; Лк.2:37); он сочетает *blôtan* с зависимым словом в винительном падеже: *blôtan fráujan* у него значит просто *deum colere* [почитать бога], едва ли в смысле жестокого жертвоприношения. Словом *blôtinassus* Ульфила переводит греческое *λατρεία* [служение] (Рим.12:1), а словом *gubblôstreis* — греческое *θεοσεβής* [чтущий бога, богобоязненный] (Ин.9:31). Последний пример позволяет предположить наличие существительного *blôstr* (*cultus, oblatio*) — появление в нем буквы *s* объяснено в *Gramm.*, II, 208. Форма *usblôteins* (*παράκλησις* [настойчивая мольба]) из 2Кор.8:4 подразумевает существование глагола *usblôtjan* (умолять, *obsecrare*). Кэдмон использует древнеанглийские *blôtan, blêot, onblôtan, onblêot* по отношению к иудейскому жертвоприношению и согласует с этими глаголами неодушевленные существительные в винительном падеже, а одушевленные —

¹² Не от *operari* — в таком значении это слово не было известно церкви. В романских языках тоже используется только *offerere*: *offerire* [в итальянском], *ofrescer* [в испанском], *offrir* [во французском], но не *operare, obrar, ouvrir*; технически тот же смысл у *offerta, ofrenda, offrande* [приношение]. От *oblata* [причастие от *offerere*] происходит испанское *oblea*, французское *oublie* и, вероятно, средневерхненемецкое *oblei* [облатка; приносимая в жертву еда], если оно не от *eulogia, oblagia*. От *offre* и *offerta* образованы валлийское *offryd*, ирландское *oifrión, aifrión, offrail* [месса; жертва, приносимая во время литургии]. Наконец, происхождение немецкого *Opfer* от *offerere* доказывается оборотом «(ein Opfer) bringen, darbringen» [приносить жертву].

¹³ Вряд ли *ophar, ofper* соответствуют готскому *áiþr, δῶρον* [дар]: не совпадают ни гласная, ни согласная. Валлийское *abert*, гаэльское *iobairt*, ирландское *iodbairt* (*sacrificium* [жертвоприношение]), судя по всему, также происходят от *offerta*.

¹⁴ Готским аналогом фразы *προσκυεῖν καὶ θύειν* [поклоняться и приносить жертву] из рассказа Созомена об Атанарихе (*SOZOMENUS, Hist. eccl.*, VI, 37) было бы *inveitan jah blôtan*.

в дательном: *blôtan sunu* (filium sacrificare [приносить в жертву сына]) (СÆДМ., 173:5); *onbléot thät lâc gode* (obtulit hostiam deo [принес жертву в дар богу]) (СÆДМ., 177:21). В древнеанглийском переводе «Истории против язычников» Орозия, выполненном королем Альфредом Великим, встречаются те же *blôtan*, *blôtte*. От этого корня я произвожу и глагол *blêtsian*; более поздняя его форма — *blessian*, английское *bless*: *benedicere* [благословлять]. Древневерхненемецкое *pluozan* (*pliez*, *pluohta*) встречается только в качестве глоссы для *libare*, *litare*, *victimare*, *immolare* [совершать возлияние, посвящать, приносить в жертву, сжигать] (*Gl. Hrab.*, 959^a, 960^a, 966^b, 968^b; *Diut.*, I, 245, 258^a). Примеры с управлением падежами не встречаются, но необходимость употребления винительного для неодушевленных существительных может быть выведена из причастия *kaplôzaniu*, *immolata* [принесенная в жертву]. Существительные от *pluozan*: *pluostar* (*sacrificium* [жертвоприношение]) или *bluostar* (*Is.*, 382; *Gl. Emm.*, 411; *Gl. Jun.*, 209; Т., 56:4; 95:102)¹⁵; *pluostarhûs* (*idolium* [капище]) (*Gl. Emm.*, 402); *pluoshûs* (*fanum* [святилище]); *pluostrari* (*sacrificator* [жрец, приносящий жертвы]) (*Gl. Emm.*, 405); у этого слова отчетливые языческие коннотации, и оно не могло одновременно использоваться и в отношении христианского служения; вместе с исчезновением описываемых понятий исчезли и термины. Тем не менее, повсеместная распространенность данного корня в скандинавском языческом лексиконе не оставляет сомнений в том, что до обращения готов, алеманнов и саксов в христианскую веру аналогичные термины были в ходу и у них. Подобно готскому *blôtan*, древнескандинавский глагол *blôta* (*blêt*, *blôtaði*) влечет за собой использование винительного падежа как для одушевленных, так и для неодушевленных существительных, обозначающих обожествленный объект или почитаемое лицо. В *trygdamâl* [договорах о перемирии] встречается такая формулировка: *svâ vida sem kristnir menn kirkior soekia, heidnir menn hof blôta* (*fana colunt*) [как христиане ходят в церковь, так и язычники приносят жертвы в капищах] (*Grâgâs*, II, 170). В «Эдде»: *Thôr blôta* [приносить жертву Тору], *mik blôta* [приносить мне жертву], *blôtaði Óðin* [приносил жертву Одину] (*Sæm.*, 111^a, 113^b, 141^a, 165^a)¹⁶; во всех случаях подразумевается значение *sacrificio venerari* [читать бога путем принесения жертвы], причем готский и древнескандинавский глаголы относятся больше к почитанию лица, а древневерхненемецкий и древнеанглийский — к почитанию неодушевленного предмета. Даже

¹⁵ Перевод слова *bacha* как *plôstar* в *Gl. Hrab.*, 954^a — неполный. В *Gl. Ker.*, 45 и *Diut.*, I, 166^a значится: *bacha sacrificat — ploastar ploazit* [приносит жертву], или *zëpar plôzit*; соответственно, перевод относится только к латинскому глаголу, а не к существительному *bacha* (то есть βακχῆ). Возможно также, что более правильное чтение — *bachat*, то есть *bachatur*: *non sacrificat* [не приносит жертву].

¹⁶ *Blôtaði hrafna þria* (*Landn.*, I, 2), «освятит трех воронов», которые должны были показать дорогу; в *Sæm.*, 141, птица требует, чтобы ей в жертву принесли коров. Саму жертву по-древнескандинавски тоже называли словом *blot*; нередко можно встретить такие выражения: *feck at blóti, ak blóti miklu*, «принес жертву», «великую жертву» (*Landn.*, II, 29).

в стародатском переводе Ветхого Завета используются формы *blothe* (immolare [приносить в жертву, сжигать (жертву)]), *blodhmadh* (libamina [(жертвенные) возлияния]), *blotelsä* (holocaustum [жертва всесожжения]) (*Altdän. A. T.* (Molbechs Ausg.), 171, 182, 215, 249). В старошведском «Urplandslag» сказано: ængin skal affgißum *blotæ* [да не приносит никто *жертв* идолам] — с дательным падежом одушевленного существительного, что подразумевает необходимость использования винительного по отношению к неодушевленным. Подлинное происхождение этого слова мне неизвестно¹⁷. Оно точно не связано с *blôþ*, sanguis [кровь], что доказывается отличием согласных в обоих вышеприведенных готских словах; так же отличаются друг от друга и древневерхненемецкие *pluozan* и *pluot*. Кроме того, жертвоприношения вовсе не обязательно были кровавыми. В характерном отрывке из «Ливонской рифмованной хроники» (*Livländ. Reimchronik*, 4683) так рассказывается о самейтах (шамаитах, самогитах):

ir <i>bluotekirl</i> der warf zuo hant sin lôz nâch ir alden site, zuo hant er <i>bluotete</i> alles mite ein quek.	[их <i>жрец-язычник</i> вернул свой народ к древнему обычаю, к <i>приношению</i> скота в <i>жертву</i> всем (богам)]
--	---

Речь здесь явно идет о жертвоприношении животных; я полагаю, что поэт, используя термин, проникший в Литву из Скандинавии, и сам не понимал его значения; *bluotkirl* — это старошведское *blôtkaŕl*, языческий жрец; для литовского языка такое именование было чуждым¹⁸.

Добавим еще несколько общих выражений, связанных с жертвоприношением [16]. В древневерхненемецком — *antheiz* (hostia, victima [заклание, жертва]) (*Diut.*, I, 240, 246, 258. 278); глаголы «приносить в жертву» — *antheizôn* и *inheizan* (immolare) (*Diut.*, I, 246, 258); *insakên* (litare) (*Gl. Hrab.*, 968^b), *insagêt pim* (delibor) (*Gl. Hrab.*, 959^a, 960^a); сюда же можно добавить в баварское *stapfsakên* (*RA*, 927); в древнеанглийском — *onsecgan* (*Cod. Exon.*, 171:32; 257:23); *onsecgan tô tibre* [посвящать в жертву] (*СÆДМ.*, 172:30); *tiber onsägde* [посвятил в жертву] (*СÆДМ.*, 90:29; 108:17); *tifer onsecge* (*Ps.*, 65:12); *lâc onsecge* [посвящает в жертву] (*Cod. Exon.*, 254:19; 257:29); *lâc onsägde* (*СÆДМ.*, 107:21; 113:15; *Cod. Exon.*, 168:28); *gild onsägde* (*СÆДМ.*, 172:11); *onsägdnēs* (oblatio [жертва]). Судя по всему, древневерхненемецкое *ineihan pim* (delibor) (*Hrab.*, 960^a), подобно *inheizan* и *onsecgan*, образовано путем прибавления частицы «and»; можно предположить,

¹⁷ Этот термин буквально соответствует греческому φλοιδόω, «я зажигаю, сжигаю», что также выражается через θύω и латинское suffio; однако, если изначально в *blôtan* идея о сжигаемой жертве и присутствовала, то, вероятнее всего, это значение было утрачено довольно скоро.

¹⁸ Судя по всему, это понятие исчезло уже в средневерхненемецком языке, однако в обесмысленном виде оно до сих пор сохраняется в названиях мест: например, *Blotzgraben*, *Blotzgarten* в Гессене, ср. с выражением «*blotzen müssen*» (необходимость отдавать, жертвовать деньги). Древний вид ножа или меча также назывался *blotz* [15].

что в готском существовала форма *andáikan*. От древневерхненемецкого *ineihan* — я полагаю, что Граф (GRAFF, I, 128) ошибочно читает его как *ireihan* — путем афарезы (*Gramm.*, II, 810) произошло более позднее *neihan* (*immolare, libare*), что напоминает о происхождении формы *nēben* от *inēben*; ср. с *eichôn* (*dicare, vindicare* [присуждать, посвящать]) (GRAFF, I, 127). Сюда же относится древневерхненемецкое *pifēlahan* (*libare, immolare*) (*Diut.*, I, 245, 248). Все эти термины означают объявление, посвящение или освящение жертвы, и из оборотов речи можно понять, что определенные объекты отбирались специально для принесения их в жертву и обещались богам¹⁹. Так, обычное значение слова *antheiz* — клятва, *votum*, священное обещание, *intheizan* — *vovere* [клясться]; так же образованы и существительные от древнеанглийского глагола *onsecgan*.

С довольно ранних времен в том же смысле использовался глагол *buidan* (*offere*): в древнеанглийском — *lâc bebeodan* [приносить жертву] (*СлѢДМ.*, 173:9), в древнескандинавском — существительное *bodn* (*oblation* [жертва]). Первоначально *biudan* обозначало освященный стол для жертвоприношения или алтарь, поэтому я производжу от *biudan* и понятие *biuds* (*mensa* [стол]): древнескандинавское *biodr* (*discus* [круглое блюдо]), древнеанглийское *beod* (*mensa, lanx* [стол, блюдо]), древневерхненемецкое *piot*.

Fullafahjan (употребляется с дательным падежом одушевленного существительного) — готское слово со значением *λατρεύειν* [служить] (*Лк.4:8*); буквально оно обозначает «удовлетворять» [17]. *Atbairan, προσφέρειν* [«приносить», в значении «приносить жертву»], в *Мк.1:44* и *Лк.5:14* используется как древнеанглийское *bring, oblatio* [приношение (жертвы)]; Вольфрам (*Parz.*, 45:1) говорит: *si brâhten opfer vil ir goten* [принесли много жертв своим богам]; в *Fundgr.*, II, 25: *ein lam zopphere brâhte* [принес ягненка в жертву]. Интересно, что готский глагол *saljan*, который в большинстве случаев используется как непреходный в значении *divertere, manere* [оставаться, обитать], в *Лк.1:9*, *Мк.14:12*, *1Кор.10:20,28* функционирует как переходный и передает греческие *θυμιάω* [воскуривать] и *θύειν* [закладывать (жертвенное животное)], в то время как *λατρεῖαν προσφέρειν* [служить приношениями] в *Ин.16:2* переведено как *hunsla saljan*, что приводит этот глагол к значению древневерхненемецкого и древнеанглийского *sellan*, древнескандинавского *selja* — *tradere*, «передавать»: вероятно, это связано с тем, что жертвоприношение есть торжественная передача жертвы богу. В некоторых случаях по отношению к религиозному поклонению применяется древневерхненемецкий глагол *pigangan* (*obire* [входить, идти навстречу]): *piganc* (*ritus* [ритуал]) (*Diut.*, I, 272^a); *afgoda begangan* [поклоняться идолам] (*ЛАСОМВЛЕТ*, I, 11). Многозначные *gildan, keltan* также могут относиться к поклонению и жертвоприношению; понятие «гильдия» происходит от названия древних пиров с жертвоприношениями. В древнесаксонском — *waldandes gēld*

¹⁹ Ср. со старобогемским *obiecati obiet* (*Königinh. hs.*, 72), то есть, буквально, «освящать, посвящать жертву».

[жертва господу] (*Hel.*, 3:11; 6:1); that *gëld lëstian* [совершать *жертвоприношение*] (*Hel.*, 16:5); *brynegield* (holocaustum) [*жертва* всесожжения] (СЭДМ., 175:6; 177:18); *gild onsecan* [посвящать *жертву*] (СЭДМ., 172:11). Жертва, приносимая Авелем, тоже называется словом *gield* (СЭДМ., 60:5); *deofolgielð* (idololatria) [идолопоклонство, приношение дьяволу] (ВЕДА, III, 30; *Cod. Exon.*, 245:29; 251:24); *hæðengiæld* [языческое *приношение*] (*Cod. Exon.*, 243:23); в древневерхненемецком — *heidankëlt* (sacrilegium) [языческое *приношение* = кощунство]: *gote ir gelt bringent* [приносят богу *жертвы*] (*Warn.*, 2906); *offeruncghëlstar* (sacrificium) [заклание жертвы] (*Is.*, 395); *dhiu blôstar iro ghëlstro* (libamina et sacrificia) [возлияния и жертвоприношения] (*Is.*, 382). Древнеанглийскому языку присуще общее понятие *lác* (среднего рода), которое часто конкретизируется путем присоединения глаголов, обозначающих принесение жертв: *onbleot thät lác gode* [принес *жертву* богу] (СЭДМ., 177:26); *dryhtne lác brohton* [принес *жертву* господу] (СЭДМ., 60:2); *lác bebeodan* [приносить *жертву*] (СЭДМ., 173:9); *lác onsägde* [посвящать в *жертву*] (СЭДМ., 107:21; 113:15); *ongan lác* [приготавливать *жертву*] (СЭДМ., 90:19) [18]. Судя по всему, это слово одного корня с готским *láiks* (saltatio [танец; мужского рода), древневерхненемецким *leih* (ludus, modus [игра, мелодия]), древнескандинавским *leikr* [игра] — первоначально оно должно было обозначать танцы и игры, сопровождающие жертвоприношение, но постепенно приняло значение самого дара богам²⁰. То, что на жертвоприношениях имели место танцы и игры, ясно по нижеприведенным цитатам из «Бесед» Григория [Великого] и «Деяний епископов» Адама Бременского.

Следующие выражения обладают более определенным значением [20]. Греческое ἀπαρχή (Рим.11:16), принесение в жертву начатков, *delibatio*, Ульфила переводит на готский как *ufarkafts*; на мой взгляд, эту форму следует производить не от *skaran* [творить], а от *skaban* (radere [стричь]), поскольку ἀπαρχαί первоначально обозначало шерсть, срезанную, состриженную с головы жертвенного животного (*Odys.*, XIV:422; III:446); если производить это слово от *skaran*, то оно должно было отойти от первичного смысла (сгеаре [творить]) к новому (fascere, immolare [делать, жертвовать]). Готское *vitôð* значит *lex* [закон], древневерхненемецкое *wizôt* (GRAFF, I, 1112; *Fundgr.*, I, 398^b) — и *lex*, и *eucharistia* [святое причастие], а *фризское vitat* — только *eucharistia*; в сербском языке слово *закон* также имеет оба названных значения. Θυσία [жертва] на готский переведено как *hunsl* (Мф.9:14; Мк.9:49; Лк.2:24), а λατρείαν προσφέρειν [жертвенное служение] (в данном случае имеется в виду заклание) — как *hunsla saljan* (Ин.16:2). Слово Θυσιαστήριον [жертвенник] переведено как *hunslastaths* (Мф.5:23, 24; Лк.1:11).

²⁰ Сербское *прилог* — «жертва», дословно — то, что подносится, предлагается; *приложити* — подносить, предлагать; словенские *dar, darina, daritva* — «дар». Словенское слово *aldov* (бескровная жертва), очевидно, — неславянского происхождения и напоминает скорее о венгерском *aldozat*. Θυσία по-старославянски — *жртва* (КОРНАР, *Glagol.*, 72^c), русское *жертва* [19].

Однако соответствующие готскому *hunsl* древнеанглийское *hūsel* и английское *housel* вполне могут применяться к христианскому таинству и обозначать евхаристию; *hūselgong* означает принятие причастия, *hūselfāt* — сосуд со святыми дарами; ср. с СÆДМ., 260:5, где иудейские священные сосуды из Иерусалимского храма названы «*hūselfatu hālegu*». Также и древнескандинавское *hūsl* в норвежских и шведских законодательных памятниках никогда не используется в языческом смысле, только в христианском; в древневерхненемецком языке слова *hunsal* не было; вычленив корень этого термина не удастся. Ульфила, впрочем, дважды переводит θυσία [жертва, жертвоприношение] через *sauþs* (*sáudeis* во множественном числе; Мк.12:33; Рим.12:1). Я полагаю, что Ульфила представлял себе жертвоприношение как забивание животного и приготовление его мяса; слово *sauþs*, вероятно, происходит от *siuþan*, «варить»; древнескандинавски словом *sauðr* называли дикого барана — потому, скорее всего, что его мясо варили. Два готских термина в Еф.5:2 встречаются вместе: *hunsal jah saup*, προσφοραυ και θυσιαυ [приношение и жертва]; в *Skier.37:8* — *gasaljands sik hunsal jah saup* [отдавать в приношение и жертву]. Древневерхненемецкое *zēpar* означает *sacrificium* в смысле *hostia, victima* [жертвенное животное] (*Гимн.*, 10:2; 12:2; 21:5; *Gl. Hrab.*, 965^b; *Diut.*, [I], 240^a, 272^a) [21]; можно было бы сравнить *zēpar* с готским *tibr*, если бы не диковинное *áibr* (δῶρον [дар]) в Мф.5:23 (см. *Gramm.*, I, 63). Вполне обоснованно мое предположение о том, что нововверхненемецкое *Ungeziefer* [вредитель] (более ранняя форма — *ungeziber*²¹) и старофранцузское *atoivre* [скот; хозяйство] также принадлежат к этому корню. До сих пор во Франконии и Тюрингии понятия *ziefer, geziefer* относятся к домашним птицам, а иногда — даже к козам и свиньям (REINWALD, *Henneb. Id.*, I, 49; II, 52; ср. со SCHM., IV, 228). Этой теории противоречит то, что древнеанглийское *tiber* [жертвоприношение] (СÆДМ., 90:29; 108:5; 172:31; 175:3; 204:6; 301:1), *sigetiber* [победная жертва] (СÆДМ., 203:12); *sigortifer* [жертвоприношение от победителя] (*Cod. Exon.*, 257:30) в своем значении не ограничивается животными, даже напротив — зерна, приносимые в жертву Каином, называются *tiber* в противоположность животному *gield* Авеля (*Cod. Exon.*, 60:9); в ÄLFR., *Gl.*, 62^b встречается слово *vintifer* (*libatio* [возлияние; жертвование вина]). Впрочем, это может быть позднейшим смешением; или под *Ungeziefer* одновременно понимались и сорняки? Тогда словом *zēpar* могли называть любые плоды и растения, пригодные для жертвоприношений²². Следует также обратить внимание

²¹ В *Tit.*, 5198 слово *ungezibere* используется в значении «чудовище»; но что значит *ungezibele* в *Lanz.*, 5028: *vog grōzem ungezibele* (рифмуется с *nibele*)?

²² Следующее место из СÆДМ., 9:2, — *þa seo tid gevāt ofer tiber sceacan middangeardes*, — Торп понял неверно. Мое толкование: «пока время шло над (полученным от бога) даром земным». Инфинитив *sceacan* (*elabi* [проходить]) относится к *gevāt*; в «Юдифи» (*Anal.*, 140:5): *geviton on fleām sceacan*, «стали убежать»; часто там же употребляется и оборот *geviton gangan* [пошли].

на древнескандинавское *tafn*, *victima* [жертва] и *esca ferarum* [дичь]. В последнюю очередь упомянем специфически древнескандинавское и явно языческое понятие *förn* (*victima*, *hostia* [жертва, жертвенное животное]) женского рода, а также глагол *fôrna* (*immolare* [жертвовать]) или *fôrnfœra* (ср. с *Fornm. sög.*, I, 97; II, 76); согласно *Бьёрну*, *fôrna* должно также значить *elevare*, *tollere* [поднимать, воздымать]. Древнеанглийское *förn* — *porcus*, *porcaster* (?) [свинья, поросенок]. Если бы не долгая *ô*, то *förn* можно было бы отождествить с прилагательным *forn*, *vetus* [старый], существительными *forn* (колдун) и *fornæskia* (колдовство), с древневерхненемецким *furnic* — *antiquus*, *priscus*, *canus* [древний, былой, вековой] (GRAFF, III, 628); те же глоссы можно было бы использовать и для прояснения оборота «*bascha pluostar*» [жрец-жертвоприношитель]. Тогда *forn* — это понятие, приложенное христианами к языческим жертвоприношениям *былых, древних* времен, что легко связывается и с колдовством; более того, можно было бы предположить связь между *zëpar* [жертва] и *zoupar* [колдовство], что стало бы дополнительным связующим звеном между представлениями о жертвоприношении и о колдовстве: глаголы *garawan*, *wihan* и, вероятно, *zouwan* применялись в отношении и того, и другого; хотя древневерхненемецкие *karo*, *karawi* — *victima* [жертва] (GRAFF, IV, 241) — этимологически значат просто нечто подготовленное, священное, *освященное*²³. Следует, впрочем, более явно разделить представления об *обете* и о *жертвоприношении* (средневековые латинские *votum* и *census*), часто друг на друга накладывающиеся: обет — это нечто вроде личной, персональной жертвы.

В древних германских наречиях есть множество слов, обозначающих жертвоприношение; стоит предположить, что многие из этих слов имели разные оттенки значения [22]. Выявить эти оттенки, впрочем, довольно сложно.

Сама идея принесения жертв основывается на том предположении, что, во-первых, между богами и людьми возможно взаимодействие, а во-вторых, что человеческая пища подходит и богам. Бог приглашался к жертвенной трапезе и наслаждался пищей. В более поздние времена ему преподносилась уже особая божественная еда [23]. Необходимость жертвоприношения всегда

²³ Санскритское *kratu*, «жертвоприношение», согласно ВЕНФЕУ, II, 307, происходит от *kri* (*facere* [делать]) — равным образом и в латинском *facere* (*agnis*, *vitula* [(приносить в жертву) ягнят, телят] (VIRG., *Ecl.*, III:77)) и *operari* использовались в смысле жертвенного священнодействия; в греческом ῥέζειν = ἔρδειν [делать = совершать жертвоприношение]. По-беотийски о гекатомбе говорили ῥεδδειν, а ἔρδειν — это ἔργειν, то есть *работать*. Ἐπιῥέζειν [приносить жертву] (*Od.*, XVII:211). Θύειν, ῥέζειν, δρᾶν [делать = приносить жертву; δρᾶσις — жертвоприношение, буквально: «дело, поступок»] (ATHENAEUS, V, 403); δρᾶν = θύειν, δρᾶσις = θύσια. Слова *conficere*, *perficere* в смысле *consecrare* [освящать, благословлять, рукополагать] используются даже в отношении католического священника (CAESAR. HEISTERBACH, IX, 27); ср. с «*aliquid plus novi facere*» [делать что-то новое] у Бурхарда Вормского (BURCARD VON WORMS, X, 16; 193^o). Латинское *agere* обозначало заклятие жертвы.

обосновывалась одинаково: требовалось либо поблагодарить богов за их благорасположение, либо унять их гнев; путем принесения жертв милость богов либо поддерживалась, либо вновь пробуждалась; отсюда — два основных вида жертвоприношений: *благодарственное* и *искупительное*. Когда начиналась трапеза, забивалась дичь или побеждался враг [24], когда происходил приплод скота или сбор урожая — во всех этих случаях одаривающий бог имел право первым отвесть еды или питья, урожая, военной или охотничьей добычи (на основании этих же представлений позже появилась церковная десятина); если, с другой стороны, народ страдал от голода, неурожая или болезней, то богам спешили преподнести искупительные дары [25]. Такого рода жертвоприношения по природе своей были нерегулярными, в то время как жертвы в благодарность милостивым богам приносились систематически, на ежесезонных праздниках. Существовал и третий вид жертвоприношения, путем которого старались заручиться поддержкой богов в определенном предприятии и заранее выяснить его исход [26]. Впрочем, предсказательство практиковалось и без жертвоприношений. Кроме того, специальные заклинания совершались для особых случаев: выборов короля, рождения детей, празднования свадеб и проведения похорон; чаще всего такие жертвоприношения сопровождалась торжественными трапезами.

Боги чаще проявляют благосклонность, а не гнев; люди чаще веселы, а не подавлены своими грехами и ошибками. Оттого самые древние и распространенные жертвоприношения — благодарственные; искупительные же совершались реже и были более выразительными. Преподносимая богам растительная жертва символизировала радость и невинность, но животная считалась всё же более значительной и действенной. Считалось, что обязующей искупительной силой в наибольшей степени обладает излияние крови, истечение жизни. Для воина, охотника, пастуха естественным было жертвоприношение животных, в то время как земледельцы приносили богам злаки и цветы.

Крупные ежегодные языческие праздники сопровождалась народными собраниями и судами. В «Саге об Инглингах» (*Yngl. s.*, VIII) об этом говорится так: þá skyldi blóta í móti vetri til árs, enn at miðjum vetri blóta til gróðrar, it þriðja at sumri, þat var sigrblót [в начале зимы надо было приносить жертвы богам за урожайный год, в середине зимы — за весеннее прорастание, а летом — за победу²⁴]. В «Саге об Олаве Святом» (гл. CIX; *Fornm. sög.*, IV, 237): en þat er síðr þeirra at hafa blót á haustum ok fagna þa vetri, annat blót hafa þeir at miðjum vetri, en hit þriðja at sumri, þa fagna þeir sumari [у них в обычае приносить жертву осенью, чтобы почтить зиму, затем — в середине зимы, затем — летом, чтобы почтить лето] (ср. с *Olafssaga* (ed. Holm.), CXV) [27]. *Осеннее жертвоприношение* совершалось в знак приветствия зимы и *til árs* (pro annonae ubertate [для изобильного урожая]), *зимнее*, — *til gróðrar* (pro feracitate [для плодородия]), *летнее* —

²⁴ [Пер. М. Стеблин-Каменского. — Прим. пер.]

в знак приветствия лета и *til sigrs* (pro victoria [для победы]). Хальвдан Старый совершил великое зимнее жертвоприношение ради продления жизни для себя и своего королевства (Sn., 190). Но крупнейшее главное blót, совершаемое каждую зиму в Уппсале, включало в себя жертвоприношения «til árs ok friðar ok sigrs» [для урожая, и мира, и победы] (*Fornm. sög.*, IV, 154). Иногда это называлось «til árbótar» [для нарощения года] или «til friðar ok vetrarfars göðs» [для мира и хорошей зимовки]. В интересном отрывке из «Гуталага» (*Gutalagh*, 108) великие всенародные жертвы противопоставлены мелким подношениям скота, еды и питья: *firi þann tima oc lengi eptir siþan troþu menn á hult oc á hauga, vi ok stafgarþa, oc á haipin guþ blótaþu þair synum oc dydrum sinum, oc fileþi miþ mati oc mundgati, þat gierþu þair eptir vantro sinni. Land alt hafþi sir hoystu blótan miþ fulki, ellar hafþi huer þriþiungr sir. En smêri þing hafþu mindri blótan med, fileþi mati oc mungati, sum haita subnautar: þi et þair subu allir saman* [в те дни, как и много позже, люди верили в рощи и курганы, в святилища и святые места, в языческих богов; они приносили в жертву своих сыновей и дочерей и свой скот, при этом пируя и напиваясь; совершалось общенародное главное жертвоприношение, но каждый третий приносил и свои собственные жертвы, а в небольших сообществах закалывали скот, подносили богам пищу и питье; тех, кто это делал, называли братьями-поварами, потому что они готовили вместе].

К языческим жертвоприношениям восходят разнообразные обычаи вроде пасхальных костров, майских костров, костров летнего солнцестояния; можно вспомнить о традициях добывать священный огонь, прыгать через костры, бросать цветы в пламя, выпекать и раздавать огромные хлеба или караваи, водить хороводы — все эти обряды имеют выражено языческое происхождение. Танцы проникли в народные игры и драматические представления (см. главу XIII — о том, как тянули корабль, главу XXIII и главу XXXIV — о ведьмовских танцах). В собрании Афцелиуса (AFZELIUS, I, 3) встречается шведская народная песня, в которой описано игровое жертвоприношение, до сих пор практикующееся кое-где на острове Готланд. Представление разыгрывают ряженые молодые парни с раскрашенными лицами (см. окончание главы XVII). Один из них, изображающий жертвенное животное, сидит на стуле, закутанный в шкуру, и держит во рту пучок заостренной соломы. Соломинки доходят парню до ушей и внешне напоминают свиную щетину: так изображается жертвоприношение кабана на Йоль. В Англии жертву украшали лавром и розмарином (см. главу X); жертву дьяволу украшали рутой, розмарином и померанцем (см. главу XXXIII). На 1 октября у древних саксов выпадал великий праздник, связанный с победой над тюрингами в 543 году (см. главу VI), — отмечали его принесением жертв; в Средние века это торжество всё еще называли *gemeinwoche* [народной (всеобщей) неделей] (см. главу XIII о Цисе; WÜRDTWEIN, *Dipl. Magunt.*, I, p. III—V; SCNEFFER, *Haltaus*, 142; ср. с HÖFER, *Östr. Wb.*, I, 306). В другой хронике этот праздник отнесен к 25 сентября (ЕСС., *Fr. or.*, I, 59); день Цисы отмечался 29 сентября, день святого Михаила — 28-го; все эти праздники должны быть связаны

с осенними жертвоприношениями. Помимо крупных празднеств, жертвоприношения совершались и по особым случаям: когда начинался голод или опустошающие эпидемии; иногда — с просьбой о долгой жизни: *blôta til lángrifi* [жертвоприношение ради долгой жизни] (*Landn.*, III, 4); иногда — чтобы завоевать народное расположение (*thockasaeld*): Грим [Grímr] «*blötinn var dauðr*» ради «*thokkasaeld ok kallaðr kamban*» [завещал принести свое тело в жертву, чтобы добиться расположения народа и называться «камбаном»] (*Landn.*, I, 14; III, 16); это прозвище *kamban* должно относиться к принесению в жертву мертвого тела, я связываю его с древневерхненемецким *pichimpida* (*funus* [погребение]) и средненидерландским *kimben* (*comere* [причесывать]; *Diut.*, II, 207^a; см. прим. в *Andr.*, 4).

Человеческие жертвоприношения по сущности своей и по происхождению относятся к испугательным: великое несчастье или тяжкое преступление можно прогнать и загладить только человеческой кровью. Человеческие жертвоприношения практиковались у всех древних народов²⁵; следующие свидетельства безусловно доказывают их бытование и у германцев [28]. У Тацита: *deotum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent* [из богов они больше всего чтят Меркурия и считают должным приносить ему по известным дням в жертву также людей²⁶] (*Тас.*, *Germ.*, IX); *stato tempore in silvam coeunt, caesoque publice* (ради народа) *homine celebrant barbari ritus horrenda primordia* [сходятся в лес, и, начав с заклания человеческой жертвы [ради народа], торжественно отправляют жуткие таинства своего варварского обряда] (*Тас.*, *Germ.*, XXXIX); *lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant* [в ближних лесах обнаружили жертвенники, у которых варвары принесли в жертву трибунов и центурионов первых центурий] (*Тас.*, *Ann.*, I, 61²⁷); *sed bellum Hermunduris prosperum, Cattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta victa occidioni dantur* [война для гермундуров была удачной, для хаттов — гибельной, так как обе стороны заранее посвятили, если они победят, Марсу и Меркурию войско противника, а по этому обету подлежат истреблению у побежденных кони, люди и все живое] (*Тас.*, *Ann.*, XIII, 57). У Исидора Севильского: *quorum (regum gothicorum) unus Radagaisus... Italiam belli feritale aggreditur, promittens sanguinem Christianorum diis suis litare, si vinceret* [он (король готов), некий Радагайс... яростной войной пошел на Италию, пообещав своим богам, что, если он победит, то станет приносить им в жертву христианскую кровь] (*ISIDOR, Chron. Gothorum*, эра 446). У Иорнанда: *quem Martem Gothi semper asperima placavere cultura; nam victimae ejus mortes fuere captorum, opinantes bellorum praesulem aptius humani sanguinis effusione placandum* [готы умилоствовали

²⁵ См. LASAULX, *Die Sühnopfer der Griechen und Römer* (Würzburg, 1841). S. 8—13.

²⁶ [Отрывки из «Германии» приводятся в переводе А. Бобовича. — Прим. пер.]

²⁷ [Отрывки из «Анналов» приводятся в переводе А. Бобовича. — Прим. пер.]

своего Марса крайне жестокими обрядами, в жертву ему приносились пленные; готы считали, что покровителя войн следует ублажать пролитием *человеческой крови*) (JORNANDES, V)²⁸. Орозий (OROSIUS, VII, 37) говорит о Радагайсе, называя его скифом и при этом вождем готов в италийском походе: qui (ut mos est barbaris hujusmodi generis) *sanguinem diis suis propinare devoverat* [он (как водится у таких варваров) *пообещал своим богам, что он станет приносить кровь им в жертву, чтобы они напились*]²⁹. Прокопий так пишет о фулитах, то есть о скандинавах: θύουσι δὲ ἐνδελεχεστάτα ἱερεῖα πάντα καὶ ἐναγίζουσι. Τῶν δὲ ἱερείων σφίσι τὸ κάλλιστον ἄνθρωπος ἐστὶν ὄνπερ δορυάλωτον ποιήσαιντο πρῶτον. Τοῦτον γὰρ τῷ Ἄρει θύουσιν, ἐπεὶ θεὸν αὐτὸν νομίζουσι μέγιστον εἶναι [они непрерывно приносят всякие жертвы, приносят жертвы мертвым и героям. Из жертв они считают прекраснейшей принесение в жертву *человека, который был их первым военнопленным*. Они приносят его в жертву в честь Ареса, так как этого бога они почитают выше всех³⁰] (PROCOR., *De bello goth.*, II, 15). В PROCOR., *De bello goth.*, II, 14 — о герулах: πολὺν τινα νομίζοντες θεῶν ὄμιλον, οὗς δὴ καὶ ἀνθρώπων θυσίαις ἰλάσκεσθαι ὅσιον αὐτοῖς ἐδόκει εἶναι [они почитали *большое количество* богов; они считали делом благочестия ублажать их даже *человеческими* жертвами]. В PROCOR., *De bello goth.*, II, 25 — об уже обращенных в христианство франках, переходящих реку По: ἐπιλαβόμενοι δὲ τῆς γεφύρας οἱ Φράγγοι, παιδάς τε καὶ γυναῖκας τῶν Γότθων, οὗσπερ ἐνταῦθα εὗρον ἱερεῖον τε καὶ αὐτῶν τὰ σώματα ἐς τὸν ποταμὸν ἀκροθίνια τοῦ πολέμου ἐρρίπτουν. Οἱ γὰρ βάρβαροι οὗτοι, Χριστιανοὶ γεγονότες, τὰ

²⁸ Ср. с тем, что Юлий Цезарь говорит о почитании Марса среди галлов (JUL. CAESAR, *De bello gall.*, VI, 17; [«Марс руководит войной. Перед решительным сражением они обыкновенно посвящают ему будущую военную добычу, а после победы приносят в жертву все захваченное живым», — *пер. М. Покровского*]); а также с таким отрывком из «Готской войны» Прокопия Кесарийского (PROCOR., *De bello goth.*, III, 14), о славянах и антах: θεὸν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἀπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα ἅπαντα... ἀλλ' ἐπειδὴν αὐτοῖς ἐν ποσὶν ἦδη ὁ θάνατος εἶη, ἢ νόσῳ ἀλοῦσιν ἢ ἐς πόλεμον καθισταμένοις, ἐπαγγέλλονται μὲν, ἢν διαφύγωσι, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιήσιν, διαφυγόντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχοντο, καὶ οἶονται τὴν σωτηρίαν ταύτης δὴ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωηθησθαι [они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды... когда им вот-вот грозит смерть, охваченным ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести богу жертву за свою душу; избегнув смерти, они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценой этой жертвы. — *Пер. С. Кондратьева*].

²⁹ О нем же говорит и Августин (AUGUSTINUS, *Sermones*, CV, 10): Rhadagaysus rex Gothorum... Romae... Jovi sacrificabat quotidie, nuntiabaturque ubique, quod a sacrificiis non desisteret [Радагайс, царь готов... в Риме... ежедневно *приносил жертвы* Юпитеру; везде сообщается, что он не прекращал жертвоприношений].

³⁰ [Отрывки из «Готской войны» приводятся в переводе С. Кондратьева. — *Прим. пер.*]

πολλὰ τῆς παλαιᾶς δόξης φυλάσσοуσι, θυσίαις τε χρώμενοι ἀνθρώπων καὶ ἄλλα οὐχ ὅσα ἱερεῖοντες, ταύτη τε τὰς μαντείας ποιοῦμενοι [захватив мост, франки принесли в жертву детей и жен тех готов, которых тут нашли, и их тела бросили в реку, как початки войны. Эти варвары, будучи христианами, сохранили многое из своих прежних верований: они приносят человеческие жертвы и совершают другие религиозные обряды, далекие от истинного благочестия, в том числе прибегают и к гаданиям]. Сидоний Апполинарий так говорит о саксах: *mos est remeaturis decimum quemque captorum per aequales et cruciarias poenas, plus ob hoc tristi quod superstitioso ritu necare* [в их обычае, возвращаясь (из военных походов), каждого десятого из захваченных пленных ритуально убивать путем равно мучительных пыток; это происходит от суеверий, и оттого еще печальнее] (SIDONIUS APOLLINARIS, VIII, 6). В *Capitul. de partib. Saxon.*, IX: *si quis hominem diabolo sacrificaverit et in hostiam, more paganorum, daemonebus obtulerit, [morte moriatur]* [если кто-то принесет человека в жертву дьяволу, или, по языческому обычаю, совершит заклятие для демонов, (то смертью он да умрет)]. В «Lex Frisionum»: *qui fanum effregerit — immolatur diis, quorum templa violavit* [кто ворвется в святилище — того принести в жертву богам, храмы которых были осквернены] (*Lex Frisionum* (Additio sap.), 42 [чит. 12]); этот закон применялся только в отношении фризов *trans Laubachi* [за Лауэрсом], которые дольше оставались язычниками. В дальнейшем я процитирую то, что Страбон говорил о кимврах, а Дитмар — о норманнах. В письме [папы Григория III архиепископу] Бонифацию (*Epist. Bonif.* (ed. Würdtw.), XXV) говорится: *hoc quoque inter alia crimina agi in partibus illis dixisti, quod quidam ex fidelibus ad immolandum paganis sua venundent mancipia* [ты сказал, что, помимо прочих преступлений в этих землях, некоторые из верных продают своих рабов язычникам для жертвоприношений]; хозяева имели право продавать своих рабов, и христиане продавали их язычникам на жертвоприношения. Военнопленный Graecus Avar de (a) Suevis *pecudis more litatus* [Авар Грек свевами был принесен в жертву, как животное] (см. главу XIII, о богине Цисе)³¹. Доказательства бытования человеческих жертвоприношений в Скандинавии см. в MÜLLER, *Sagabibl.*, II, 560; III, 93. Как правило, жертвами становились пленные враги, купленные рабы или страшные преступники; принесение франками в жертву женщин и детей при переходе реки напоминает о греческой διαβατήρια [диабатерия — жертвоприношение при переходе через границу]³²; считалось, что первины войны, первые

³¹ Адам Бременский так говорит о литовцах (ADAMUS BREM., *De situ Daniae*, XXIV): *dracones adorant cum volucris, quibus etiam vivos litant homines, quos a mercatoribus emunt, diligenter omnino probatos, ne maculam in corpore habeant* [они почитают драконов и птиц, которыми приносят в жертву живых людей, купленных у торговцев, — при этом старательно выбирают тех, у кого нет никаких телесных дефектов].

³² В наших народных сказаниях тот, кто первым идет по мосту, первым входит в новое здание или ступает на новую землю, платит за это жизнь, то есть становится ритуальной жертвой. Иорнанд (JORNANDES, XXV [чит. XXIV]) говорит о гуннах: *ad Scythiam properant*

пленные приносят благополучие. В народных сказаниях упоминаются и *детские* жертвоприношения: детей убивали для исцеления от проказы, их замуровывали внутри стен и земляных валов (см. главу XXXV и окончание главы XXXVI); на древность этого жертвенного обычая явно указывает следующая черта: ребенка, перед возведением над ним склепа, давали игрушки и угощение. У греков и римлян жертв закладывали под разные шумы и игру на флейте, чтобы заглушить крики, а слезы детей старались остановить ласками, «*ne flebilis hostia immoletur*» [чтобы не приносить заплаканную жертву]. В особых случаях могли потребоваться жертвоприношения королевских детей и даже самих королей. Торо [Thoró] принес в жертву богам *своего сына* (*Worm. mon. dan.*, 285). Конунг Аун Старый ради продления жизни принес одного за другим своих *девятиерых сыновей* в жертву Одину (*Yngl. saga*, XXIX); шведы во время великого голода, когда не помогли никакие другие заклятия, принесли в жертву *своего короля* Домальди [Dómalði] (*Yngl. saga*, XVIII).

Приношения животных были, по большей части, благодарственными, но иногда могли быть и искупительными; нередко они представляли собой смягченный вариант былой человеческой жертвы. Приведу доказательства [29]. *Herculem et Martem concessis animalibus placant* [Геркулеса и Марса они умилоствуют *заклятиями обрекаемых им в жертву животных*³³] (*Tac., Germ.*, IX): то есть заклятиями животных, подходящих для конкретных ритуальных целей (*Tac., Hist.*, V, 4); *concessum* здесь значит «священный» как противоположность нечистому; подходили для жертвоприношения только те животные, мясо которых считалось съедобным для людей. Не подобало предлагать богу пищу, от которой отказался бы сам жертвующий; жертвоприношения одновременно были и пирами — определенная часть туши забитого зверя подносилась богу, а всё остальное собравшиеся разделявали, делили между собой и съедали. Таким образом народ участвовал в священной трапезе; считалось, что боги разделяют пиршество с людьми [30]. На крупных жертвоприношениях король должен был отведать от всех блюд, а суеверные люди вплоть до позднейших времен откладывали часть своей еды для домовых и гномов. У Григория Великого: *quadraginta rustici a Langobardis capti carnes immolati-tias comedere compellebantur* [лангобарды, захватив сорок крестьян, заставляли их есть *жертвенное мясо*] (*Greg. M., Dial.*, III, 27) — имеется в виду, что язычники-лангобарды позволили пленным христианам (или потребовали от них) разделить с ними жертвенный пир. «*Immolati-tiae carnes*» [жертвенное мясо] и «*hosti-ae immolati-tiae, quas stulti homines juxta ecclesias ritu pagano faciunt*» [*животные жертвоприношения*, совершаемые глупцами по языческому обряду вблизи церквей] упоминаются и в *BONIFACIUS, Epist.* (ed. Würdtw.), XXV, LV.

et quantoscumque prius in ingressu Scytharum habuere, litavere victoriae [они вернулись в Скифию и *тех скифов, которых пленили еще при первом своем вхождении, приносили в жертву победе*].

³³ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

В древнейшие времена чаще всего в жертву приносили *коней*; несомненно то, что до появления христианства конину ели повсеместно. Для новообращенных христиан не было в язычестве ничего более возмутительного, чем ритуальное забивание *коней* (*hrossaslátr*) и поедание конины — ср. с *Nialls.*, CVI. Крещеные скандинавы обзывали шведов *hrossæturnar* [конеедами] (*Fornm. sög.*, II, 309; *Fagrsk.*, 63). Перед королем Хаконом, которого подданные заподозрили в христианстве, поставили такое условие: «at hann skyldi eta *hrossaslátr*» [он должен съесть *жертвенную конину*] (*Saga Hák. gôða*, XVIII). Уже в Тас., *Апп.* XIII, 57 сообщается, что гермундуры принесли в жертву *коней* побежденных хаттов. Тюрингам еще во времена Бонифация строго наказывали воздерживаться от *конины* (BONIF., *Epist* (ed. Würdtw.), XXV, LXXXVII; BONIF. (Serr.), CXXI, CXLII)³⁴. У Агафия упоминается аналогичный алеманнский обычай: ἵππους τε καὶ βόας, καὶ ἄλλα ἄττα μυρία *καρτομοῦντες ἐπιθειάζουσι* [коней, быков и множество других животных они *обезглавливали во имя богов*] (AGATHIAS (ed. Bonn.), XXVIII, 5). Здесь следует обратить внимание на обычай *отрезать голову*: ее чаще всего не съедали со всем остальным, а освящали для бога. Подходя к разгромленному лагерю Вара, Цецина увидел конские головы, закрепленные на стволах деревьев (*equorum artus, simul truncis arborum antefixa ora* — Тас., *Апп.*, I, 61). Эти были кони римлян, захваченные в бою и принесенные германцами в жертву богам [31]³⁵. «*Immolati diis equi abscissum caput*» [отрубленная голова лошади, принесенной в жертву богам] упоминается и у Саксона Грамматика (SAXO GR., 75); в Скандинавии лошадиные головы закреплялись на так называемых столбах зависти, считавшихся колдовскими инструментами (*Egilss.*, 389). В гессенской сказке ([КМ], № 89) сохранилось теперь уже не понятное воспоминание о магическом смысле подвешивания *конской*

³⁴ «Inter cetera *agrestem caballum* aliquantos comedere adjunxisti, plerosque et *domesticum*. Нос неquaquam fieri deinceps sine» [среди прочего, некоторые начали поедать *коней*: и *диких*, и *домашних*. Этого ни в коем случае нельзя делать и разрешать]. И: «imprimis de volatilibus, id est graculis et corniculis atque ciconiis, quae omnino cavendae sunt ab esu christianorum. Etiam et fibri et lepores et *equi silvatici* multo amplius vitandi» [во-первых, о птицах, то есть о галках, воронах и аистах: всех их христианину не следует употреблять в пищу. Еще строже следует избегать поедания бобров, зайцев и *лесных лошадей*]. У Иеронима (HIERONYMUS, *Adv. Jov.*, II (ed. Basil., 1553: II, 75)): Sarmatae, Quadi, Vandali et innumerabiles aliae gentes *equorum* et vulpium carnibus delectantur [сарматы, квады, вандалы и прочие неисчислимые языческие племена высоко ценят мясо *лошадей* и лисиц]. У Оттона Фрейзингского (OTTO FRISING, VI, 10): audiat, quod Pecenati (дикие печенеги [Peschenaere]; *Nib.*, 1280:2) et hi qui Falones vocantur (половцы [Valwen]; *Nib.*, 1279:2; *Tit.*, 4097), crudis et immundis carnibus, utpote *equinis* et *catinis*, usque hodie vescuntur [слышал ли, что печенеги и те, которых называют половцами, до сих пор едят сырое и нечистое мясо *коней* и *кошек*]. В «Песни о Роланде» (*Rol.*, 98:20) — о язычниках: sie *ezzent diu ros* [они едят *лошадей*]. Кроме того, в поедании конины обвиняли ведьм [33].

³⁵ О Марсе у Иорнанда: huic *truncis* suspendebantur *exuviae* [для него *на стволах деревьев* подвешивали *трофеи*].

головы³⁶. О жертвоприношении лошадей в языческой Скандинавии имеется несколько очень важных свидетельств. Так, в «Саге об Олаве Святом» (*Olafssaga* (ed. Holm.), II, 181) говорится: þat fylgði ok þeirri sögn, at þar væri drepit *naut* ok *hross* til árþótar [он добавил, что здесь закалывали *голов* и *коней* на новогодних жертвоприношениях]. В самом конце «Саги о Хервёр» говорится, что шведы-вероотступники приносили аналогичные жертвы на коронации конунга Свейна (вторая половина XI века): var þá framleidd *hross* eitt á þingit ok höggvit í sundr, ok *skipt til áts*, en riðuðu blóðinu *blóttre*; köstuðu þá allir Svíar kristni ok hófust blót [на тинг привели *лошадь*, которую порубили на куски и *разделили для еды*, а кровью окрасили *жертвенное дерево*. Тогда все шведы бросили христианство, и начали приносить жертвы³⁷] (*Fornald. sög.*, I, 512) [32]. Описание великого скандинавского (а именно — датского) жертвоприношения, приведенное Дитмаром Мерзебургским, вполне очевидно содержит в себе крайне преувеличенные и искаженные элементы — при жизни Дитмара обычай не соблюдался уже около сотни лет; сказано следующее (DIETMAR VON MERSEBURG, I, 9): sed quia ego de hostiis (Northmannorum) mira audivi, haec indiscussa praeterire nolo. Est unus in his partibus locus, caput istius regni, Lederun nomine in pago qui Selon³⁸ dicitur, ubi post *novem* annos mense Januario, post hoc tempus, quo nos theophaniam domini celebramus, omnes convenerunt, et ibi diis suis met LXXXX et IX *homines*, et totidem *equos*, cum canibus et gallis pro accipitribus oblatis, immolant, pro certo, ut praedixi, putantes, hos eisdem erga inferos servituros, et commissa crimina apud eosdem placaturos. Quam bene rex noster (Heinrich I, a. 931) fecit, qui eos a tam execrando ritu prohibuit [но, поскольку я услышал нечто удивительное о жертвоприношениях (у норманнов), не хотелось бы проходить мимо этой темы. В тех землях есть одно место, именуемое Ледерун (это столица тамошнего царства), находящееся в области с названием Селон. Каждый *девятый* год, в месяце январе, чуть позже нашего праздника Богоявления, все они (язычники) собираются там и приносят в жертву своим богам 90 и 9 *человек* и столько же *лошадей*, а также собак и петухов (вместо ястребов), твердо, как я уже сказал, убежденные, что (эти животные) станут служить им в загробном мире и искупят перед ними (богами) совершенные преступления. Как хорошо, что наш король (Генрих I, 931 год) запретил этот отвратительный ритуал]. Пожалуй, нет ничего невероятного в крупном праздничном жертвоприношении множества животных,

³⁶ Григорий Великий (GREGORIUS M., *Epist.*, VII, 5) убеждает королеву Брунильду [Brunichild] воспрепятствовать франкам: ut de animalium *capitibus* sacrificia sacrilega non exhibeant [дабы не приносили они кощунственных жертв в виде *голов* животных].

³⁷ [Пер. Т. Ермолаева. — *Прим. пер.*]

³⁸ Под «Селоном» имеется в виду Селонд [Sélond], древнескандинавское Sælundr, позднее — Sioland, или Зеландия. Lèderun в саксонском — форма дательного падежа от Lèdera, древнескандинавское Hleidra; позднее это место называлось Lèthra, Лейра. Ср. с готским hleiþra (tabernaculum [шатер]).

совершавшемся раз в девять лет. Учитывая, что слово «гекатомба» [ἑκατόμβη — «сто быков»] использовалось и в те времена, когда приносили в жертву уже гораздо меньшее количество животных, стоит предположить, что в данной легенде просто сохранилось священное число 99; ужасы о человеческих жертвах здесь, скорее всего, полностью вымышлены. Очевидно, что Дитмар ошибается в своем истолковании данного жертвоприношения: он смешивает похоронные³⁹ и искупительные ритуалы. Считалось, что только за благородными, богатыми людьми в смерти должны следовать их слуги, а также домашние и охотничьи животные: они продолжали служить своему господину по ту сторону жизни. Если богам и приносили в жертву 99 человек — скажем, военнопленных, то всё же названные животные, во-первых, не могли предназначаться для сопровождения врагов, а во-вторых, не годились и для богов: нет данных о том, чтобы лошадей или охотничьих животных посвящали и забивали для «несения службы» богам. Поэтому к кому бы ни относилось двусмысленное *eisdem* [им; «станут служить им»] — к *homines* [людям] или *diis* [богам] (*apud eosdem*, «перед ними» в той же фразе относится только к богам), — в любом случае находится нечто противоречащее такой картине. Я полагаю, что на новогодний праздник из всех названных Дитмаром жертв действительно закладывали только *коней*; люди, собаки и петухи добавлены уже для украшения легенды⁴⁰. В I, 206 рассказ Дитмара сравнивается с описанием уппсальских жертвоприношений у Адама Бременского.

Жертвоприношение коня было самым важным и торжественным из всех закланий ритуальных животных. Это объединяет наших предков со многими славянскими и финскими племенами, с персами и индийцами. Все они считали коня священнейшим из животных⁴¹.

³⁹ Вместе с Сигурдом сожгли его *слуг и ястребов* (*Sæm.*, 225^b); в других источниках говорится также о *лошадях и собаках* (ср. с *RA*, 344). «*Asvitus morbo consumptus cum cane et equo terreno mandatur antro*» [Асвид умер от болезни, и в могилу его положили вместе с *собакой и конем*] (*Saxo Gram.*, 91), — с ошибочным толкованием, будто умерший съедал своих животных: «*nes contentus equi vel canis esu*» [не насытившись съедением коня и собаки...] (*Saxo Gram.*, 92).

⁴⁰ «*Pro accipitribus*» значит, что петухов использовали для жертвоприношения в отсутствие ястребов. Некоторые понимают это место так, будто собак и петухов приносили в жертву неким обожествленным хищным птицам. Однако значения предлога «*pro*» не дают оснований для таких предположений.

⁴¹ Ср. с *Ворр, Nalas und Damajanti*, 42, 268. Гиперборейцы приносили *ослов* в жертву Аполлону (*PINDAR, Pyth.*, X; *CALLIMACH, Fr.*, 187; *ANTON. LIBERAL., Metam.*, XX); то же делалось и в Дельфах (*Böskn, Corp. inscr.*, I, 807, 809). В одной из новогреческих поэм (*γαδάροου, λύκου καὶ ἀλουτοῦς διήγησις* [Рассказ об осле, волке и лисе], 429—434) может иметься в виду такое же жертвоприношение. В *НАГЕК, Böhm. chron.*, 62 сообщается об аналогичных жертвоприношениях у славян. Я полагаю, что силезцев прозвали *ослоедами* [die *Eselfresser*] именно в связи с традицией закладывать ослов (*Zeitvertreiber* (1668), 153); так же обзывают и гёттингенцев. Судя по всему, в Германии эти шутки о народах известны с глубокой древности [34].

Принесение в жертву *быков* [35]. Уже процитированные слова Агафия доказывают наличие бычьих жертвоприношений у алеманнов, а фрагмент из «Саги об Олаве» (также уже приведенный выше) свидетельствует о существовании аналогичного обычая у скандинавов. В письме [папы Захария] к Бонифацию (BONIF., *Ep.* (Würdtw.), 82) о безбожных жрецах сказано: «qui *tauros et hircos* diis paganorum immolabant [приносящие в жертву языческим богам *быков* и *козлов*]. А Григорий Великий в письме Меллиту утверждает, что англы «*boves solent in sacrificio daemonum multos occidere*» [имеют обыкновение убивать *множество волов* в жертву демонам] (GREGORIUS M., *Epist.*, X, 76; см. также ВЕДА, *Hist. eccl.*, I, 30). *Черный бык* и *черная корова*, которых хозяину нельзя убивать (см. разделе «Суеверия», № 887), — считались ли они священными жертвенными животными? Вал. Суплит, свободный крестьянин с самбийского побережья, в ходе странного ритуала принес в жертву *черного быка*⁴². Добавим примеры и из скандинавской традиции. Во время голода в Швеции при конунге Домальди: þá efldo Sviar blót stór at Uppsölum, it fyrsta haust blótuðu þeir *uxnum* [тогда свеи совершили великие жертвоприношения в Уппсале: в первую осень они принесли в жертву *быков*]; когда приношение быков оказалось недостаточным, свеи перешли на более высокие виды жертв (*Yngl. saga*, XV); «þá gekk hann til hofs Freyss, ok leiddi þagat *uxa gamlan* ok mælti svá: «Freyr nú gef ek þer *uxa þenna*», en uxanum brá sva við, at hann qvað vid ok féll niðr daudr» [он пошел в храм Фрея и принес в жертву *старого быка*, говоря так: «Фрей, я дарю тебе этого быка»; затем он нанес быку такой удар, что тот издал глухой звук и упал замертво] (*Island. sög.*, II, 348; ср. с *Vigaglums saga*, IX). Победитель на сакральной дуэли закладывает быка тем же оружием, каким убил противника: þá var leiddr fram *gráðúngr mikill* ok *gamall*, var þat kallat *blótnaut*, þat skyldi sá höggva er sigr hefði [привели *большого старого быка*; его называли *жертвенным животным*; тот, кто победит, должен был зарезать его⁴³] (*Egilssaga*, 506; ср. с *Kormakss.*, 214, 218). О жертвоприношении *коров* — см. *Sæt.*, 141 и *Fornm. sög.*, II, 138. Греческая *ἑκατόμβη* (подразумевающая, как ясно из названия, жертвоприношение сотни быков) изначально состояла из множества голов рогатого скота, но довольно скоро в этом жертвоприношении стали использоваться и другие животные. Индийцы также приносили жертвы сотнями (HOLTZMANN, III, 193)⁴⁴.

Кабаны, свиньи [36]. В «Салической правде» (*Lex Sal.*, tit. II) за кражу *talialis sacrivus* или *votivus* [освященного или посвященного кабана] полагается

⁴² Berlin. *Monatschr.* (1802), VIII, 225; ср. с LUCAS DAVID, I, 118—122.

⁴³ [Пер. В. Кошкина. — *Прим. пер.*]

⁴⁴ Во многих регионах Германии и Франции в определенное время года мясники под аккомпанемент барабанов и дудочек водят по улицам украшенного цветами и лентами *откормленного быка* и собирают деньги. В Голландии быка называют *belder* и вешают ему на рога позолоченные яблоки; мясник идет впереди быка с топором. Всё это похоже на остаточные формы древних жертвенных праздников.

больший штраф, чем за кражу любого другого кабана; это выглядит как пережиток древнефранкских языческих жертвоприношений; иначе зачем называть кабана *освященным*? Конечно, штрафы в 700 и 600 денариев (17 и 15 солидов) различаются незначительно, однако в языческие времена должно было быть великое множество животных, предназначенных для священнодействий, поэтому цена за голову могла быть и невысокой. Вероятно, таких животных отбирали сразу после рождения, клеймили и выращивали вместе с остальными до жертвоприношения. Во франкских и алеманнских документах часто встречается слово *friscing*, обычно значащее porcellus [поросенок], но иногда и agnus [ягненок]; в отдельных случаях оно используется в более узком значении porcinus и agninus [атрибутивы со значениями «поросятчий» и «ягнятчий»]; само слово *friscing* первоначально должно было значить recens natus (новорожденный⁴⁵), однако сохранилось оно только в значении porcellus (поросенок). Чем же еще, как не воспоминанием о язычестве, можно объяснить то, что у нескольких авторов именно этим древневерхненемецким *friscing* переведены латинские hostia, victima, holocaustum [жертва] (N., *Cap.*, 8; N., *Ps.* 15:4, 26:6, 33:1. 39:8, 41:10, 43:12, 22, 50:21, 115:17; österfriscing [пасхальная жертва] — в N., *Ps.* 20:3; lamp unkawemmit kakepan erdu friscing [непорочный агнец принесен земле в жертву] — в *Нутн.* 7:10)? Иудейскую пасхальную жертву вряд ли могли называть словом *friscing*, учитывая, что это понятие связано, в первую очередь, с поросенком. В Скандинавии Фрею в качестве искупительной жертвы на праздниках приносили кабана (*sônargöltr*); в Швеции до недавних времен сохранялся обычай в канун Йоля печь хлеб или пирог в форме кабана. Представление о кабанах с золотой щетиной встречается и во внутренней Германии. Кто на Рождество воздержится от пищи до ужина, верят в Тюрингии⁴⁶, тот увидит *золотого поросенка* (то есть в древние времена на вечернем пире жертвенного поросенка подавали последним). В лаутербаском вейстуме от 1589 года (*Weisth.*, III, 369) встречается такое предписание: на судебное заседание, проводимое в день Богоявления, то есть во время Йоля, землевладельцы должны привести чистого («охолощенного на молоке», то есть кастрированного еще молочным) «*золотого подсвинка*»; его проводили вокруг скамеек, а затем, несомненно, забивали⁴⁷.

⁴⁵ DUCANGE, статья «friscinga»; ECCARD, *Fr. or.*, II, 677; DOROW, *Denkm.*, I, 2, 55; LASOMBLET, I, 327; GRAFF, III, 833; SCHMELLER, *Wb.*, I, 619.

⁴⁶ GUTGESELL, *Beitr. zur Gesch. des deutschen Alterth.* (Meiningen, 1834), 138.

⁴⁷ Это лаутербаское постановление можно сравнить с другим, вынесенным в Финкбухе в стране алеманнов. Там сказано (*Weisth.*, I, 436): глава общины должен выбрать в *монастыре свинью стоимостью 7 шиллингов пфеннигов*, и, когда начнется сбор урожая, выпустить ее на монастырский двор, где ее должны щедро кормить и свободно допускать к зерну. Там свинья должна оставаться до четверга после дня святого Адольфа — затем ее закалывают; половину туши отдают майеру, вторую половину — прихожанам церкви; в тот же день среди прихожан раздают белый хлеб и сыр. Семь шиллингов (семь с половиной в лаутербаском вейстуме) — довольно высокая цена, существенно превосходящая

У валлийцев жертвенную свинью подавали к королевскому столу. О связи англосаксонских «svin ealgylden» [*цельнозолотой свиньи*] и «eofor irenheard» [*железного борова*] с культом Фро [Frôho] еще будет сказано в дальнейшем. Греки посвящали свиней в жертву Деметре; у германцев эту богиню звали Нерттой, и она была довольно близка к Ньёрду, Фрею и Фрейе.

Жертвоприношение баранов [37]. Слово friscing приняло общее значение victima [жертва], а в древнескандинавском языке, наоборот, само название жертвоприношения животных (*sáups* в готском) превратилось в обозначение собственно животного — *sauðr* (валух). Следовательно, скот этого вида нередко приносили в жертву, хотя упоминаний об этом крайне мало (вероятно, это связано с низкой ритуальной ценностью барана). Лишь в «Саге о Хаконе Добром» (*Saga Hákonar gôða*, XVI) сообщается: þar var oc drepinn allskonar smali ok sva hross [для пира закалывали всякого рода *скот*, а также лошадей⁴⁸]. Под *smali* понимаются, главным образом, овцы (μῆλα), а также мелкий скот в целом — как противоположность быкам и лошадям; судя по прибавлению слов «alls konar» (omnis generis [всех видов]), в понятие *smali* здесь включены и *козлы*. О жертвоприношениях *козлов* говорится в вышеприведенной цитате из BONIF., *Epist.*, 82. Согласно шведскому поверью, водяному духу, чтобы он научил играть на арфе, необходимо принести в жертву *черного ягненка* (*Svenska folkv.*, II, 128). О принятии в жертву *коз* единожды упоминает Григорий Великий: лангобарды, говорит он, жертвуют дьяволу (то есть одному из своих богов), «caput caprae, hoc ei, per circuitum currentes, carmine nefando dedicantes» [*голову козы, в честь которой, бегая вокруг нее, возносят гнусное песнопение*] (GREG., *Dial.*, III, 28). Голову козы (или козла?) воздевали, народ ей кланялся. Древним пруссам также был

среднюю (см. *Gött. Anz.* (1827), 336, 337). Такая стоимость была издавна закреплена и часто упоминалась в вейстумах — считалось, что она соответствует отборному качеству жертвенного животного. Мясо лаутербахского «золотого подсвинка» (как и в Финкбухе) делили и готовили для торжественной трапезы; отсюда происходит и само название судебного процесса (*Weisth.*, III, 370). В Финкбухе языческое название то ли забылось, то ли скрывалось; несомненно, что такие судебные пиры имели место и в других частях Германии. Святой Адольф был епископом в Страсбурге, его день выпадает на 29 или 30 августа (CONR. v. DANCR., *Namenb.*, 117), сам суд, соответственно, проводился в начале сентября. Свинью закалывали при первых признаках наступления зимы, в ноябре или декабре — то один, то другой из этих месяцев называли *убойным* [*Schlachtmonat*], что может также отсылать к языческим жертвоприношениям; древнеанглийское название ноября — *blôtmonað* [*месяц жертвоприношения*]. В дни забоя люди устраивали торжества, дарили соседям мясо и колбасы (ср. с *täuchli* [суп из свинины с потрохами] — STALDER, II, 525): возможно, это сохранившаяся часть всенародного языческого жертвоприношения с раздачей мяса. Интересно, что в Сербии при торжественном сожжении *бадняка* (а это совершенно то же, что рождественское, или йольское, полено, — см. об этом в главе XX) тоже зажаривают *целую свинью*, причем часто — вместе с *молочным поросенком* (VUK, *Montenegro*, 103, 104).

⁴⁸ [Пер. М. Стеблин-Каменского. — Прим. пер.]

известен обряд *освящения козла* (LUC. DAVID, I, 87, 98). Славянский бог Триглав изображался с тремя козлиными головами (НАНКА, *Zbjrka*, 23). Если бы сохранилось само лангобардское «*carmen nefandum*» [гнусное песнопение], то об обряде можно было бы судить справедливее, чем по сообщению отца церкви, смотрящего на всё это крайне враждебно.

О том, что касается других жертвенных животных, точной информации у нас нет; из упомянутых у Дитмара собак, ястребов и петухов разве что последние действительно могли посвящаться богам [38]. Возможно, жертвовали и других съедобных домашних птиц — гусей, кур, голубей? *Голубь* считался жертвенным животным у иудеев и христиан; *петухов* греки посвящали Эскулапу; жители Турени для излечения пальцев рук приносили *белых петухов* в жертву святому Христофору (HENRI ESTIENNE, XXXVIII, 6). Из диких животных, несомненно, в жертву годились лишь те, что считались съедобными: олени, косули, дикие кабаны; ни в коем случае не медведи, не волки и не лисы — считалось, что они связаны с миром духов, вокруг этих животных был даже своеобразный культ. Можно, конечно, предположить, что для искупительных жертвоприношений могли, наравне с людьми, использоваться и несъедобные животные: вспомним, что слуг, собак и ястребов сжигали вместе с телом хозяина. Здесь следует (наравне с рассказом Дитмара о заклятиях в Лейре, см. I, 201) вспомнить описание великого жертвоприношения в Упсале, составленное Адамом Бременским: *solet quoque post novem annos communis omnium Sveoniae provinciarum solennitas celebrari, ad quam nulli praestatur immunitas; reges et populi, omnes et singuli sua dona ad Vbsolam transmittunt, et quod omni poena crudelius est, illi, qui jam induerunt christianitatem, ab illis ceremoniis se redimunt. Sacrificium itaque tale est: ex omni animante quod masculinum est, novem capita offeruntur, quorum sanguine deos tales placari mos est. Corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. Is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arbores ejus ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes, qui pendent cum hominibus, quorum corpora mixtim suspensa narravit mihi quidam Christianorum se septuaginta duo vidisse. Ceterum naeniae, quae in eiusmodi ritibus libatoriis fieri solent, multiplices sunt et inhonestae, ideoque melius reticendae* [свеоны, кроме того, имеют обычай каждые *девять* лет устраивать в Убсоле торжество, собирающее жителей всех областей страны. От участия в этом торжестве не освобождается никто. Цари и народы, вместе и поодиночке, все отсылают свои дары в Убсолу, и, что ужаснее всего, те, кто уже принял христианство, вынуждены откупаться от участия в подобных церемониях. Вот как происходит жертвоприношение. Из всей живности *мужского* пола приносится *девять голов*: считается, что их кровь умилостивит богов. *Тела* же этих животных развешиваются в близлежащей роще. Эта роща священна для свеонов, потому что, согласно поверью, благодаря смерти и разложению жертв ее деревья становятся божественными. Один христианин рассказывал мне, что видел в этой роще висевшие вперемежку тела *собак* и людей, общим числом 72. А о многочисленных нечестивых магических

песнопениях, которые они обычно исполняют, совершая обряд жертвоприношения, лучше будет вообще умолчать⁴⁹. В этом шведском жертвенном празднестве, равно как и в описанном Дитмаром датском, существенную роль играет число *девять* — впрочем, Адам Бременский тоже отяготил повествование неправдоподобными элементами. Опять же, как у франков и лангобардов, существенную роль здесь играют *головы* жертвенных животных. Упоминание о собаках можно истолковать в пользу достоверности рассказа о жертвенных собаках и ястребах в Лейре; в то же время, впрочем, стоит принять в расчет древнее законоуложение, по которому волков и псов вешали рядом с преступниками (RA, 685, 686). Утверждение о том, что в жертву приносились только самцы, удивительным образом совпадает с эпизодом из «Рейнарда» (эта поэма окончательно сложилась менее чем через век после смерти Адама Бременского, а в основе своей она могла быть и современной этому автору): к свадьбе короля собирались *заколоть* всех *самцов* четвероногих и птиц, однако петух и гусак сумели сбежать (*Reinh. Fuchs*, LXXIV). На мой взгляд, здесь прослеживаются черты древнего жертвенного сказания, которое в XI и XII веках всё еще сохранялось в народной памяти; следы этого сказания обнаруживаются и в сказке «Бременские музыканты» ([KM], № 27)⁵⁰. Жертвы *мужского пола* считались, судя по всему, предпочтительными для языческого жертвоприношения⁵¹. Необходимость убивать по одному представителю каждого вида (фраза Агафия «καὶ ἄλλα ἄττα μῦθια» [и множество других животных] этого не подразумевает) потребовала бы настолько колоссальных жертвоприношений, что в реальности это представляется невыполнимым, — думается, эта идея целиком основана на народных легендах. В «Саксонском зеркале», равно как и в «Швабском», сказано: любое живое существо, присутствовавшее при изнасиловании [Notnunft], будь то бык, лошадь, кошка, собака, курица, гусь, свинья или человек, должно быть обезглавлено вместе с самим преступником (то есть, первоначально, — хозяином дома)⁵². В «Эдде» животные и растения приносят клятвы, все существа рыдают; считалось, что все создания, принадлежащие человеку, все его домашние животные должны страдать вместе со своим хозяином при сожжении его тела, жертвоприношении или судебном наказании.

⁴⁹ [Пер. В. Рыбакова. — Прим. пер.]

⁵⁰ Или это место из «Рейнарда» стоит связать с Мф.22:4, как этот стих переведен в Вулгате: *tauri mei et altilia occisa sunt, venite ad nuptias* [теляцы мои и что откормлено, заколото; приходите на брачный пир] (хотя речь здесь идет просто о подготовке к брачному пиру)? О *самцах*, впрочем, в этом отрывке ничего не сказано.

⁵¹ Греки приносили самцов в жертву богам, а самок — богиням (в II., III:103 Гелиосы жертвуют *белого ягненка*, а Земле — *черную овцу*). Литовцы жертвовали своему богу Земенику «*utriusque sexus domestica animalia*» [домашних животных *обоих* полов] (HAURT, *Zeitschr.*, I, 141).

⁵² REYSCHER UND WILDA, *Zeitschr. für deutsches Recht*, V, 17, 18.

Помимо *пола* животного, важным фактором для жертвоприношения был его *цвет* — из всех благоприятнейшим считался *белый*. Часто речь идет о *белых* лошадях (ТАС., *Germ.*, X; *Weisth.*, III, 301, 311), еще даже у персов (НЕРОД., I, 189). Жертвенный поросенок, вероятно, должен был быть чисто белым; в более поздних памятниках права *белоснежные* свиньи тоже провозглашаются неприкосновенными⁵³. Вотяки приносили в жертву *рыжего* жеребца, черемисы — *белого*. По древнегерманским законам на выплату налогов и десятин часто шел *бледный* или *пятнистый* скот⁵⁴, что также может быть связано с жертвоприношениями; для колдовских целей расцветка некоторых животных тоже имела значение. Водяному требовалось жертвовать *черного* ягненка, а хульдрам — *черного* ягненка и *черную* кошку (Асв., I, 159). У Саксона Грамматика читаем (SAXO GRAMM., 16): *rem divinam facere furvis hostiis* [приносить для богов *темные* жертвы]; значит ли это жертвоприношение *черных* животных? Предположительно, перед жертвоприношением животных *украшали* и надевали на них *венки*. В «Эдде» упоминается о священных *золоторогих* коровах (*Sæt.*, 141), а в мансфельдской деревне Финштедт в качестве уплаты налогов принимали угольно-черных быков с белым пятном на голове и белыми копытами, а также козлов с *позолоченными рогами*⁵⁵. Имеются свидетельства о том, что перед жертвоприношением животных проводили по кругу на народном собрании — этим, на мой взгляд, и объясняется остаточная традиция *водить* жертвенное животное *вокруг скамей* в судах и обычай «*per circuitum surgere*» [вождения *кругами*] (см. I, 204), — вероятно, таким образом создавалась (как у греков и римлян) видимость того, что животное идет на смерть *добровольно* [39]⁵⁶. Скорее всего, считалось важным, чтобы жертвенное животное никогда *не использовалось человеком*: чтобы вол,

⁵³ RA, 261, 594; *Weisth.*, 3:41; 46:69; ср. с VIRG., *Aen.* VIII:82: *candida cum foetu concolor albo sus* [белоснежная свинья с таким же *белым* поросенком]; *trif apruf rufri ute peiu* (*tres apros rubros aut piceos* [три *рыжих* или смоляных кабана]) в AUFRECHT UND KIRSCHN., *Umbr. Sprachd.*, II, 278, 279.

⁵⁴ RA, 587, 667; *Weisth.*, I:498; III:430. В TETTAU UND TEMME, *Preuß. sag.*, 42 сказано, что языческие боги ненавидят *белых* животных.

⁵⁵ *Neue Mitth. des Thür. Sächs. Vereins*, V:2, 131; ср. с II., X:292; *Od.*, III:382:

σοὶ δ' αὖ ἐγὼ ῥέξω βοῦν ἦνιν, εὐρυμέτωπον,
ἄδημητην, ἦν οὐπὼ ὑπὸ ζυγὸν ἠγάγευ ἀνήρ
τήν τοι ἐγὼ ῥέξω, χρυσὸν κέρασιν περιχεύας.

[Широколобую в жертву тебе годовалую телку
Я принесу, под ярмом не бывавшую в жизни ни разу.
Позолотив ей рога, я тебе принесу ее в жертву.

— Пер. В. Вересаева]

⁵⁶ Ос *eingu skyldi tortýna hvarki fê ne mönnum, nema siàlft gengi í burt* [на ней (горе) нельзя было никого убивать, ни скот, ни людей, разве что они умрут своей смертью. — Перевод А. Циммерлинга и С. Агишева] (*Eyrb. saga*, 10).

например, не тянул плуг или воз. Освященные жеребята и бычки предназначались, по нашим древним законам, для торжественной передачи земли и для казни через пахание до смерти [Todpflügen] (такое наказание полагалось для передвигающих межи).

О самом ходе жертвования мы знаем довольно мало, в основном из скандинавских источников. Пока животное умирало на жертвенном камне, изливающаяся кровь (*hlaut* по-древнескандинавски) стекала либо в специально вырытую яму, либо в сосуды. Жертвенной кровью смазывали священные столы и ритуальные принадлежности, а также обрызгивали всех присутствующих⁵⁷. Вероятнее всего, кровь также использовалась для гаданий; возможно, ее смешивали с пивом (или медовухой) и выпивали. Скандинавские чаши для крови (*hlautbollar*, *blótbollar*), видимо, были небольшими; у некоторых других народов для этого использовались огромные котлы [40]. Олав Трюгвассон упрекал шведов, что они «сидят дома и лизут *жертвенные чаши*» (at sitia heima ok sleikja *blótbolla sína*; *Fornm. sög.*, II, 309). Страбон упоминает кимврский *жертвенный котел* (СТРАБОН, VII, 2): ἔθος δέ τι τῶν Κίμβρων διηγούνται τοιοῦτον, ὅτι ταῖς γυναιξίν αὐτῶν συστρατεύουσαις, παρηκολούθουν προμάντιες ἱερεῖαι πολιότριχες, λευχεῖμονες, καρπασίνας ἐφαπτίδας ἐπιπεπορημέναι, ζῶσμα χαλκοῦν ἔχουσαι, γυμνόποδες· τοῖς οὖν αἰχμαλώτοις διὰ τοῦ στρατοπέδου συνήντων ξιφῆρεις· καταστέψασαι δ' αὐτοὺς ἦγον ἐπὶ κρατῆρα χαλκοῦν, ὅσον ἀμφορέων εἴκοσι· εἶχον δὲ ἀναβάθραν, ἣν ἀναβάσα (ἢ μάντις) ὑμεροπετῆς τοῦ λέβητος ἐλαίμοτόμει ἕκαστον μετεωρισθέντα· ἐκ δὲ τοῦ προχέομένου αἵματος εἰς τὸν κρατῆρα, μαντεῖαν τινὰ ἐποιοῦντο [передают, что у кимвров существует такой обычай: женщин, которые участвовали с ними в походе, сопровождали седовласые жрицы-прорицательницы, одетые в белые льняные одежды, прикрепленные [на плече] застежками, подпоясанные бронзовым поясом и босые. С обнаженными мечами эти жрицы бежали через лагерь навстречу пленникам, увенчивали их венками и затем подводили к медному *жертвенному сосуду* вместимостью около 20 амфор; здесь находился помост, на который восходила жрица и, наклонившись над *котлом*, перерезала горло каждому поднятому туда пленнику. По сливаемой в сосуд крови жрицы совершали гадания⁵⁸]. В «Житии святого Колумбана», составленном Ионой Боббийским, описывается другой, свевский, котел: sunt etenim inibi vicinae nationes Suevorum; quo cum moraretur et inter habitatores illius loci progredederetur, reperit eos sacrificium profanum *litare* velle, vasque magnum, quod vulgo cupam vocant, quod viginti et sex modios amplius

⁵⁷ *Saga Hákonar goða*, XVI; *Eyrbyggiasaga*, 10; gaud hörgin [окропили кровью алтарь] (*Fornald. sög.*, I, 413); stalla láta ríða blóði [дать алтарю покрыться кровью] (*Fornald. sög.*, I, 454, 527; *Sæm.* 114^b); ríðudu blóðinu blótré [окропили кровью *жертвенное дерево*] (*Fornald. sög.*, I, 512); греческое αἶμα τῶ βωμῶ περιχέειν [проливать кровь на алтарь], ср. с Исх.24:8 [и взял Моисей крови и окропил народ, говоря: вот кровь завета].

⁵⁸ [Пер. Г. Стратановского. — *Прим. пер.*]

minusve capiebat, *cerevisia plenum* in medio habebant positum. Ad quod vir dei accessit et sciscitatur, quid de illo tieri vellent? Illi ajunt: deo suo Wodano, quem Mercurium vocant alii, se velle *litare* [рядом там жили свевские племена, с которыми он остался; однажды, подойдя к тамошним жителям, (Колумбан) узнал, что они хотят совершить языческое жертвоприношение в огромном котле, который называли *чаном* [сура]; в него входило двадцать шесть модий, он был *заполнен пивом* и стоял посреди народа. Божий человек подошел и спросил, что они намерены делать. Свевы ответили, что они собираются совершить *жертвоприношение* своему богу Водану, которого другие называют Меркурием] (первая половина VII века; MAVILLON, *Ann. Bened.*, II, 26). Здесь прямо сказано только то, что жертвенный котел заполнялся пивом, а о смешивании пива с кровью жертвенных животных не упоминается; либо это описание не полно, либо оно касается простого возлияния.

Жертвенное мясо обычно готовили в котле; его варили — не жарили. Геродот описывает, как скифы варили (ἔψειν) жертву в большом котле (HERODOT, IV, 61). От традиции *варить* [sieden] баранину происходит, я полагаю, и само название барана — *sáups*, а также прозвище принимающих участие в жертвоприношении — *sudnautar* (братья-повара) (*Gutalag*, 108); с этим может быть связано более позднее представление о ведьминских отварах, котлах и горшках⁵⁹. Раздачей кусков мяса среди народа занимался, вероятно, жрец; на больших праздниках устраивались всенародные пиры⁶⁰; в других случаях человек вполне мог забрать полученную порцию домой. То, что жрецы и народ действительно ели жертвенную пищу, явствует из нескольких источников (см. I, 199). В капитуляриях (*Capitularien*, VII, 405) повторяется сказанное в BONIF., *Epist.*, XXV (письмо от 723 года) о «presbyter Jovi mactans et immolantias carnes vescens» [старейшине, забивающем (жертву) во имя Юпитера и поедающем жертвенное мясо] с изменением формулировки на «diis mactanti et immolantitiis carnibus vescenti» [забивая (жертву) во имя богов и поедая жертвенное мясо]. Предположительно, отдельные люди имели право, при необходимости, самостоятельно приносить богам небольшие жертвы и частично съедать их; христиане называли это «more gentilium offerre et ad honorem daemonum comedere» [приносить жертвы по языческому обычаю и поедать их в честь демонов] (*Capit. de part. Sax.*, XX). Вероятно также, что богам посвящали наиболее благородные части тела животного: *голову, печень, сердце,*

⁵⁹ В одном норвежском сказании упоминается *медный котел* трольдов (FAUPEL, 11); христиане до поздних времен писали о *Saturni dolium* [глиняном котле Сатурна] и об *огромном котле*, стоящем в аду (chaudiere в MEON, III, 284, 285).

⁶⁰ Сваренный на жертвенном мясе бульон тоже пили; плавающий сверху жир съедали. В «Саге о Хаконе Добром» язычники предлагают своему королю, отказавшемуся от жертвенного мяса, *drecka sodit* и *eta flotit* [выпить бульона и съесть жира] (*Saga Hákonar góða*, XVIII; ср. с *Fornn. sög.*, X, 381).

язык⁶¹. В честь богов на деревьях развешивали головы и шкуры жертвенных животных [41].

Жертва *всесожжения*, подразумевающая полное, до пепла, сжигание животного на гряде дров, у германцев, судя по всему, не практиковалась. Готское *all-brunsts* (в переводе Мк.12:33) — это просто калька с греческого ὀλοκαύτωμα, равно как и древневерхненемецкое *albrandopher* (N., Ps. 64:2); древнеанглийское *brynegield onhredād* *rommes blōde* [кровь овна для *всесожжения*] (СЭДМ., 175:6; 177:18) означает жертву всесожжения в чисто иудейском смысле⁶².

Не в ходу у германцев было и *курение благовоний*; христианский сладкий фи́миам был для язычников вещью новой. Ульфила оставляет греческое слово *фимиам* без перевода — *thymiata* (Лк.1:10,11); новеверхненемецкое *Weihrauch*, древнесаксонское *wîrōc* (*Hel.*, 3:22), древнескандинавское *reykelsi*, датское *røgelse* — все эти словоформы возникли уже из христианских представлений [42].

Кровавое жертвоприношение животного было общественным, всенародным; традиционно оно проводилось всем племенем или всей общиной; в то же время фрукты или цветы, молоко или мед могла приносить в жертву и одна отдельно взятая семья или даже один человек. Такие *приношения фруктов*, соответственно, были единичными и более скудными; в исторических документах о них почти не упоминается, однако в народных обычаях они сохранялись существенно дольше, нежели животные жертвы [43].

Во время покоса крестьяне оставляли часть колосьев для бога, благословившего урожай, и украшали эти ростки лентами. В Гольштейне, при сборе фруктов, по пять-шесть яблок на каждом дереве до сих пор оставляют нетронутыми, чтобы хорошо рос следующий урожай. Еще более характерные примеры я приведу далее, при рассмотрении данных о различных божествах. Для жертвоприношения годились как съедобные домашние животные, так и *фруктовые деревья* (*frugiferae arbores* в Тас., *Germ.*, X) и *злаки*; ветки, покрытые листьями, яблоками или орехами, использовались в качестве залога сделки при торжественной передаче земли. Жертву Каина средневерхненемецкий поэт описывает такими словами (*Fundgr.*, II, 25): *eine garb er nam, er wolte sie oppheren mit eheren joch mit agenen* [он взял сноп и преподнес его с *колосьями* и *ростками*]: в этой формулировке речь идет и о верхней части ростка, или ости (*arista*), и о целом колосе (*spica*). Сюда же отнесем *венчание* божественного образа, священного дерева или жертвенного животного *листьями* или *цветами*; в скандинавских

⁶¹ Γλῶσσα καὶ κοιλία ἱερείου διαπεπραγμένον [от жертвы остаются язык и желудок] (PLUTARCH, *Phocion*, I); γλῶσσας τάμνειν ἔν πυρὶ βάλλειν [отрезать языки (быкам) и бросать их в огонь] (*Od.*, III:332, 341); см. раздел «De linguae usu in sacrificiis» [Об использовании языка в жертвоприношениях] в NITZSCH, *Ad. Hom. Odys.*, I, 207. В народных сказаниях от того, кто убил человека или зверя, в доказательство требуют принести язык или сердце жертвы; видимо, эти части тела считались важнейшими.

⁶² Славянское «*paliti obièt*», *сжигать* жертву (*Königinh. hs.*, 98).

сагах, равно как и в наших древнейших текстах, нет и следа такого обычая. Кое-что, впрочем, можно выделить из более поздних источников и из народных сказаний. На праздник Вознесения в некоторых районах Германии девушки плели *венки* из белых и красных цветов и вешали их в комнатах или в хлеву, где эти венки оставались до следующего года⁶³. В гарцской деревне Квестенберг на третий день Пятидесятницы парни поднимали дуб на замковую гору, возвышающуюся над окрестностями, закрепляли его там и украшали огромным, размером с тележное колесо, венком из веток. Все восклицали: «*Queste* (венки) подвешен!»⁶⁴, а затем танцевали вокруг дерева на горе; и дуб, и венок меняли ежегодно⁶⁴. Недалеко от пика Мейснер в гессенских горах находится высокая отвесная скала с пещерой внизу, называемой «полым камнем». Ежегодно на второй день Пасхи юноши и девушки из соседних деревень приносили в эту пещеру *букеты цветов* и зачерпывали там холодной воды. Никто не спускался в эту пещеру без цветов⁶⁵. Владельцы земельных участков в гессенских селениях должны были ежегодно платить налог в виде *букета ландышей*⁶⁶. Судя по всему, во всех этих примерах — а их можно приводить и дальше — языческие обычаи перенесены на христианские праздники и жертвоприношения⁶⁷.

По древнему и широко распространенному обычаю, часть *еды* на пирах оставляли для домашних богов; Берте и Хульде отдавали тарелку *каши*; боги разделяли с людьми и праздничные *напитки*. Перед тем как выпить, из кубка проливали немного жидкости — для бога или домового. Литовцы проливали на землю пиво для Земинале [Zemynale], своей богини земли⁶⁸. Можно вспомнить и о том, что в норвежских сказаниях Тор приходит гостем на свадьбы и опустошает огромные бочки с пивом. Здесь я хотел бы вернуться к рассказу Ионы Боббийского о свевском *чане с пивом*: это позволит прояснить смысл языческой традиции *поминального питья* [Minnetrinken], долгое время сохранявшейся и в христианские времена. И сама традиция, и ее название — общие для всех германских народов.

⁶³ *Bragur*, VI:1, 126.

⁶⁴ Отмар, *Vokssagen*, 128, 129. То, что там сказано о происхождении этого обряда, представляется выдумкой.

⁶⁵ WIGAND, *Archiv*, VI, 317.

⁶⁶ WIGAND, *Archiv*, VI, 318; *Casselsches Wochenbl.* (1815), 928^b.

⁶⁷ В особых случаях богам приносились и другие ценности, помимо скота и злаков; например, уже в христианские времена мореплаватели обещали отнести в церковь *серебряный корабль* в качестве votивного дара. В шведских народных песнях: *offra en gryta af malm* (жертвовать *металлический горшок*) (ARVIDSS., II, 116); *en gryta af blankaste malm* [сосуд из *белоснежного металла*] (серебряный; ANLQVIST, *Öland*, II:1, 214 [чит. 244]); еще в качестве жертвенных упоминаются некоторые предметы одежды: например, *красные туфли*.

⁶⁸ В германских языках, насколько я знаю, нет термина, соответствующего греческим στένδω, λείβω, латинскому *libo* — «совершаю *возлияние*» [44].

В готском языке слово *man* (во множественном числе *munum*, претерит *munda*) значит «я думаю»; *gaman* (множественное *gamunum*, претерит *gamunda*) — «я обдумываю», «я вспоминаю». От этого же глагола в древневерхненемецком произведены существительное *minna* = *minia*, то есть *amor* [любовь], и глагол *minnōn* = *minīōn*, *amare* [любить], или, буквально, «думать о любимом, вспоминать его». В древнескандинавском встречаются те же *man*, *munim*, а также *minni* (memoria [память]), *minna* (recordari [вспоминать]), однако вторичное значение, связанное с любовью, в этом языке не проявлено.

Отсутствующего или умершего обычно чествовали, упоминая его имя на собрании или на пиру и выпивая чашу в знак памяти; эта чаша и этот напиток по-древнескандинавски назывались *erfi* или *minni dryckja* [поминальным⁶⁹ питьем].

На торжественных жертвоприношениях или пиршествах вспоминали бога (или богов) и пили в его (или их) честь и память (*minni*). *Minnis öl* [напиток *памяти*] (*Sæm.*, 119^b — в противоположность *ðminnisöl* [напитку забвения]); *minnis horn* [*поминальный* рог]; *minnis full* [*поминальный* кубок]; *fôgo minni mörg ok skyldi horn dreckia i minni hvert* [помянули многих, и каждый должен был выпить рог в память] (*Egilss.*, 206); *um gölf gânga at minnom öllum* [при каждом поминании подходили друг к другу] (*Egilss.*, 253); *minniöl signoð âsom* [освятили поминальный напиток для асов] (*Olafs helg. saga* (ed. Holm.), 113); *signa* соответствует немецкому *segnen*, «освящать». *Signa full* *Odni*, *Thôr* [выпить в честь Одина, Тора (= посвятить им кубок)]; *Odins full* [кубок за Одина]; *Niarðar full* [кубок за Ньёрда]; *Freys full* *drecka* [пить кубок за Фрея] (*Saga Hákonar gôða*, XVI, XVIII). В «Саге о Херрауде» *minne* пьют в честь Тора, Одина и Фрейи (*Herrauðssaga*, XI). В «Саге об Инглингах» на похороны конунга приносят кубок, называемый *Bragafull*; каждый присутствующий вставал у Брагафула, приносил торжественную клятву, а затем опустошал кубок (*Yngl. saga*, XL; в других источниках — *bragarfull* (*Sæm.*, 146^a; *Fornald. sög.*, I, 345, 417, 515)). Еще кубок называли *minnisveig* [глоток памяти] (*Sæm.*, 193^b). От этого обычая не отказались и после обращения в христианство: *minne* стали пить в честь Христа, Марии и святых: *Krists minni*, *Michaëls minni* (*Fornm. sög.*, I, 162; VII, 148). В *Fornm. sög.*, X, 178 святой Мартин требует от Олава, чтобы тот выпил в его честь (*minni*), а не в честь Тора, Одина и других асов.

Другие племена тоже не отказались от этого обычая; однако значение самого понятия «*minne*» сменилось, на латинский его стали переводить как *amor* [любовь], а не как *memoria* [память]⁷⁰. Уже в LIUTPRAND, *Hist.*, VI, 7

⁶⁹ [*Erfi* здесь связано с поминанием умершего, а *minni* — с упоминанием отсутствующего. — Прим. пер.]

⁷⁰ В поэме XII века «*Von dem gelouben*» так говорится о святом причастии, чаша для которого у христиан также связана с идеей воспоминания: *den cof nam er mit dem wine, unde segente darinne ein vil guote minne* [он взял чашу с вином, и благословил в ней прекрасную любовь] (*Von dem gelouben*, 1001). Ср. с оборотом «*loving cup*» [чаша любви] в ТНОМ, *Anecd.*, 82.

(см. MURATORI, II, 1, 473) и в LIUTPR., *Hist. Ott.*, XII можно встретить оборот «*diaboli in amorem vinum bibere*» [пить вино в честь любви к дьяволу; вместо — «в честь дьявола»]. В LIUTPR., *Antapod.*, II, 70: *amoris salutisque mei causa bibito* [выпейте за мои любовь и здравие]. В LIUTPR., *Leg.*, LXV: *potas in amore beati Johannis praecursoris* [пьешь за любовь блаженного Иоанна Предтечи]. Здесь имеется в виду Креститель, а не евангелист, однако в FEL. FABER, *Evagat.*, I, 148 — определенно последний. В «Casus Sancti Galli» Эккехарда (PERTZ, II, 84): *amoreque, ut moris est, osculato et epoto, laetabundi discedunt* [и, как это принято, поцеловавшись и выпив за любовь, они уходят, радостные]; в *Rudlieb*, II:162:

post poscit vinum, *Gerdrudis amore*, quod haustum
participat nos tres, postremo basia fingens,
quando vale dixit post nos gemit et benedixit.

[затем он попросил вина, чтобы выпить за любовь *Гертруды*,
мы разделили вино на троих, после чего поцеловались,
и тут он пожелал нам здравия, вздохнул и благословил нас]

В так называемой «*Liber occultus*» (по мюнхенской рукописи), после описания драки:

hujus ad edictum nullus plus percutit ictum,
sed per clamorem poscunt *Gertrudis amorem*.

[по этому приказу никто больше не должен драться,
все должны громко молить о любви *Гертруды*]

В «*Peregrinus*», латинской поэме XIII века (строфа 335; Leyser, 2114):

et rogat, ut potent sanctae *Gertrudis amore*,
ut possent omni prosperitate frui.

[и просит их выпить за любовь святой *Гертруды*,
за то, чтобы все насладились процветанием]

При прощании с Эреком: *der wirt neig im an den fuoz, ze hand truog er im dô ze heiles gewinne sânt Gêrtrûde minne* [хозяин поклонился ему в ноги, желая ему счастья и любви святой *Гертруды*] (*Er.*, 4015); (вооруженный воин) *trânc sant Johannes segen* [выпил за благословение святого Иоанна] (*Er.*, 8651); Хаген (*Nib.*, 1897:3), убивая ребенка Этцеля, говорит: «*nu trinken wir die minne unde gelten sküneges wîn* [выпьем за любовь и прольем королевское вино]; у Гельблинга (*HELBL.*, VI:160; XIV:86):

iz mac anders niht gesîn
wan trinkt und *geltet Ezeln wîn*.

[он ничего другого не видел,
когда пил и проливал вино Этцеля]

Само слово «gelten» здесь используется в том смысле, какой оно приобрело в связи с жертвоприношением (ср. ССНМ., II, 40); *si dô zuchten di suert unde scancten eine minne* [они вытащили мечи и пролили *minne* (= пролили нечто в знак любви/памяти)] (из поэмы «Герцог Эрнст» — см. НОФФМ., *Fundgr.*, I, 230:35); *minne schenken* [подавать *поминальную чашу*] (ВЕРТГОЛД, 276, 277); *sant Johannis minne geben* [пить *в честь* святого *Иоанна*] (OSWALD, 611, 1127, 1225) [45]. Позднее то же называлось «*einen Ehrenwein schenken*» [подавать *вино чести*]; уже в древнегерманских наречиях слово *êra, êre* связывалось с почитанием высших, любимых существ. В Средние века было двое святых, с которыми особенно тесно связался обычай поминального питья: это *Иоанн* (евангелист) и *Гертруда*. Рассказывают, что Иоанн однажды выпил отравленное вино и не пострадал: посвящая напиток этому святому, стремились отвести вредоносное действие любых ядов; Гертруда же почитала Иоанна превыше всех святых: оттого, вероятно, память об Иоанне связалась с ней. Кроме того, она прославилась своим миротворчеством, и потому в «*Latinarius metricus*» некоего Андрея, школьного управителя [*Andreas, rector scholarum*], содержится такое воззвание к святой Гертруде:

o pia *Gerdrudis*, quae pacis commoda cudis
bellaque concludis, nos caeli mergito ludis!

[о праведная *Гертруда*, доказавшая пользу мира
и завершившая войну, окружи нас небесными радостями!]

Один писарь ежедневно молился Гертруде, чтобы она ему «*schueffe herberg quot*» [нашла хорошее пристанище]; в рукописи XV века сообщается: *aliqui dicunt quod quando anima egressa est tunc prima nocte pernoctabit cum beata Gerdrude, secunda nocte cum archangelis, sed tertia nocte vadit sicut diffinitum est de ea* [говорят, что когда душа выходит из тела, то первую ночь она проводит с блаженной *Гертрудой*, вторую ночь — с архангелами, но на третью ночь она отправляется туда, куда ей суждено]; эти интересные представления, как мы увидим в дальнейшем, ранее относились к *Фрейе*. Гертруда тем более сходна с этой богиней (а также с Хульдой и Бертой), если учесть, что ее тоже изображали прядущей. *Minne* в честь Иоанна и Гертруды пили расстающиеся, путешествующие и ищущие мира, как ясно из вышеприведенных цитат. Насколько я знаю, первое свидетельство о связи поминального питья с Гертрудой (причем более раннее, чем таковое об Иоанне) встречается в поэме «Рудлиб»; в более поздние времена таких свидетельств уже множество: *der brâhte mir sant Johans segen* [принесший мне благословение святого *Иоанна*] (*Ls*, III, 336); *sant Johans segen trinken* [пить за *благословение* святого *Иоанна*] (*Ls*, II, 262); *ich dâht an sant Johans minne* [я поминал святого *Иоанна*] (*Ls*, II, 264); *varn mit sant Gêrtrûde minne* [идти в *любви святой Гертруды*] (*Amgb.*, 33^b); *setz sant Johans ze bürgen mir, daz du komest gesunt herwider schier* [да защитит меня святой *Иоанн*, чтобы

мне скоро вернуться в здравии] (HÄTZL., 191^b); sant *Johannes namen* trinken [пить во имя святого Иоанна] (*Altd. Bl.*, 413); sant *Gêtrûde minne* [за любовь святой Гертруды] (*Cod. Kolocz.*, 72); trinken sant *Johannes segen* und scheiden von dem lande [выпить в честь святого Иоанна и уехать с этих земель] (*Morolt*, 3103); diz ist sancte *Johans minne* [это в честь святого Иоанна] (*Cod. Pal.* 364, 158); s. *Johans segen* trinken [пить за благословение св. Иоанна] (ANSHELM, III, 416); Johans segen [благословение Иоанна] (FISCHART, *Gesch. Kl.*, 99^b; *Simpliciss.* [1713], II, 262)⁷¹.

Свевы, к которым подошел Колумбан, пили, вероятно, в честь Вотана, *Wuotans minne*; Иона рассказывает, что святой разломал ритуальный сосуд на части и испортил свевам веселье: *manifesto datur intelligi, diabolium in eo vase fuisse occultatum, qui per profanum litatorem caperet animas sacrificantium* [тогда стало понятно, что в этом сосуде скрывался дьявол, который через нечистое возлияние улавливал души участников приношения]. Соответственно, когда Лиутпранд говорит о дьяволе, в честь которого пили *minne*, следует, вероятно, также понимать под этим языческого бога. *Gefa þriggja sâlda öl* Odni [преподнести три бочки пива Одину] (*Fornm. sög.*, II, 16); *gefa Thôr ok Odni öl*, ok *eigna full* Asum [преподнести пиво Тору и Одину и посвятить кубок асам] (*Fornm. sög.*, I, 280); *drecka minni* Thôrs ok Odins [пить в честь Тора и Одина] (*Fornm. sög.*, III, 191). Благословляя чашу, скандинавы осеяли ее знаком Торова молота, а христиане — крестом; ср. с *rosulum signare* [благословлять чашу осеянием] (*Walther.*, 225) — это то же, что и *signa full*.

Вероятнее всего, традиция поминального питья в некоторых районах Германии существует до сих пор, и даже в качестве церковного обряда. В Отбергене, гильдесгеймской деревне, ежегодно 27 декабря священник благословляет в церкви чашу с вином и передает ее собравшимся, чтобы они выпили за Иоанна (*Johannis segen*); ни в одном из соседних селений такой традиции нет. В Швеции и Норвегии на праздник Сретения принято пить *Eldborgs skål* [чашу Огненного замка] (см. раздел «Шведские суеверия», № 122).

⁷¹ THOMASIVS, *De poculo s. Johannis vulgo Johannistrunk* (Lips., 1675); SCHEFFER, *Haltaus*, 165; OVERLIN, статьи «*Johannis minn*» и «*Johannis trunk*»; SCHMELLER, II, 593; *Hannov. Mag.* (1830), 171—176; LEDEBUR, *Archiv*, II, 189. О Гертруде — НУД., *Op. St.*, II, 343—345; CLIGNET, *Bidr.*, 392—411; НОФФ., *Horae Belg.*, II, 41—48; *Antiquariske annaler*, I, 313; в НАНКА, *Böhm. Glossen*, 79^b, 132^a *Johannis amor* [любовь Иоанна] переводится как *swatá mina* [святое *minne*]. В словенском тексте из Фрейзингской рукописи (см. КОРИТАР, *Glagolita*, XXXVII, ср. с XLIII): *da klanjamse i modlim se im i tschesti ich pijem i objekti nasche im nesem* (ut genuflectamus et precemur eis et honores eorum bibamus et obligationes nostras illis feramus [и кланяемся, и молимся им и в честь их пьем, и обеты наши перед ними несем]). Слово *tschest* значит honor, тцѣ, cultus [честь, почитание], наше древнее éga; также в значении «*minne*» используется термин *slava* (слава, память, известность), а в сербской песне (ВУК, I, № 94) вино пьют «за славе божје», во славу божью. В финской мифологии фигурирует чаша Укко (*Ukko malja*). *Malja* = шведское *skål* в значении *scutella*, *potatio in memoriam vel sanitatem* [чаша, выпиваемая в память или за здоровье].

Свевская *сира* с пивом (см. I, 210) — это освященный *жертвенный котел*, схожий с тем, какой кимвры послали императору Августу⁷². Скифский котел тоже уже упоминался (см. I, 209); известно и то, какую роль играет *котел* в «Песни о Хюмире» (боги решают *украсть* его). Обратим внимание и на древнескандинавские имена *Asketill* и *Thorketill* (сокращенное Thorkel), древнеанглийское *Oscytel* (КЕМВЛЕ, *Urk.*, II, 302) — все они обозначают котел, посвященный богам (асам) или лично Тору.

Сохранившиеся до позднейших времен питейные обычаи, а также традиция придавать *выпечке* определенные формы (обычно эти формы либо имитируют древних идолов, либо как-то связаны с жертвенными правилами) оказываются важным материалом для исследования языческих древностей. История немецких пирогов и булочек тоже не лишена неожиданных поворотов [46]. Так, в XXVI пункте «Малого указателя суеверий» упоминаются «*simulacra de conspersa farina*» [изображения из теста]. Выпеченные изображения животных олицетворяли либо самих почитаемых зверей, либо какой-то из атрибутов божества⁷³. Из интересного фрагмента «Саги о Фритьофе» (*Fornald. sög.*, II, 86) следует, что на *dísa blót* [жертвенный праздник в честь дис] язычники *выпекали изображения богов и смазывали их маслом*: *sátu konur við eldinn ok bökuðu goðin, en sumar smurðu ok þerðu með dūkum* [женщины сидели у огня и выпекали богов, а некоторые смазывали образы и протирали их тканью]. По вине Фритьофа [Fridþiof] испеченный образ Бальдра падает в огонь, жир загорается, и от этого сгорает весь дом. В День обращения апостола Павла, согласно VOETIUS, *De superstitione*, III, 122, на очаг, в котором выпекали тесто, ставили фигурку из соломы; если день оказывался хорошим и ясным, то фигурку смазывали маслом, а в противном случае ее сметали с очага, обмазывали грязью и выбрасывали в воду.

Вполне вероятно, что многие неясные элементы народных традиций происходят от языческих жертвоприношений; здесь можно вспомнить обычаи, связанные с цветом животных (см. I, 208), вождением кабана (см. I, 204), цветами (см. I, 211), поминальными тостами (см. I, 213), сюда же относится и выпечка особой формы [47].

Помимо молений и жертвоприношений, можно выделить еще один важный аспект языческого культа: *торжественное ношение, пронесение изображений богов*; божество не должно оставаться на *одном* месте — время от времени ему следовало являться всей округе (см. главу XIV). Для этого проносили изображения Нерты (*invehebatur populis* [народ носил ее]) и Берецинтии (см. главу XIII),

⁷² Ἐπεμψαν τῷ Σεβαστῶ δῶρον τὸν ἱερώτατον παρ' αὐτοῖς λέβητα [в дар императору они отправили свой котел, считавшийся *священнейшим*] (СТРАВО, VII, 2).

⁷³ *Выпечка в форме кабанов* распространена очень широко, и не только в Скандинавии (см. далее о кабане бога Фро); даже во Франции на Новый год пекли *cochelins* (*Mém. de l'ac. celt.*, IV, 429).

для этого по весне выносили фигуру Фро, для этого по стране возили священный корабль, священный плуг (см. в главе XIII об Изиде). Статую неназванного готского бога возили на телеге (см. главу VI). На тех же представлениях основаны обычаи вносить Лето или Май, выносить Зиму или Смерть. Процессии Хольды, Берты и других подобных существ выходили в определенные времена года — к радости язычников и к ужасу христиан; в этом же контексте можно истолковать и выезд воинства Вотана (ср. в главе XXXI о фрау Гауден). Даже когда сам Фро уже не появлялся, Дитрих с вепрем (*ber*) и Дитрих Бернский показываться продолжали (см. главы X и XXXI). На геройские пиры приводили так называемого *sôpnargöltr* [кабана отпущения] (см. главу X), в суде кабана проводили вокруг скамеек (см. I, 204). В древности вынесением образов сопровождалась такие распространенные церемониальные обычаи, как проезд новоизбранного короля, торжественный смотр дорог, проверка рубежей. После христианизации такие шествия были навсегда запрещены церковью; исключение составляли некоторые случаи, когда позволялось носить образы Марии и святых: засуха, неурожай, эпидемия или война. Целью таких процессий были, соответственно, вызов дождя (см. главу XX), пробуждение плодородности почвы, исцеление или победа; святые образы выносили даже для борьбы с пожарами. В *Indicul.*, XXVIII: *de simulacro quod per campos portant* [об образе, который носят по полям]. Важная информация об этом содержится в EССARD, I, 437, где цитируется еще не изданное «Житие святой Марксвиды» (*Marcsvida*, не *Maresvida*): *statuimus ut annuatim secunda feria pentecostes patronum ecclesiae in parochiis vestris longo ambitu circumferentes et domos vestras lustrantes, et pro gentilitio ambarvali in lacrymis et varia devotione vos ipsos mactetis et ad refectioem pauperum eleemosynam comportetis, et in hac curti pernoctantes super reliquias vigiliis et cantibus solennisetis, ut praedicto mane determinatum a vobis ambitum pia lustratione complentes ad monasterium cum honore debito reportetis. Confido autem de patroni hujus misericordia, quod sic ab eo gyrate terrae semina uberius proveniant et variae aëris inclementiae cessent* [предписываем, чтобы на второй день Пятидесятницы вы ежегодно на шествиях проносили (изображение) святого покровителя нашей церкви вокруг приходов своих; очищайте свои дома и, вместо языческих амбарвалий, сами очищайтесь смиренными слезами и всяческим благоговением, в помощь бедным приносите милостыню, а затем ночью, с торжественными песнопениями, бодрствуйте над реликвиями, чтобы на следующее утро, завершив покаяние, по определенной дороге, со всем подобающим почтением, принести (изображение святого) назад в монастырь. Я верю в милосердие нашего покровителя и в то, что такими процессиями мы добьемся лучшего урожая и отведем различные ненастья]. Римские амбарвалии — это ритуал очищения полей, в ходе которого на *terminus publicus* [порубежной черте] приносились жертвы; во времена германского язычества на амбарвалии должны были весьма походить майские шествия и объезд рубежей. В мекленбургском Габельгейде венды еще в XV веке с громкими криками кругом обходили зеленеющие посевы (GIESEBRECHT, I, 87).

Примечания к главе III

[1]

В древнеанглийском языке для обозначения почитания божества использовались существительные *veordscipe* (reverentia, dignitas [почтение, почитание]) и *veordung*; английское *worship* является как существительным (от *veordung*), так и глаголом (от *veordian*). Древнее богослужение проповедники христианства расценивали как *diobules gelp inti zierida* (ромпа) [прославление и почитание дьявола]. В *Isid.*, 21:21; 55:5 слово *aerlôs* использовано в значении *impius* [нечестивый]. Термин *êre* применялся не только по отношению к богу: *das Meien êre* [в честь мая] (*Ms*, II, 22^b); *duvels êre* [в честь дьявола] (*Rose*, 11200; *GDS*, 71). В *Nib.*, 781:1 *gote dienen* [служить богу]; *er vorchte den heilant* [он боялся спасителя] (*Roth.*, 4415). Об искреннем, сердечном благоговении говорилось: *mit innecllichem muote* [с искренним чувством] (*Barl.*, 187:16); *mit andaethliche muote* [с благоговением] (*Barl.*, 187:36, 14); *mit dem inneren gebete* [с душевной молитвой] (*DIEMER*, 26:16). Уже у Волькенштейна: *die andâht fuor zum gibel aus* [≈ выбросил из головы всякое благочестие] (*WOLKENST.*, 24).

[2]

У большинства народов (исключение составляют китайцы) поклонение богам выражается в молитве и жертвоприношении (*Kl. Schr.*, II, 460—462), в торжественных процедурах, служащих основанием для церемоний и праздников, о чем будет подробнее сказано в дальнейшем. Молитва и жертвоприношение не всегда связаны: *beta er ôbedit enn se ofblôtit* (или *ôblôtit*) [лучше вовсе не молиться, чем жертвовать слишком часто] (*Sæm.*, 28^b). Китайцы не молятся (*Kl. Schr.*, II, 461); если бог представляется безмолвным и бестелесным, то ему нельзя приписать наличие ушей и слуха, поэтому и молитв он услышать не может. Кроме того, всемогущий бог должен понимать мысли так же хорошо, как и слова. Молитвы, просьбы, выражение богам благодарности и радости целиком происходят из времен язычества, когда божество представлялось слышащим. Одиссей молится Афине: *κλύθι μευ, νῦν δῆ πέρ μευ ἄκουσον, ἐπεὶ πάρος οὔποτ' ἄκουσας ῥαίομένου* [услышь меня, услышь хотя бы сейчас, раз не слышала раньше, когда меня сокрушил (Посейдон)] (*Od.*, VI:325; XIII:356; ср. с *Od.*, II:262); *κλύθι ἄναξ* [услышь, владыка] (*Od.*, V:445; *Il.* XVI:514); с той же формулировкой обращаются к Посейдону и Аполлону. Богов можно поприветствовать через посредников: *Veneri dicito multam meis verbis salutem* [передай мои приветствия Венере] *PLAUTUS, Poenul.*, I, 2:195). В источниках, помимо громкой молитвы, упоминается тихое бормотание, сходное с заклинательным (*LASICZ*, 48). Термин *θηρησεύειν* означает моление вполголоса (*CREUZER*, II, 285). Латинскому *precari* (ср. с *rogus* [поклонник]), умбрскому *persni* (*AUFRECHT UND KIRSCHNOFF*, II, 28, 167) соответствует древневерхненемецкое *fergôn* — *roscere, precari* [просить, молить] (*N.*, *Cap.*, 153); ср. с санскритским *prach*, авестийским *perer*. [На умбрском:] *tases persnitu* = *tacitus precare* [тихо молиться], *kutef persnitu* = *caute precare* [скромно молиться] (*AUFRECHT UND KIRSCHNOFF*, II, 168, 169, 17). Санскритское *dschap* значит *submissa voce dicere, praesertim preces* [говорить вполголоса, особенно — о молитве] (*ВОРР*, 135^a), ср. с *dschalp* — *loqui* [говорить], литовское

kalbu. Faveas mihi, *murmure dixit* [«Посодействуй мне», — он сказал *приглушенно*] (Ov., *Metam.*, VI:327; см. II, 927, 928). оборот «gebete *käuen*» [*жевать* молитвы] встречается в BRONNER, *Leben*, I, 475; stille gebete *thauen* [*цедить* тихие молитвы] (GESSNER, *Schriften* (Zürich, 1770), II, 133); gebet *vrumen* [*посылать* молитву] (*Gudr.*, 1133:1); beten und *himelspreken* [молиться и *обращаться к небесам*] (GEFKEN, *Beil.*, 116); «молитва — сладкое послание небу» (*Ernst*, 20). В других случаях молитва *звучит, раздаётся*: daz dîn bete *erklinge* [чтобы *зазвучала* твоя молитва] (WALTH., 7:35); precibus deum *pulsare* orimis [*звучание* избылиных молитв богу] (ERMOLD NIGELL., II:273). Молитва исходит, изливается: alse daz gebet *irgie* [как *изошла* молитва] (*Ksrchr.*, 2172); gebed *utstorten* [молитва *хлынула*] (*Soester fehde*, 597); в новонидерландском: bede *storten* — preces fundere [*проливать* молитвы], ср. с tranen storten — lacrimas fundere [*проливать* слезы]. Gerpet *ausgießen* [*излить* молитву] (*MB*, XXVII, 353).

[3]

Неупомянутыми остались греческие понятия δέομαι — «мне нужно, я прошу»; ἱκετεύω — «умоляю», λίστομαι — «умолять»; древнескандинавский оборот *heita à einn* — *vovere sub conditione contingenti* [клясться на чем-либо]; *hêt à Rôr* — он молился Тору, славил его (*Oldn. läseb.*, 7; ср. с оборотом «отдаваться какому-либо богу», например Одину — см. II, 608—609). Древневерхненемецкое *harên* — *clamare* [взывать], *anaharên* — *invocare* [призывать] (N., *Boeth.*, 146; GRAFF, IV, 980). Древнесаксонское *grôtian god* [*приветствовать* бога] (*Hel.*, 144:24; 145:5). Готским *inveita* переведены греческие προσκυνέω [кланяюсь] и, в одном месте, — ἀπάζομαι [приветствовать]. Происходит ли προσκυνέω от κυνέω (целую; как adoro [почитаю] — от os, oris [уста], откуда — osculum [поцелуй]) и связано ли оно с целованием руки (этим жестом греки почитали солнце): τὴν χεῖρα κύσαντες [*целую* руку] (LUCIAN, V, 133), или же это слово восходит к корню κύων [собака]? Ср. с πρόσκυνες, «раболопные [= по-собачьи преданные, hündische] подхалимы» (АТНЕН., VI, 259; ср. с РОТТ, *Zählmeth.*, 255). Слово ἀσπάζεσθαι еще применяли к собаке, виляющей хвостом перед хозяином.

[4]

«Проситель», «молящий» — *bëtoman* в древневерхненемецком и *beteman* в средневерхненемецком (НАРТМ., *1.Büchl.*, 263). «Молитва» по-средневерхненемецки — *bete*: mîne flehe und mine bete, die wil ich êrste senden mit *herzen* und mit *henden* [моя мольба и моя молитва, я впервые совершаю их *сердцем* и *руками*] (*Trist.*, 123:22 — «молиться руками» значит, вероятно, со сложенными руками?). Средневерхненемецкое *bëten* (adorare) всегда используется вместе с *an*: betent an [молятся] (*Parz.*, 107:19); an welchen got er baete [какому богу он молился] (*Servat.*, 1347); beten an des gelückes got [молиться богу удачи] (*Pass.*, 358:63); ein kreftige stat, dô man diu argot anebate [могучий город, где молились идолам] (*Karl*, 10^a). Возможно, это *beten an* использовалось только по отношению к ложным богам? Ср. с PFEIFFER, *Barl.*, 446.

[5]

Средневерхненемецкое *flêhen* (supplicare [молить, умолять]) обычно управляет дательным падежом: deme heiligen geiste vlên [молиться святому духу] (WERNH. v. NIEDERRN., 37:17); vlêhet mîneme trechtîn [молит моего господя] (*Ksrchr.*, 2167); dir vlêhen



[молят тебя] (*Kschr.*, 6730); gote flêhen [молят бога] (FREID., 128:25; *Kschr.* 6564); vlêget got [молит бога] (*Warnung*, 874, 1067, 1425, 1519, 259). В следующих случаях используется винительный падеж: den tôren flêhen [умолять глупца] (FREID., 83:3); alle hêren flêhen [умолять всех господ] (WALTNER, 28:33); fleha ze himele frumen [посылать молитву на небеса] (N. *Boeth.*, 271; ср. с *gebet vrumen* выше). С εὐχέσθαι [молиться, клясться] в греческом также используется дательный падеж: Δί [Зевсу] (*Od.*, XX:97; XXIV:518); Ἀθήνῃ [Афине] (*Od.*, II:261) Ποσειδάωνι [Посейдону] (*Od.*, III, 43:54); ἐπεύχεσθαι Ἀρτέμιδι [молиться Артемиде] (*Od.*, XX:60), ср. с εὐχῇ πρεσβεύειν [молю старшую (богиню)] (AESCH., *Eumen.*, 1); ἐν εὐχαῖς φροσιμάζομαι [начинаю молиться им] (AESCH., *Eumen.*, 20); ἐν λόγοις πρεσβεύειν [взываю словом к ней] (AESCH., *Eumen.*, 21).

[6]

Возможно, готское *aihrôn* и древневерхненемецкое *eiscôn* происходят от *aigan* и значат «желать иметь»? Древневерхненемецкое *diccan* встречается и в средневерхненемецком: *digete gein gote* [молиться богу] (*Altd. Bl.*, II, 149); *an in gediget* = *молитса* ему (*Kindh. Jesu*, 91:4); *underdige* — *supplicatio* [просьба, молитва] (*Servat.*, 3445).

[7]

Взгляд в небо, поклоны, коленопреклонение во время молитвы. *Precatus deos coelutque suspiciens* [молясь богам, смотрят в небо] (TAC., *Germ.*, X; см. *Kl. Schr.*, II, 459). Иногда молились *стоя*: *diu stêt an ir gebete in der kapellen hie bi* [она тоже стояла в церкви на молитве] (*Jw.*, 5886); *an daz gebet stân* [вставать к молитве] (ZAPPERT, 23); иногда — *склонялись*: *te bedu hnigan* [кланяться для молитвы] (*Hel.*, 48:16); *diofo ginigen* [глубоко кланяться] (O., III, 3:28; ср. со средневерхненемецким *tiefe nigen* [глубоко кланяться] (WALTN., 18:20)); *sîn nîgen er gein himel gar* [он поклонился небу] (*Parz.*, 392:30); Хаген кланяется русалкам (*Nib.*, 1479:1). Если дороге любезно поклониться, то она будет благоприятной, и наоборот: *ich wil dem wege iemer mêre sîn vient swâ dû hin gâst* [желаю, чтобы все дороги были к тебе враждебны, куда бы ты ни пошел] (*Amur*, 2347). Финское *kumarran* — *flecto me, veneror* [кланяюсь, молюсь] — совершалось по отношению к дороге (*tielle*), луне (*kuulle*), солнцу (*päiwällä*; *Kalew.*, VIII:103, 123, 145). *Diu bein biegen* [гнуть кости] = *молиться* (*Cod. Vind. 159*, № 35; о коленопреклонении и поклонах см. ZAPPERT, 39). *Ze gebete gevie* [совершают молитвы] (*Kschr.*, 6051); *ze gote er sîn gebete lac* [выложил богу свою мольбу] (*Pantal.*, 1582); *er viel an sîn gebet* [он пал к молитве (= в молитве)] (*Troj. Kr.*, 27224; *Parz.*, 122:27); *viel in die bede* [пал для молитвы] (MAERL., II, 209); *vielen int gebede* [пали в молитве] (MAERL., III, 247); *dô hup er ane zu veniende*: *wo ime daz houbit lac, dô satzte her di fuze hine* [он пал на землю в молитве: чтобы бог ногой ступил туда, куда он склонил голову] (*Myst.*, I, 218); *legde hleor on eordan* [опустил щеку на землю] (САЕДМ., 140:32); по-шведски коленопреклоненная молитва называется *bönfalla*. Во время жертвоприношений падали на землю: ῥίπτοντες ἐς ὠδᾶς [пал на землю] (ATHENAEUS, 511). Эсты опускались на колени и с непокрытой головой ползли к месту жертвоприношения (*Estn. Verh.*, II, 40). Другие обычаи: индийцы *танцевали* перед солнцем (LUCIAN. (ed. Lehmann), V, 130); римские матроны, босые, с распущенными волосами, молили Юпитера о дожде (*Kl. Schrift.*,

II, 446). Богом целовали руки — ср. с προσκυνεῖν. На богов смотрели, поднимая взгляд в небеса (ср. с оборотом ἄνω βλέψας [смотреть вверх] в эпиграмме Мосха), — а от священных предметов взоры, наоборот, отворачивали. Одиссей, причалив, отворачивается (ἀπονόσφι τραπέσσαι в *Od.*, V:350) и бросает в море κρήδεμνον [покрывало], которое дала ему Ино. Ταρβήσας δ'έτέρωσε βάλ' ὄμματα, μὴ θεὸς εἶη [очи потупил: он мыслил, что видит бессмертного бога⁷⁴] (*Od.*, XVI:179).

[8]

Голову обнажали перед богами, царями и вельможами. Huic capite velato, illi sacrificandum est *nudo* [одному приносить жертву нужно с покрытой, другому — с непокрытой головой] (АРНОВ., III, 43); *pilleis caritibus inclinent detractis* [кланялись, сняв с голов шапки] (у Эккехарда, 890 год; PERTZ, II, 84); *pilleis detractis regratiare* [благодарить с непокрытыми головами] (PERTZ, II, 85); *tuot úwere kugelen abe und bitit got* [снимите головные уборы и помолитесь богу] (*Myst.*, I, 83:25); *man lupft den hut* [поднял шапку] (ДОСЕН, *Misc.*, II, 252); *son chapel oste* [подняв свою шапку] (*Ren.*, 9873; ср. с 's *chäppli lüpfte* [приподнял шапку] в НЕВЕЛ, 213); *helme und ouch diu hüetelin diu wurden schiere ab genomen* [они быстро сняли шлемы и шапки] (*Lanz.*, 6838); *sinen helm er abe gebant* [он развязал свой шлем] (*Wigal.*, 15:29); *sinen helm er abe bant und sturztin úf des schildes rant; des hüetels wart sîn houbet blöz, wan sîn zuht wart vil gröz* [он развязал свой шлем и положил его на край щита, он снял шапку и стоял с непокрытой головой — настолько хороши были его манеры] (*Er.*, 8963); *von dem houpt den huot liez vliegen* [сорвал шапку с головы] (*G. Ab.*, II, 92). Согласно I Кор.11:4,5, мужчина должен молиться и пророчествовать с непокрытой головой, а женщина — с покрытой; ср. с примечанием Фатера. Иногда в качестве епитимии человека заставляли голым стоять в воде (*G. Ab.*, I, 7; ср. со стр. LXX). «Ранним утром монах ходит к Дунаю набрать воды, помыться и помолиться» (ВУК, [*Lieder*], II, [№] 7; начало песни «Неод Симеун»). Греки тоже часто ходили молиться на берег моря: Τηλέμαχος δ'άπ'άνευθε κίων ἐπὶ θίνα θαλάσσης [Телемах одиноко пошел на песчаное взморье⁷⁵] (*Od.*, II:260); βῆ δ'ἀκέων παρὰ θίνα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης, πολλὰ δ'ἔπειτ' ἀπ'άνευθε κίων ἤρᾱθ' ὁ γεραιὸς Ἀπόλλωνι ἄνακτι [молча побрел по песку вдоль громко шумящего моря; от кораблей удалясь, опечаленный старец взмолился <...> Аполлону⁷⁶] (*Il.*, I, 34).

[9]

Арсений молился с поднятыми руками от восхода до заката (МАЕРЛ., III, 197). В «Парцифале» тоже упоминается поднятие рук: *sîn nîgen er gein himel gar* [он поклонился небу (с поднятыми руками?)] (*Parz.*, 392:30). *In crucis modum coram altari se sternere* [крестом простирается перед алтарем] (PERTZ, VIII, 258; ср. с крестными ордалиями). Молитвы совершались *mit zertânen armen* (ZELLW., *Urk.*, № 1029), *mit zertrenten armen* [с раскинутыми, распростертыми руками] (ZELLW., *Urk.*, № 775). Перед молитвой мыли руки: *χεῖρας νιψάμενος ἠρώμην πάντεσσι θεοῖσιν* [вымыл руки, молил всех богов] (*Od.*, XII:336); *χεῖρας νιψάμενος πολιῆς ἀλός, εὐχετ' Ἀθήνη* [руки седую

⁷⁴ [Пер. В. Жуковского. — Прим. пер.]

⁷⁵ [Пер. В. Жуковского. — Прим. пер.]

⁷⁶ [Пер. В. Жуковского. — Прим. пер.]



водою *омыл* и взмолился к Афине⁷⁷) (*Od.*, II:261). Helgafell, þangat skyldi engi maðr ðrveginni líta [священная гора, на которую никто не имел права *смотреть неумытым*] (*Landn.*, II, 12).

[10]

Бог милосерден. Понятие χάρις, gratia [милосердие, благодать] также переводится словом *anst*. Готское *anstái* audahafta — gratia plena [полная благодати]. Древневерхненемецкое fol gotes *ensti* [полная божьей благодати] (*O.*, I, 5:18); [Древнесаксонское] *enstio fol* [полная благодати] (*Hel.*, 8:8), ср. с *gebóno fullu* у Тациана и древнеанглийским *mid gife gefylled* [полная благодати]. В значении *gináda* [благодать, милосердие] Отфрид использует особое, встречающееся только у него, слово *éragrehti* (GRAFF, II, 412). В клинописных инскрипциях постоянно встречаются слова «Auramazdâ mija upastám abara», Oromasdes mihi opem ferebat [Ормузд да дарует мне силы], и «vashná Auramazdaha», gratiâ Oromasdis [милостью Ормузда].

[11]

К числу древних молитвенных формулировок добавим следующие. Bid es barna sífar *duga* [молю тебя *во имя* родни] (*Saem.*, 61^b); blótadi Odinn ok biðr hann líta á sitt mál [приносил жертву Одину и *молил* его помочь в деле] (*Hervar. sag.*, XV; ср. с главой XIV); ðreidom augom *lítid* okkr þinnig ok gefit sitjondom sigr! [взгляни на нас добрым взглядом и даруй сидящим здесь победу!] (*Saem.*, 194^a; см. примечание 4 к главе II); mál ok man-nvit gefit okkr maegom tveim ok laeknishendur meðan lifom! [пока мы живы, даруйте нам двоим красноречие, мудрость и умение исцелять!] (*Saem.*, 194^a; ср. с II, 944 и с молитвой ко *Фрею* — *Vigagl. sag.*, IX, XXVI); biðjom herjaföðr *i hugom sitja* [молю Отца Воинств *воссесть в сердце*] — ср. с *in herzen unsên sâzi* [в наших сердцах воссядь] у Отфрида (*O.*, IV, 5:30). Сюда же греческое κλύθι μευ [услышь меня]. Цель молитвы (и жертвоприношения) — либо просто почтить бога, либо попросить его о милости и помощи. Милость здесь можно понимать двояко: либо как чистое милосердие для невинного молящегося, либо как прощение греха, отказ от мести. Интересен об этом сказано в *Hel.*, III:18: higgean herron is huldi, that sie hevancuning *lêdes âlêti* (ut deus malum averteret, remitteret [молиться о милости бога, чтобы царь небесный *отвел зло*, простил]), хотя в Лк.1:10 — просто *orare* [молиться], а в *O.*, I, 4:14 — *gináda beitôta* [молить о милости]. Бога молят о пощаде, о сострадании: ἴληθι [смилуйся] (*Od.*, XVI:184); ἄνασσ' ἴληθι [будь милостива] (*Od.*, III:380); φεΐδεο δ' ἡμέων [пощади нас] (*Od.*, XVI:185); σὺ δὲ ἴλεως γενοῦ [будь ко мне благосклонна] (LUCIAN, V, 292); taivu ainomen Tapio! — «поклонись, попроси Тапио!» (*Kalev.*, VII:243), ср. с τόδε μοι κρηήνον ἐέλδωρ [услышь меня и исполни *желание*] (*Il.*, I:41); τόδε κρηήνατ' ἐέλδωρ [услышь и исполни *желание*] (*Od.*, XVII:242; см. *Kl. Schr.* II, 458).

Во время утренней молитвы *на восток* смотрят и индуисты, поэтому юг называется у них *дахта*, *дахта* — правой стороной. Обращаясь к Одину, смотрели на *восток*, обращаясь к Ульфу [Ulf] — на *запад* (*Sv. forns.*, I, 69). О Бойокале сказано: *solem respiciens* [поднял взор к *солнцу*] (*Tac.*, *Ann.*, XIII, 55). Молитву направляли к *солнцу*

⁷⁷ [Пер. В. Вересаева. — *Прим. пер.*]

(*N. pr. bl.*, I, 300); после заката жертвоприношения не совершались (*Geo.*, 2281). С другой стороны, в *Sæt.*, 7^b встречается фраза *nordr horfa dyr* [дверью на север]. На севере находится Ёгунхейм (*RASK, Afh.*, I, 83, 94; *GDS*, 981, 982).

[12]

Ханжество описывается в следующих выражениях: «хотите святым ноги обгрызть?» (*BRONNER*, I, 295); «отгрызть всем святым пальцы с ног» (*ЕТН.*, *Mauffaffe*, 522); «хотят всем святым отгрызть стопы» (*Felsenburg*, II, 328); «хотят сожрать всех святых» (*ELIS. v. ORL.*, 251). Ханжа — это *Götzeschlecker* [лизущий идолов] (*STALD.*, I, 467); на бандитском жаргоне католика называют *Tolefresser*, *Bilderfresser* [поедателем святых образов] (*THIELE*, 317^a). *Magliavutts* — ханжа, «идолоед» (*CARISCH*, 182^b); от чего происходит итальянское *bachettone* [ханжа]? Ср. с английским *bigot*, испанским *beato*. Женщину-святошу называют *die alte tempeltrete* [старой храмовницей] («*Spiel von den zehn Jungfrauen*» в *СТЕРН.*, 175). *Du rechte renne umme id olter* (ты настоящий бегун вокруг алтаря; *МОНЕ, Schausp.*, II, 99); уже Эразм Альберус называет ханжу [Frömmler] ханжуской [Frömmchen] (*ER. ALBERUS, Praec. vitae ac mor.* (1562), 90^a).

[13]

О *жертвоприношениях* см. *CREUZER, Symb.*, I, 171. Слово *orphir* [жертвы] в *Gl. Sletst.*, VI, 672 переведено как *vota* [дары, посвященные богам]. Подарки, дары = *жертвы* (см. I, 211). *Si brähten ir obfer und antheiz* [приносили жертвы и обеты] (*ДИЕМЕР*, 179:25). Наиболее общее латинское выражение в значении «sacrificare» [приносить жертву] — *rem divinam facere* [буквально: «делать божественное»]. *Comtovere, obtovere* = дарить, приносить в дар (*AUFR. UND KIRSCH.*, II, 165). *Victima* — это более крупная жертва, а *hostia* — более мелкая (*FRONTO*, 286). *Пожертвования* (*oblaciones*) «всем образам» (например, всем статуям, всем алтарям в церкви) «ut tenor est fundationis, cedens [cedent] pastoris» [согласно учредительному акту, отходят пастору] (речь идет о храме в вестфальском Рюдене, 1421 год; *SEIBERTZ, Quellen der westf. Gesch.*, I, 232). Ср. с немецким *wisunga* — *visatio, oblatio* (*GRAFF*, I, 1068), происходящим от *wisôn, visitare* [видеть, посещать]. *Wisod* = облатка, *visatio* (*SCHMELLER*, VI, 180). Швейцарцы термином *wisen* называют моление на могилах (*STALDER*, II, 455).

[14]

О *blôt, blôstr* см. *ВОРР, Vgl. Gr.*, 1146. В готском встречаются обороты *blôtan fráujan* и *gub blôtan* (1Тим.2:10) — *deum colere* [почитать бога]. В древнескандинавском термин *blôt* означает не только жертвоприношение богам: ср. с *âlfa blôt* [жертвоприношение альвам] (см. I, 746) и *dísá blôt* [жертвоприношение дисам] (см. I, 687). *Blôthaug* [жертвенный холм] и *stôrblôt* [большая жертва] упоминаются в *Fornm. s.*, V, 164, 165. *Sleikja blôtbolla* [лизать жертвенный котел] (*Fagrsk.*, 63; ср. с *Kl. Schr.* II, 215; V, 305). Собственное имя *Blôtmâr* (*Blôtmâ* в винительном падеже; *Landn.*, III, 11), означает, видимо, *lagus sacrificator* [жертвенная чайка, чайка-жертвоприношитель?], что напоминает об интересном прозвище *Blotevogel* [жертвенная птица] (*Osnabr. Ver.*, II, 223; 1465 год). Возможно, впрочем, оно обозначает не жертвенную, а голую птицу? Ср. с такими названиями, как *Spottvogel*, *Speivogel*, *Wehvogel* [пересмешник, дрозд = насмешник, горестник]. Древнескандинавское *blôtvargr* значит *pronus ad exsecrandum* [склонный



к проклятьям], поскольку *blôta* — это не только *consecrare* [освящать], но и *exsecrare*, *maledicere* [проклинать].

[15]

Mit der *blotzen* haun [рубить *мечом*] (H. Sachs, III, 3:58°); eine breite *blôtze* [широкий *меч*] (СНР. Weise, *Drei Erz.*, 194). *Der weidplotz* — охотничий нож; *plötzer* (см. глоссарий Вильмара в *Hess. Zeitschr.*, IV, 86); *die bluote* — старый нож (WOESTE).

[16]

Antheiz — это и обет, *votum*, и жертвоприношение, однако не то, которое уже приносится, но то, которое только обещается богам. Так, например, германцы обещали принести жертвы, *если победят* (Тас., *Ann.*, XIII, 57), а римляне приносили *обет* *ver sacrum* [священной весны], касающийся всех родившихся в одну весну: через 20 лет скот приносили в жертву, а молодежь отправляли из дома (NIEBUHR, I, 102). Si bráhten ir obfer unde *antheiz* [они приносили жертву и давали *обет*] (ДИЕМЕР, 179:25); *gehetôn vígveordunga* — *promiserunt, voverut sacrificia* [обещают, дают обет принести жертву] (*Beov.*, 350). *Onsecgan* в том же значении: *aerþon hine deað onságe* — *priusquam mors eum sacrificaret* [прежде чем смерть принесет его в жертву] (*Cod. Exon.*, 171:32), ср. со средневерхненемецким *iúwer lîp ist ungeseit* (ἄφατος) [о вас не доложили] (NEIDH., 47:17). Что значит древневерхненемецкое *frêhtan*? В N., *Boeth.*, 226 так сказано об Ифигении: *dia Chalchas in friskinges wîs frêhta* [которую Калхас принес в жертву] (GRAFF, III, 818), ср. с древнескандинавским *frétt* (*vaticinium, divinatio*) [прорицание, предсказание]; см. I, 276) и древнеанглийским «on blôte odde on *fyrhte*» [приносить, или *закладывать*, жертву] (SCHMID₂₇, 272, 368), где *fyrhte* никак не связано с *Furcht* [страх].

[17]

К готскому *fullafahjan* (управляющему дательным падежом одушевленного зависимого слова) близко по значению древнеанглийское *svetan*: *onsecgan and godum svetan* — *diis satisfacere* [(принести жертву и) *ублажить* богов] (*Cod. Exon.*, 257:25); *Criste svetan leofran lâce* [ублажать Христа лучшей жертвой] (*Cod. Exon.*, 120:25). Древнеанглийскому *bring* в значении *oblatio* [приношение] соответствует древневерхненемецкое *antfangida, victima* [жертва] (*Diut.*, I, 240). Преподносимая и принимаемая жертва *лежит*. В ТНЕОСР., *Epigr.*, I:2 по отношению к освященным дарам применяется слово $\kappa\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ [выкладывать].

[18]

К древнеанглийскому *lâc* можно добавить и глагол *lâcan* — *offerre* [преподносить; приносить жертву], ср. с *placare* [умиловать]. *Lâc onsecgan* [приносить жертву] (*Cod. Exon.*, 257:30); *lâc* — *xenium, donum* [подношение, дар]; *lâcdaed* — *munificentia* [щедрость] (HAURT, *Zeitschr.*, IX, 496°).

[19]

В старославянском *libatio* [жертвоприношение] называется *требой*; то же слово означает *res immolata, templum* [приносимое в жертву; храм]. *Требище* — $\beta\omega\mu\acute{o}\varsigma$ [алтарь]. *Qui idolothyta, quod trebo dicitur, vel obtulerit aut manducaverit* [это идольство, называемое *требой*, или приносится в жертву, или съедается] (AMANN, *Cod. mss.*

Friburg. fasc., II, 64); старобогемское *třeba*, русское *требѧ* — жертва. Старославянское и сербское *требуми*, польское *trzebić* — очищать; ср. с *Trebbin*, названием места (JUNGMANN, VI, 625^b); польское *trzeba*, *potrzeba* — oportet, «нужно»; польское *potrzeba*, сербское *номпеба*, богемское *potřeba* — нужда, потребность; ср. с литовскими *Potrimpus* и *Antrimp*, *Atrimp* (HANUSCH, 216, 217; GDS, 328); «жертва» по-литовски — *sobars* (BERGMANN, 142), по-венгерски — *aldomás* (ΠΡΟΛΥΙ, 341).

[20]

Об ἀπαρχαί, жертвоприношении начатков, см. PAUSAN., I, 31 и CALLIMACH, *Нутт. in Del.*, 279. Другим обозначением жертвоприношения может быть неясное готское слово *daigs* в значении *massa* [целое] (Рим.11:16). Форма *wizōt* встречается и в средневерхненемецком: *frōne wizōt* [святое таинство] (*Servat.*, 3337). Массман производит *hunsl* от *hinþan* [хватать, ловить]; в *Berl. Jahrb.*, X, 192—195, 285 (статья Куна) оно связывается с корнем *hu* — «проливать», который, по ВОРР, 401^[b], тождествен греческому θύειν [жертвовать]. Слово σπένδομαι [проливаюсь; становлюсь жертвой (возлиянием)] (2Тим.4:6) на готский переведено как *hunsljada*, ἄσπονδος [непримиримый = не желающий совершить возлияние] (2Тим.3:3) — как *unhunslags*; готские формы *ufsnēiþan* (θύειν, «закалывать», в Лк.15:23, 27, 30) и *ufsnēiþans* (immolatus [заклан] в 1Кор.5:7) явно обозначают забой жертвенного животного. *Hunsalōa* в «Ecbasis cartivi» может значить либо *hunsalaha* (жертвенная вода), либо *hunsalah* (жертвенный храм; *Lat. Ged.*, 289, 290).

[21]

Исправление готского *áibr* на *tibr* оспаривается в WEIGAND, 1997 — ср. с DIEFENWACH, *Goth. Wb.*, I, 12. О понятии τέφρα [прах] см. *Kl. Schr.*, II, 223. Умбское *tefro* (среднего рода) обозначает какую-то часть тела жертвенного животного (AUFRECHT UND KIRSCH, II, 294, 373). Можно ли отнести сюда же и латышское *šohbars* — жертва, приносимая во время чумы? Некоторые исследователи связывают с этим же корнем и нижненемецкое *zefer* (от Käfer [жук]), см. САМРЕ, статья «ziefer», и SCHMELLER, IV, 228; ср. с древневерхненемецким *arziþôr* (GRAFF, V, 578) и с Ceepurhuc, именем собственным, встречающимся у Караяна (KARAJAN). В KEISERSV., *Brös.*, 80^b упомянуто слово *ungesuber* [вредитель]; обнаруживается также форма *unzuter*, ср. с *unâz* — quod non editur [нечто несъедобное] (MONE, VIII, 409). Грааль не терпит *ungezibere* [вредителей] в лесу (*Tit.* 5198). Еще *Ungeziefer* — это эвфемизм, обозначающий волка (*Rockenphil.*, II, 28). На тирольских пастбищах словом *geziefer* называют овец и коз (HAMMERLE, 4).

С древневерхненемецким *wihan*, «приносить жертву», ср. древнеанглийское *vidveordung*, «жертва», литовское *weikiu* (ago, facio [делаю, совершаю]) и финское *wai-kutan* [делать].

[22]

Различие в формах жертвоприношений доказывается такой фразой из PERTZ, II, 243: *diversos sacrificandi ritus incoluerunt* [отправляют разные жертвенные ритуалы]; уже у Тацита сказано (ТАС., *Germ.*, IX): *deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem ac Martem concessis animalibus placant. Pars Suevorum et Isidi sacrificat* [из богов они больше всего чтят Меркурия



и считают должным *приносить* ему по известным дням в *жертву* также людей. Геркулеса и Марса они умилоствивляют *закланиями* обрекаемых им в жертву животных. Часть свевов совершает жертвоприношения и *Изиде*⁷⁸].

[23]

Бога зовут, приглашают к жертвоприношению: καλέει τὸν θεόν [зовут бога] (HEROD., I, 132); ἐπικαλέει τὸν θεόν [призывают бога] (HEROD., IV, 60); ἐπικαλέσαντες τὸν θεὸν σφάξουσιν [призвав бога, закладывают жертву] (HEROD., II, 39). Боги присутствуют при жертвоприношении (ΑΘΗΝ., III, 340, 341). Почему богам жертвовали *кости* (HES., *Theog.*, 557)? *Primitiae ciborum* deo offerenda [в жертву богам следует отдавать *начатки еды*] (ΑΘΗΝ., II, 213). Богам приятен поднимающийся к небу *дым* или *пар* (LUCIAN, *Prometh.*, XIX). Ἐκ δὲ θυμάτων Ἦφαιστος οὐκ ἔλαμπε [Гefеста пламя не вспыхнуло из тучных бедер овцы⁷⁹] (SOPH., *Antig.*, 1007). Жертвоприношением люди *подкрепляют* богов (HAURT, *Zeitschr.*, VI, 125). «Веде [Wēda] (Водану) приносят жертвы, восклицая: Wedki taeri!» (*Schlesw.-Hlst. Landeskunde*, IV, 246) — «Веда милосердный, *свещь*, прими нашу жертву!». Бог дает знак, если он принимает предложенную жертву: «þá kómu þar hrafnar fljugandi ok gullu hátt» [тогда прилетели и закаркали два ворона] в знак того, что «at *Odinn mundi þegit hafa blótit*» [Один *принял* жертвоприношение] (*Fornt. sög.*, I, 131).

[24]

Часть *военной добычи* отдавали богу не только язычники, но и христиане (*Livl. Reimchr.*, 2670—2673, 3398—3401, 6089, 4696, 11785, 11915). В случае победы обещали *сечь* «brünnen, pfert und rische man» [*доспех, коня и сильного человека*] (*Livl. Reimchr.*, 4700 и далее, 4711). Если *victima* происходит от vinco [побеждаю], то, должно быть, первоначально это слово обозначало жертву, приносимую в случае победы (ср. с древнескандинавским *sigurgiöf* — *victima*). *Ehrengang* (MÜLLENHOFF, *Schlsw.-Holst.*, 108) — это тоже, вероятно, древнее победное жертвоприношение.

[25]

Принесение *искупительной жертвы* происходит от того представления, будто божий гнев падет на эту жертву: ср. с иудейским *козлом отпущения* (Лев.16:20; GRIESHAVER, *Pred.*, II, 119; см. также А. *Heinr.*, 160). В Массилии заклания совершали во время эпидемий (PETRON., CXLI).

[26]

Жертвоприношения использовались для предсказания *будущего*: ante pugnam miserabiliter idolis immolavit (Decius) [*перед битвой* (Деций) приносил жертвы жалким идолам] (JORNAND., XVIII).

[27]

Жертву *til árs* приносят и в *Fornt.*, X, 212: sidan gerði uaran mikít ok hallaeri, var þá þat ráð tekit at þeir *blótuðu* Olaf konung *til árs* ser [тогда были страшные бесхлебца

⁷⁸ [Пер. А. Бобовича. — *Прим. пер.*]

⁷⁹ [Пер. Ф. Зелинского. — *Прим. пер.*]

и голод — для урожая решили принести жертву конунгу Олаву]. Хальвдан Старый принес великую зимнюю жертву ради долгой жизни для себя и своей страны (SN., 190), а в Греции ἐκατομόφωνα [гекатомфонию] совершал тот, кто убил 100 врагов (PAUSAN., IV, 19:2).

[28]

Человеческие жертвоприношения, равно как и сожжения живых вместе с мертвыми, в древности практиковались почти у всех народов. С другой стороны, смертная казнь у древних народов либо применялась крайне редко, либо не практиковалась вовсе. Hercules, ad quem Poeni omnibus annis humana sacrificaverunt *victima* [Геркулес, которому пунийцы ежегодно приносили в жертву людей] (PLIN., XXXVI, 5). Людей приносили в жертву Артемиде (PAUSAN., VII, 19); убивали их под звуки флейты (ср. с AUFRECHT UND KIRSCHHOFF, *Umbr. Sprachdenkm.*, II, 377). Вместо преждевременного жертвоприношения молодых людей их лба касались окровавленным ножом (O. JANN, *Über Lycoreus*, 427). Ср. с красной ниткой на шее в сказании об Амике [Amicus] и Амелии [Amelius]. Бог-Смерть, старый убийца (см. I, 158), требует человеческих жертв. Поэтому людей обещают заложить во времена страшных бедствий и эпидемий: в плату за сохранение жизни боги принимают только другую жизнь (*Gesta Trevir.*, XVII — из CAESAR, *B. gall.*, VI, 16). Богам приносили в жертву человека, сидящего на коне (LINDENBLATT, 68). Адам Бременский (PERTZ, IX, 374) говорит об эстах: *dracones adorant cum volucris, quibus etiam vivos litant homines, quos a mercatoribus emunt, diligenter omnino probatos, ne maculam in corpore habeant, pro qua refutari dicuntur a draconibus* [они почитают драконов и птиц, которым приносят в жертву живых людей, купленных у торговцев, — при этом старательно выбирают тех, у кого нет никаких телесных изъянов, поскольку такие жертвы отвергаются драконами]. Абиссинцы, подобно древним франкам, во время перехода реки караваном рабов приносили богам в жертву самую красивую девушку в качестве благодарственной и искупительной жертвы (KLÖDEN, *Beitr. z. Geogr. v. Abissinien*, 49). Весной на костре сжигали живого ребенка (ДУВЕСК, *Runa* (1844), 5): *í þann tíma kom hallaeri mikit á Reidgotaland. Enn svà géck fréttin, at aldri mundi ár fyrri koma, enn þeim sveini vaeri blótat, er aedstr vaeri þar í landi* [в то время настал большой голод в Рейдготаланде, и стало известно, что урожай придет не раньше, чем будет принесен в жертву самый высокородный в стране мальчик⁸⁰] (*Hervar. saga*, 452, ср. с 454). На обоих рогах из Галлехуса изображен мужчина, держащий в руках жертвенного ребенка. Саксон (SAXO (ed. Müller), 121) говорит об уппсальском Фрë [Frö]: *humani generis hostias mactare aggressus foeda superis libamenta persolvit* [он начал закалывать людей, совершая отвратительные приношения высшим силам], — таким образом, по Саксону, Фрë изменил «*veterem libationis morem*» [старые жертвенные традиции]. Тацитовскому «*sacrare aciem*» [посвящать в жертву войско (противника)] (TAC., *Ann.*, XIII:57; ср. с II, 651) соответствует древнескандинавское *val fela* (*Hervar.*, 454). Следы детских жертвоприношений особенно очевидны в сказаниях о ведьмах (см. II, 689); ведьмы вырывают и пожирают людские сердца. Кости собирали и приносили

⁸⁰ [Пер. Т. Ермолаева. — Прим. пер.]

в жертву, ср. со сказанием о добром Луббе (см. I, 856) и с названием поместья *Opferbein* [«жертвенная кость»] (ныне — *Opferbaum* [«жертвенное дерево»]) в районе Вюрцбурга (см. LANG, *Reg.*, III, 101 (1257 год); IV, 291 (1285 год)).

[29]

Жертвоприношение *животного* во время падежа скота считалось искупительным (см. II, 34 и далее, 778). Богам приносились в жертву только животные со съедобным мясом. *Cur non eis et canes, ursos et vulpes mactatis? Quia rebus ex his deos par est honorare coelestes, quibus ipsi alimur, sustentamur et vivimus, et quas nobis ad victum sui numinis benignitate dignati sunt* [почему не закалываете для богов собак, медведей и лис? Потому что небесных богов следует чествовать тем, чем мы *сами питаемся*, поддерживаемся и живем, тем, что они, своей божественной благодатью, даровали *нам в пищу*] (ARNOVIUS, VIII, 16). О принесении в жертву *собак* см. I, 206. Важными считались *цвет* и *пол* животного (см. I, 207; ср. с ARNOVIUS, VII, 18—20), а также то, беременна самка или нет (ARNOVIUS, VII, 22), покрыто жертвенное животное шерстью или щетиной (см. I, 248); ср.: *dem junker, der sich auf dem fronhof lagert, soll man geben als off der hube gewassen ist mit federn, mit borsten* [прежде чем закладывать детеныша, следует дождаться, пока у него на коже отрастут перья или щетина] (*Weisth.*, III, 478). Покупая животное для жертвоприношения, нельзя торговаться (АТНЕН., III, 102; ср. с I, 794). Шкуру жертвенного животного подвешивали и использовали как цель для стрельбы (II, 102).

[30]

Принимая участие в трапезе, народ приобщался и к священному жертвоприношению. Ср. с I Кор.10:18: *βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίοντες τὰς θυσίας κοινῶν τοῦ θυσιαστηρίου εἰσὶν* [посмотрите на Израиля по плоти: те, которые едят жертвы, не участники ли жертвенника?].

[31]

В процитированном отрывке из Тацита (см. I, 200) слово *ora* может относиться и к человеческим головам, однако ср. со II, 112. Неизвестно, каким именно образом богам преподносили *тела, коней и оружие побежденных врагов*. Обычай жертвовать захваченные в бою *wicgeserwe* [оружие и броню] (ДИЕМЕР, 179:27) происходит, судя по всему, из Библии. Марсу жертвовали щиты и мечи (*Ksrchr.*, 3730). Сербы освящали для богов оружие убитых противников (VUK, *Kralodw.*, 88).

[32]

О принесении в жертву коней (см. II, 118) и происхождении этого обычая см. ВОРР, *Gl.*, 24^a — *asvamédha*. Ср. с FEIFALIK, *Über die Königinh. Handschr.*, 103. Женихов Елены Тиндарей заставлял клясться, стоя на останках жертвенной *лошади*, затем жертву закапывали (PAUS., III, 20:9). Греки приносили коней в жертву Гелиосу (PAUS., III, 20, 5; OVID., *Fast.*, I:385), а массагеты — солнцу (HEROD., I, 216). *Белых лошадей* бросали в Струму (HEROD., VII, 113). *Illi (Moesi) statim ante aciem immolato equo consecere votum, ut caesorum extis ducum et litarent et vescerentur* [они (мезийцы) прямо перед строем войска закололи *жертвенного коня* и поклялись, что принесут в жертву

(вражеских) вождей и съедят их внутренности] (FLORUS, 116:21). Возможно, готское слово *aihvatundi* (βάτος [куст; по-готски, дословно, — «лошадиный зуб»]) связано с конскими жертвоприношениями; коня либо сжигали вместе с терновником, либо этот куст использовали для добывания огня на жертвенный костер.

[33]

Конины едят ведьмы (см. II, 656) и великаны (MÜLLENH., 414). Ели также и жеребят (ЕТТНЕР, *Univ. doctor.*, 338—340). Дикие охотники бросают на землю *лошадиные ноги* (SCHWARTZ, 11). Развитие колтуна связывали с поеданием конины (СІСНОСКІ, 7).

[34]

Славяне приносили в жертву *ослов* (BÜSCHING, 101, 102). Козьма [Пражский] рассказывает о *разрубании* осла на части (см. предисловие Караджича [чит.: Свободы] к *Kralodw.*, 9). «Ослоеды» упоминаются в ROSNHOLZ, II, 267, 271. Жителей Ауденарде во Фландрии называют *kickefreters* (куроедами, поедателями цыплят; *Belg. mus.*, V, 440).

[35]

Быки были любимыми жертвенными животными греков и римлян. Τοὶ δ' ἐπὶ θινὶ θαλάσσης ἱερὰ ῥέζον, ταύρους παμμέλανας, ἐνοσίχθονι κυανοχαίτη [режали черных быков там у моря пилосцы черноволосому богу, Земли Колебателью, в жертву⁸¹] (*Od.*, III:5) — по девять быков перед каждой из девяти скамей (*Od.*, III:7). Посейдону в *Od.*, XIII:182 жертвуют двенадцать тельцов. Афине — ῥέξω βοῦν ἦνιν εὐρυμέτωπον, ἀδμήτην, ἦν οὐ πω ὑπὸ ζυγὸν ἤγαγεν ἀνήρ· τὴν τοι ἐγὼ ῥέξω χρυσὸν κέρασιν περιχέυας [широколобую в жертву тебе годовалую телку я принесу, под ярмом не бывавшую в жизни ни разу, позолотив ей рога, я тебе принесу ее в жертву⁸²] (*Od.*, III:382—(384); ср. с 426, 437); *auratis cornibus hostiae immolatae* [жертв приносили с позолоченными рогами] (PLIN., XXXIII, 3:12). Персей на трех алтарях приносит три жертвы: быка, корову и теленка (OVID, *Met.*, IV:755). *Bovem album Marti immolare et centum fulvos* [приносить в жертву Марсу белого быка с сотней пегих] (PLIN., XXII:5); *niveos tauros immolare* [приносить в жертву белоснежных тельцов] (ARNOV., II, 68). Победитель в хольмганге забивал жертвенного быка (*Egilss.*, 506, 508). *Raud hann i nýju nauta blóði* [обагрят алтарь бычьей кровью] (*Sæm.*, 114^b). Мудрая птица требует *hof, hörğa marga ok gullhyrндar kýr* [храма, алтарей и золоторогих коров] (*Sæm.*, 141^b). В Швеции до сих пор существует понятие «божья телица»; отсылает ли это к жертвоприношениям или же имеется в виду церковный налог? Хлеб в форме теленка называется «*julkuse*» (CAVALLIUS, *Voc. verl.*, 28^b, 37^b). *Жертвенный теленок* упоминается в KELLER, *Altd. Erz.*, 547. Судя по всему, такие названия, как *Farrenberg* и *Bublemons*, тоже связаны с жертвоприношениями быков (MONE, *Anz.*, VI, 236, 237). *Корову с теленком* приносили в жертву во время эпидемий (см. II, 35). Согласно SOMMER, 150, в жертву приносился *черный бык с белыми копытами и белой отметиной на лбу*, ср. с коровьей головой в WOLF, *Märch.*, № 222. *Рыжая корова* (*kravicu buinu*) в *Königsh. Hs.*, 100; ср. с *rôte*

⁸¹ [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]

⁸² [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]



kalbela âne mâl [рыжая телица без порока] (GRIESH., II, 118; по Числ.19:2). *Diu rôten rinder* [рыжий бык] (*Fundgr.*, II, 152). В МОНЕ, *Anz.*, VI, 237 справедливо отмечается, что у земледельческих народов более распространены жертвоприношения быков, а у воинственных — жертвоприношения коней. Об отзвуках бычьих жертвоприношений см. *GDS*, 32, 128, 129.

[36]

В валлийских законах понятию «*majalis sacrivus*» [священный кабан] соответствует «*sus coenalis, quae servatur ad coenam regis*» [пирушественная свинья, которую подают к королевской трапезе] (ЛЕО, *Malb. Gl.*, I, 83). Варрон полагал, что «...*ab suillo genere pecoris immolandi initium primum sumtum videtur*» [первоначально они (греки) выбирали для жертвоприношений животных из рода свиней] (VARRO, *R. rust.*, II, 4, 9). *Porci duo menses a mamma non dijunguntur; porci sacres, puri ad sacrificium ut immolentur; porci lactentes, sacres, delici, nefrendes* [двухмесячных поросят не отлучают от матки; посвященные чистые поросята предназначены для принесения в жертву; молочные, посвященные, отлученные, подросшие поросята] (VARRO, *R. rust.*, II, 4). (Claudius) *cum regibus foedus in foro icit, porca caesa, ac vetere fecialium praeafatione adhibita* [договоры с царями он (Клавдий) заключал на форуме, принося в жертву свинью и произнося древний приговор фециалов⁸³] (SÜETON., *Claud.*, XXV). *Duo victimae porcinae* [две жертвенные свиньи] (SEIBERTZ, № 30 — 1074 год). «Пятишиллингový поросенок [*frischling*] должен стоять привязанным к столбу» (из Кротценбургского вейстума 1415 года — *Weisth.*, III, 513). Термин *grasfrischling* в «*Urbarium episcopatus Augustanum*» (1316 год), вероятно, обозначает овцу (*MB*, XXXIV^b, 365). *Frischig, frischling* — выхолощенный баран (STALD., I, 399). *Opferen als einen friskinc* [жертвовать, как овна] (*Mos.*, 19:8); *ein friskinc* (овен) *dâ bi gie* [туда (к жертвеннику Авраама) явился овен] (DIEMER, 19:19). С *friscing* в значении *recens natus* [новорожденный] ср. σφαγαὶ νεοθῆλου βωτοῦ [забивать молочных детенышей] в AESCH., *Eumen.*, 428. Кунунг Хейдрек приказал откармливать кабана (*göltr*), за которым должны были следить двенадцать судей (*Hervar. saga*, XIV; *Fornald. sög.*, I, 463); ср. с *giafgoiltr* [откормленный кабан] (*Norweg. Ges.*, II, 127).

[37]

Ἄρνα μέλαιναν ἐξενέγκατε [заколите черного ягненка] (ARISTOPH., *Ran.*, 847). Принесли в жертву барана, человек ложился спать на его *шкуре* (PAUS., III, 34:3). Коз приносили в жертву Юноне: αἰυοφάγος Ἥρη [Гера козоедка] (PAUS., III, 15:7). *Nunc et in umbrosis Fauno decet immolare lucis seu poscet agno sive malit haedo* [ныне нужно и фавну, если он потребует, в роще принести в жертву ягненка или козленка] (HOR., I, 4:12), ср. с понятием *bidental* (примечание 14 к главе VIII). Девятилетний мальчик убивает над сокровищем *черного козла* с белыми ногами и белой отметиной на лбу, а затем окропляется его кровью (СОММЕР, *Sagen*, 140); в жертву приносят козла с *золотыми рогами* (СОММЕР, *Sagen*, 150, 151, 179). *Diu österwiche gêt über dehein geiz* [в канун Пасхи не подходи к козе], — сказано в HELBL., VIII:299. Значит ли это, что на Пасху ели

⁸³ [Пер. М. Гаспарова. — Прим. пер.]

только ягнят, не коз? Дьяволу приносят в жертву *черную овцу* (FIRMENICH, I, 206^b); овцу жертвуют и цвергу из Пещеры Баумана (GÖDEKE, II, 240). Древнепрусское *освящение козла* описано Симоном Грунау в 1526 году (NESSELMANN, X; LASICZ, 54; ср. с ТЕТТАУ UND ТЕММЕ, 261). В Эстонии «*со странными ритуалами*» на день святого Фомы закладывали козла (POSSART, 172).

[38]

В Греции приносили в жертву *собак* (PAUS., III, 14:9); об аналогичной традиции у умбров см. AUFR. UND KIRSCHN., II, 379. Ежегодно в реку Бодэ бросали *черного петуха* для водяного (HAURT, V, 378). Самогиты жертвовали *петухов* Кирносу [Kirknos] (LASICZ, 47). Эстонцы, принося *петуха* в жертву, проливали в огонь его кровь, бросали туда же перья, голову, лапы и внутренности, а остальное варили и ели (*Estn. Verh.*, II, 39). Σκύμνονος παμμέλανας σκυλάκων τρισσοῦς ἱερεύσας [я заколол *трех полностью черных щенков*] (*Orph. Argon.*, 962). Тела или шкуры жертв вешали на деревьях (см. I, 248; II, 102). In alta pinu votivi cornua cervi [на высокой сосне — *посвященные олени рога*] (OV., *Met.*, XII:266); incipiam captare feras et reddere pinu cornua [я начал ловить животных и *вешать* на сосны их *рога*] (PROR., III:12, 19).

[39]

Для любого очистительного жертвенного ритуала крайне важным считалось провести жертву *по кругу* (AUFR. u. KIRSCHN., *Umbr. Spr.*, II, 263); κήρυκες δ' ἀνὰ ἄστῳ θεῶν ἱερεῖν ἐκατόμβην ἦγον [глашатаи проводили по городу святую гекатомбу для богов] (*Od.*, XX:276).

[40]

В *Hak. goda saga*, XVI упоминаются *небольшие сосуды*, которые участники жертвоприношений приносили с собой; ср. с «ask ne eski» [чаша или блюдо] там же. В мекленбургском кургане возле Пеккателя был найден жертвенный алтарь с *большим котлом* (LISCH, XI, 369, 370). Об описанном у Страбона котле кимвров см. LISCH, XXV, 218. Из пещеры около Фельмеде при необходимости брали на время котел для приготовления еды (FIRMENICH, I, 334^b). Особенно берегли огромные старые котлы из меди (FAUЕ, 9).

[41]

На былую связь обычая с жертвоприношением указывают, например, пиры перед публичными судебными процессами и после объезда рубежей. Жертвенное мясо варили, а не жарили, хотя в связи с праздником Бахуса также упоминается и жарка (*Troj. Kr.*, 16201, 16299). Для раздачи людям мясо рубили на части: осла (см. I, 201) и gädda [щуку], например, делили на 8 частей (*Sv. folks.*, I, 90. 94); Озириса разрубили на 14 частей (BUNSEN, I, 508). Перед изображением Тора в Гудбрандсдале ежедневно выкладывали *четыре куска хлеба* и slâtr (мясо убитого животного; *Fornm. sög.*, IV, 245, 246); ср. с *Olafsaga* (ed. Christ.), 26. Перхте [Percht] на ее празднике жертвовали кашу и рыбу (см. I, 525); душам предлагали мясо и выпивку (см. II, 484). Коровьим *молоком* каждое воскресенье окропляли brownies stone [камень брауни] (HONE, *Yearb.*, 1532).



[42]

Дымные курения в качестве жертвоприношений были известны и язычникам: богам преподносили сжигаемые благовония и кости (АТНЕН., II, 73). *Thus et merum* [благовоние и вино] (АРНОВИУС, VII, 26). Ирландское *tusga, usga*, древнеанглийское *stôr* (*thus* [благовоние]), *stêran* (*thurificare* [курить благовония]; НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 513^b). На каждом алтаре приносили в жертву «eine risten flahses, ein wahskerzelin und *wîrouches korn*» [пучок льна, восковую свечу и *окуренное зерно*] (*Diut.*, I, 384). Судя по всему, богам преподносились и одни *свечи*; еще их зажигали для дьявола и для речных духов (см. II, 9, 600). Попавшие в беду обещали христианским святым пожертвовать свечу: сначала — размером с человека, затем — с ногу, затем — с палец (*Walach. Märch.*, 288); ср. с Helena (in templo) sacravit calicem ex electro *tammae suae mensura* [Елена пожертвовала (в храм) чашу из электрума *размером со свою грудь*] (ПЛИН., XXXIII, 4:23). Потерпевшие *кораблекрушение* обещали поставить свечу размером с мачту (*Hist. d. l. Bastille*, IV, 315; нечто подобное — и в *Schimpf und Ernst*, CDIII); иногда попавшие в беду обещали отнести в церковь *navicula cerea* [восковой *кораблик*], *argentea anchora* [серебряный якорь] (PERTZ, VI, 783, 784) или *wechsin haus* [восковой дом] (для защиты от пожара; *H. Ludwig*, 84:19); иногда давали обет построить часовню. В качестве жертвы приносили серебряные *плуги* и *корабли* (GDS, 59; см. I, 212, 516). Пираты жертвовали десятую часть своей добычи (см. I, 473); ср. с ἐνταῦθα τῶ ναῶ τριήρου ἀνάκειται χαλκοῦν ἔμβολον [в самом храме лежит медный нос *триеры*⁸⁴] (ПАУС., I, 40:4). К могилам несли или бросали камни (иногда — ветки; КЛЕММ, III, 294), например, паломники приносили камни к могиле Бремунда (*Karlm.* [Keller], 138). О бросании камней как форме жертвоприношения см. WOLF, *Zeitschr.*, II, 61; камни возлагали на гермы (PRELLER, I, 250); вокруг герм складывали горки из камней (ВАВР., 48). О. Мюллер (O. MÜLLER, *Archäol.*, § 66) полагает, что ἐρμαῖα [гермы] возводили отчасти и для того, чтобы очищать дороги от камней. Дарий во время скифского похода приказал выложить груду камней у реки Артеск [Atiskus] — по камню приносил каждый солдат (HEROD., IV, 92). Каждый паломник должен был жертвовать камень на строительство церкви (МАТТН. КОСН, *Reise*, 422). И. Баррингтон (J. BARRINGTON, *Personal sketches of his own times* (Lond., 1827), I, 17, 18) рассказывает о таком ирландском обычае: by an ancient custom of every body throwing a stone on the spot, where any celebrated murder had been committed, upon a certain day, every year, it is wonderful, what mounds were raised in numerous places, which no person, but such as were familiar with the customs of the poor creatures would ever be able to account for [по древнему обычаю ежегодно в определенный день каждый бросал камень на то место, где было совершено громкое убийство; удивительно, но так во многих местах были возведены целые курганы, что невозможно понять, не зная традиций этих несчастных]. На священное дерево вешали *лоскуты ткани* (FEL. ФАВЕР, II, 410, 422); проходящий мимо камня должен был бросить на него *растительный побег, лоскуток ткани* (ДУВЕСК (1845), 6, 4:31) или *nålar* [иголки] (ДУВЕСК (1845), 6, 4:35). В народе также было принято класть на камни *пфенниги* (ДУВЕСК (1845), 6, 3:29); в водоносные источники бросали *хлеб, деньги и яичную скорлупу* (ДУВЕСК (1844), 22).

⁸⁴ [Пер. С. Кондратьева. — Прим. пер.]

Si het ir *opfergoldes* noch wol tûsent marc, si *teilt* ez sîner sêle, ir vil lieben man [она от души *раздала* до тысячи марок *жертвенного золота* за своего любимого мужа] (*Nib.*, 1221:2; см. II, 484).

[43]

Пастухи приносили кровавые жертвы, земледельцы — *растительные* (*GDS*, 20, 21). *Колосья* оставляли нескошенными для Вотана (см. I, 355 и далее). На пашне оставляли *связку льна* (*WOLF, Ndrf. Sag.*, 269). Для лесной девы оставляли *стебли льна* или делали из этих стеблей *домик* (*SCHÖNWERTH*, II, 360, 369). Для богов вязали *соломенные снопы* (*Garg.*, 129^b). Греки жертвовали *стебли* и *колосья* (*CALLIMACHUS*, IV, 283). Нис placatus erat, seu quis libaverat *иват*, seu dederat sanctae *spicea sarta* somae [он успокаивался, если кто-нибудь приносил в жертву *виноград* или возлагал на его священные *волосы сноп из колосьев*] (*Тив.*, I, 10:21). При нехватке ячменя жертвовали нежные *листья дуба* (*Od.*, XII:357). Индийцы жертвовали *траву* (*КУНН, Rec. d. Rign.*, 102). Для пикси оставляли пучки травы или иглы. Первые плоды, *θαλύσια*, предназначались Артемиде (*Il.*, IX:534). Жертвование цветов также бытует с древних времен: оно входит в пять видов индийских пожертвований (чтение Вед, обрызгивание водой, сжигание масла, *разбрасывание побегов и цветов*, гостеприимство; *HOLTZMANN*, III, 123). Санскритское слово *sêsa* значит *reliquiae, flores qui deo vel idolo oblati sunt, deinde alicui traduntur* [реликвии, цветы, которые жертвовали богу или идолу, а затем кому-то передавали]; ср. с жертвованием цветов Сарасвати (*SOMADEVA*, I, 120, 121) и с «для жертвоприношения облакам он освятил прекраснейшие цветки *кутаджи*» (*Meghadûta*, 4). В Греции богам также преподносили цветы (*ТНЕОКР., Epigr.*, 1). Приношение Венере — *bluomen und vingerlin* [*цветы и кольца*] (*Ksrchr.*, 3746). В Германии танцевали вокруг первых фиалок (см. II, 267). Камень в лесу вблизи Марбурга в народе называется *жертвенным* [Opferstein]; на него до сих пор кладут *цветы* и зерна. На первое мая скалу украшали венками из цветов (*PRÖHLE, Unterharz.*, № 347, 263). Возле Липпе, как и в Мейснере, на Пасху принято с цветами ходить в пещеру (*FIRM.*, I, 334); этот обычай посвящен Веледе (а у гессенцев — Хольде). В первый день Пасхи жители деревень Вааке, Ландольфсхаузен и Макенроде отправляются в Швекгейзер, в горы, на то место, где раньше стоял идол (*HARRYS*, I, № 4).

[44]

Λείβων δ'ἀθανάτοισι θεοῖσιν [возлияния для бессмертных богов] (*Od.*, II:432); другие примеры см. в *PASSOW*, статья «Λείβω»; οἶνον ἔκχεον, ἢδ' εὐχοντο θεοῖσιν αἰεὶ γένετῆσιν [проливали вино и молились вечным богам] (*Il.*, III:296). Перед тем как пить, часть вина выливали на землю — для богов (*Il.*, VII:480). Скифы, как отмечает Лукриан, *не проливали вино для богов* (*LUCIAN, Toxar.*, XLV); германские герои тоже пили минне, ничего при этом не проливая (*GDS*, 236, 237). *Poculis aureis memoriae defunctorum commilitonum vino tero libant* [в память о погибших товарищах они *проливают чистое вино* из золотых чаш] (*APULEJUS, Metam.*, IV, 131).

[45]

Поминальное питье в честь св. Иоанна и св. Гертруды — это весьма распространенный обычай, ср. с поздними примерами из *Weim. Jb.*, VI, 28, 29 (статья Гёдеке)

и SCH[M]ELLER, II, 593. *Postea dominis amor sancti Johannis ministretur* [затем он должен подать господам (кубок, чтобы они выпили) за любовь святого Иоанна] (MB, XXXV^a, 138); ср. с *potum caritatis propinare* [пить напиток любви] (LACOMBL., 487 — 1183 год); *dar truoc man im sand Johans minne* [ему принесли (выпить) в честь святого Иоанна] (ОТГОС., 838^b); *Johannes liebe, Johannes minnetrinken* [пить в честь любви, памяти Иоанна] (Weisth., I, 562, 564); *trag uns her sant Johans min!* [принесите нам (выпить) за святого Иоанна!] (KELLER, Erz., 32); *si trinkent alsamt sant Hans min* [еще они выпили в честь святого Иоанна] (KELLER, Erz., 340); в Бельгии говорят: *sinct Jans gelei ende sinct Gertrous minne sy met u!* [да пребудут с тобой забота святого Иоанна и любовь святой Гертруды!]. Святой Гертруде молятся о пристанище (ESCHENBURG, *Denkt.*, 240). О пристанище душ у Гертруды см. II, 365. В WOLKENSTEIN, 114 выражение *minne sanct Johans* означает прощальный поцелуй; ср. с *Johannes minne* в UNLAND, 814 и далее, а также с PAULI, *Schimpf und Ernst* (1550), CDLVI. Жена говорит мужу при расставании: *setz sant Johans ze bürgen mir, daz wir froelich und schier zuo einander kometen* [пусть святой Иоанн будет залогом того, что вскоре мы счастливо встретимся] (Ls, III, 313); ср. с обычаем пить *Scheidelkanne* [прощальную чашу] (LÜNTZEL, *Hildsh. Stiftsfehde*, 80). В древнескандинавском: *bad þá drecka velfarar minni sitt* [предложил выпить прощальный кубок] (Egilss., 213). На Рождество люди желали друг другу благословения Иоанна (Weisth., I, 241, 243). Не только у Лиутпранда (PERTZ, III, 363), но и в песне о Херигере под Иоанном имеется в виду Креститель (Johannes praecursor [Иоанн Предтеча]): *Johannes baptista pincerna* [виночерпий Иоанн Креститель] (*Lat. ged. d. MA.*, 336).

[46]

О формах выпечки см. I, 801. Следует обратить внимание на такие формы или названия, как *osterflade* [пасхальный блин], *pfadelat* (*patellata* [блин]), *ôsterstuopha* [пасхальная булочка] (II, 285) и *furiwiz* [вид пирога; буквально: «любопытный»] (GRAFE, I, 1104). Об описанной у Воэция соломенной фигурке, устанавливаемой над очагом, напоминает следующее место в GÜNTNER, 647: «к сему святому очагу поставлен ныне образ твой».

[47]

Торжественные шествия с божественными образами проводились и в древности: *Syriam deam per vicos agrosque circumferre* [сирийскую богиню проносили по деревьям и полям] (LUCIAN, *De dea Syria*, XLIX; LUCIAN, *Lucius*, XXXVI); *circumgestare deam* [всюду носить богиню] (APULEIUS, 194—196). Норманны из Гудбрандсаля выносили из домов своих статую Тора на тинг, устанавливали ее там и кланялись ей (*Olaf h. s.* (ed. Christ.), 23, 26). Жители Дельбрюка на длинной жерди носили идола по имени Хильгерцион [Hilgerio] (см. примечание в Weisth., III, 101). Восходит ли выезд Ульриха фон Лихтенштейна в роли «госпожи Венеры», которую народ встречал и приветствовал, к временам языческих процессов? Это также имело место на Пятидесятницу, с 25 апреля по 26 мая 1227 года; Троицын день выпал тогда на 30 мая.

Еще здесь следует упомянуть о святых праздниках (названия которых разобраны в GDS, 71, 72), рассмотреть время (в году, месяце и сутках), на которое эти праздники

выпадают. *Festa ea Germanis nox (sideribus inlustris, то есть illunis [освещенной лишь звездами = безлунной]) et solemnibus epulis ludicra* [этой (безлунной) ночью германцы справляют праздник с торжественными пирами и игрищами⁸⁵] (Тас., *Ann.*, I, 50), ср. с Тас., *Germ.*, XXIV, где словом *ludicrum* назван танец с мечами. Помимо пиров и игрищ, частью праздника было и омовение идолов (богинь; см. I, 504).



⁸⁵ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

Глава IV

Святилища

[Рощи. — Строения]

Исследование священных обиталищ богов надежнее всего начать с рассмотрения тех выражений, которые предшествовали христианским понятиям о храме и церкви и которые были этими понятиями вытеснены.

Иудео-христианские термины ναός [святилище] (Мф.27:5,51; Мк.14:58; 15:29; Лк.1:9, 21; 2Кор.6:16) и ἱερόν [храм] (Мк.11:11, 16:27; 12:35; 14:49; Лк.2:27, 46; 4:9; 18:10; 19:45; Ин.7:14, 28; 8:20, 59; 10:23) на готский переводятся как *alhs* (женского рода). Для готов это слово должно было быть освящено древностью: в родительном и дательном падежах оно аномально склоняется как *alhs* и *alh* соответственно (вместо *alháis, alháí*), равно как и еще несколько составляющих исключение древних терминов. Только в одном месте (Ин.18:20) ἱερόν переведено как *gudhus* [божий дом]; обыденное *hus* никогда не несло значения *domus* [обиталище], для этого в готском использовалось слово *ganz*. Почему же Ульфила отверг языческий термин? *Templum* и ναός, изначально тоже языческие понятия, в христианском смысле вполне прижились.

То же слово [*alhs*] встречается, судя по всему, и у Тацита (*Tac., Germ., XLIII*): *apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur: praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis; nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium. Ut fratres tamen, ut juvenes venerantur* [у наганарвалов показывают рощу, освященную древним культом. Возглавляет его жрец в женском наряде, а о богах, которых в ней почитают, они говорят, что, если сопоставить их с римскими, то это — Кастор и Поллукс. Такова их сущность, а имя им — *Алки*. Здесь нет никаких изображений, никаких следов иноземного культа; однако им поклоняются как братьям, как юношам¹]. *Alcis* — это либо форма собственно именительного падежа, либо генитив от *alx* (наподобие склонения *falx, falcis*), последнее же идеально соответствует готскому *alhs*. Речь идет о том, что германцы поклонялись некоей паре героических братьев в священной роще без каких-либо изображений, и имя *Alcis* вряд ли может относиться к самим братьям² — скорее,

¹ [Пер. А. Бобовича. — *Прим. пер.*]

² Возможно, это дательный падеж множественного числа от *alcus*? Не стоит связывать это слово с вендским *holz*, богемским *holec* — эти слова обозначают просто лысого, голого

это *обиталище* божества называлось *alx*. Под *nimen* [божеством] здесь понимается священный лес или даже какое-то особое дерево в нем.

Через четыре или пять веков после Ульфилы слово *alah* для племен Верхней Германии должно было приобрести устаревший языческий оттенок, однако, как мы знаем, оно всё еще использовалось и сохранялось в собственных именах и названиях [1]: Alaholf, Alahtac, Alahhilt, Alahgund, Alahtrût; Alahstat in pago Nassorum [в Хессенгау] (834 год; SCHANNAT, *Trad. Fuld.*, № 404)³. Alahdorp in Mulahgôwe [в Маулахгау] (856 год; SCHANNAT, *Trad. Fuld.*, № 476). Такие названия, как *Alahstat* и *Alahdorf*, могли относиться ко множеству тех мест, где в былые времена находились языческий храм, священный суд или дом короля: не только *hafa* [храмы], но и места народных сборов и королевского жительства считались *освященными* — или, в средневековых терминах, *frôno*. Королевский дворец в Тюрингии, часто упоминаемый у Дитмара Мерзебургского, назывался *Alstidi* — древневерхненемецкое *alahsteti* с именительным *alahstat* [храмовое имение]. У саксов, обратившихся в христианство позднее, соответствующий термин сохранялся дольше. Автор поэмы «Гелианд» использует слово *alah* в совершенно том же смысле, что и *alhs* у Ульфилы (*Hel.*, 3:20, 22; 6:2; 14:9; 32:14; 115:9, 15; 129:22; 130:19; 157:16), реже в «Гелианде» встречаются обороты *godes hûs* [божий дом] (*Hel.*, 155:8; 130:18) и *that hêlaga hûs* [священный дом] (*Hel.*, 3:19). У Кэдмона (*СѐДМ.*, 202:22) — *alhn* (чит. *alh hâligne* — священный храм [в винительном падеже]); *ealhstede* (*palatium, aedes regia* [дворец, королевское жилище]) (*СѐДМ.*, 258:11). В *Andr.*, 1642 я бы исправил слово *eolhstedas* на *ealde ealhstedas* (*delubra* [(древние) святилища]), ср. с именами *Ealhstân* (КЕМВЛЕ, *Urk.*, I, 288, 296) и *Ealhheard* (КЕМВЛЕ, *Urk.*, I, 292 [чит. 192]), означающими «твердый, как камень», «твердый, как скала», что, вероятно, отсылает к первичному значению слова *ealh*. В древнескандинавских источниках соответствующее слово не обнаруживается; теоретически оно должно иметь форму *alr* с родительным падежом *als*.

Еще один исконно германский корень в готских фрагментах не встречается: речь идет о древневерхненемецком *wih* (*nemus* [роща]) (*Diut.*, I, 492^a); ср. с древнесаксонским *wih* (мужского рода, *templum* [храм]; *Hel.*, 3:15, 17, 19; 14:8; 115:4; 119:17; 127:10; 129:23; 130:17; 154:22; 169:1), *friduwih* (*Hel.*, 15:19), древнеанглийским *vih*, *viges*, или *veoh*, *veos* (также мужского рода): *viges* (*idoli* [идола; родительный падеж]; *СѐДМ.*, 228:12); *þisne vig vurdigean* (*hoc idolum colere* [поклоняться этому идолу]; *СѐДМ.*, 228:24), ср. с *vigveorðing* (*cultus idolorum* [почитание идолов]; *Beov.*, 350); *veohveorðing* (*Cod. Exon.*, 253:14); *vihgild* (*cultus idol[orum]*; *СѐДМ.*, 227:5); *veobedd* (*ara* [алтарь]; *СѐДМ.*, 172:8) от *veohbedd*, *vihbedd*; *veos*

типа или нищего паренька (польское «goles», русское «голяк»). Кроме того, наганарвалы и лигийцы в целом вряд ли были славянами.

³ [Дословные значения имен, соответственно: «храмовый волк», «храмовый день», «храмовая битва», «храмовая война», «храмовая сила». — *Прим. пер.*]

(*idola* [идолы]) от *veohas* (*Cod. Exon.*, 341:28). Краткий гласный в древнеанглийском влечет за собой чередование *i* с *oe* — и, по причинам, изложенным мной в *Gramm.*, I, 462, то же должно относиться и к древнескандинавскому *ve*: в единственном числе, *Ve*, это слово обозначает одного конкретного бога, во множественном числе мужского рода — *vear* — это *dii, idola* [боги, идолы], а во множественном числе среднего — *ve* — *locas sacra* [священные места]. *Gutalag*, 6, 108, 111: *haita â hult eþa hauga, â vi eþa stafgarþa* (*invocare lucos aut tumulos, idola aut loca palis circumsepta* [взывать к рощам или курганам, к идолам или к закрытым, *огражденным местам*]); *trûa â hult, â hauga, vi os stafgarþa* [верить в рощи, в курганы, в идолов и в *священные места*]; *han standr î vi* (*stat in loco sacro* [стоит в *священном месте*]). Таким образом, перед нами термин, значение которого (подобно значению слова *alah*) варьируется между *nemus, templum, fanum, idolum, pumen* [роща, святилище, храм, идол, божество] [2]; у *wih/ve* несомненно тот же корень, что и у готского *veih, váih, vaihum* [освящать], древневерхненемецкого *wîhu, weih, wihum*, от которых происходят еще прилагательные *veihis* (*sacer* [священный]) и *wîh* (готское и древневерхненемецкое соответственно); в I, 193 уже говорилось об отношении понятия *wîhan* к жертвоприношению и поклонению. В лапландском языке слово *vi* означает *silva* [лес].

Решающим значением обладает третий языческий термин, особенно важный для нашего исследования. Древневерхненемецкое *haruc* (множественное число мужского рода — *harugâ*) встречается в качестве глоссы то для *fanum* [храм] (*Hrab.*, 963^b), то для *delubrum* [святилище] (*Hrab.*, 959^b), то для *lucus* [лес] (*Hrab.*, 969^a; *Jun.*, 212; *Diut.*, I, 495^b), то для *nemus* [роща] (*Diut.*, I, 492^a). Последняя глосса целиком выглядит так: *nemus plantavit, forst flanzôta, edo haruc, edo wih* [высадил *рощу* — *forst flanzôta*, или *haruc*, или *wih*]. Соответственно, слово *haruc*, равно как и *wih*, с одной стороны, означает *templum, fanum* [храм, святилище], с другой же — лес, роща, *lucus*⁴. Интересно, что в «Рипуарской правде» понятие *haraus* обозначает место собраний, которое первоначально находилось в лесу (*RA*, 794, 903); несомненно то, что это понятие происходит из языческих времен. Древнеанглийское *hearg* (множественное число мужского рода — *heargas*)

⁴ *Naragâ* в одном месте используется как перевод слова *arae* [алтари]. Алтарь (греческое βωμόс) язычники называли *biuds* (по-готски), *piot* (по-древневерхненемецки), *beod* (по-древнеанглийски) — буквально эти слова означают «стол» (см. I, 190); в значении *ara, areola, fanum* [алтарь, жертвенник, храм] использовались готское *badi*, древневерхненемецкое *petti*, древнеанглийское *bed, bedd* (*lectus* [кровать]; см. I, 181), — ср. с древнеанглийскими *vihbed, veohbed, veobed* (*ara, altare* [святилище, алтарь]), позднее искаженными до *veofed*, а также с древневерхненемецким *kotapetti* (*lectus, pulvinar templi* [кровать, подставка для изображения богов в храме]; GRAFF, III, 51); в связи с этим можно вспомнить «*кровати* Брунхильды» и т. п., равно как и латинское *lectisternium* [лектистерний, обряд кормления богов, стоящих на подушках-пульвинарах]. *Ad altare s. Kiliani, quod vulgo lectus dicitur* [к алтарю св. Килиана, который в народе называют *кроватью*] (*LANG, Reg.*, I, 239, 255 — 1160, 1165 годы) [3].

значит *fanum* [храм] (ВЕДА, II, 13; III, 30; *Oros.*, III, 9, p. 109); *heargträf* (*fani tabulatatum* [настил в *храме*]; *Beov.*, 349); ät *hearge* [в *храме*] (КЕМБЛЕ, *Urk.*, I, 282); древнескандинавское *hörgr* (мужского рода, множественное число *hergir*) — *delubrum* [святилище], иногда — *idolum, simulacrum* [идол, образ] (*Sæm.*, 36^a; 42^a; 91^a; 114^b; 141^a); особенно интересное место — в *Sæm.*, 114^b: *hörgr hlaðinn steinom, griot at gleri orðit, roðit í nýio nauta blóði* [*храм*, выложенный камнями, гладким песчаником, обгаренный бычьей кровью]. Иногда *hörgr* используется в связке с *hof* (*fanum, tectum* [храм, помещение]; *Sæm.*, 36^a; 141^a): в таких случаях *hörgr* значит священное место среди лесов и скал, а *hof* — рукотворный храм, *aula*; ср. с *hamr* ок *hörgr* [*храм* и *священное место*] (*Forntm. sög.*, V, 239). Оба выражения относятся к представлениям и о месте, и о *numen* [божестве], и о самом образе [4]. Судя по всему, старолатинское *haruga, aruga* (жертвенное животное; отсюда — *haruspex, aruspeh* [гаруспик]) с *hörgr* никак не связано. Однако греческое τέμενος [священный участок] обозначает также и священную рощу (*Il.*, VIII:48; XXIII:148); τέμενος τάμων [выделили теменос] (*Il.*, XX:184).

Наконец, синонимом слова *harug* является древневерхненемецкое *paro* (в родительном падеже — *parawes*), древнеанглийское *bearo* (в родительном падеже — *bearves*); эти термины обозначают *lucus*⁵ или *arbor*, священную рощу или дерево; древнеанглийское ät *bearve* (КЕМБЛЕ, *Urk.*, I, 255); древнескандинавское *barr* (*arbor* [дерево]; *Sæm.*, 109^a), *barri* (*nemus* [роща]; *Sæm.*, 86^b, 87^a); *qui ad aras sacrificat* [приносящий жертвы в храмах] — *de zae demo parawe ploazit* (*Diut.*, I, 150); *ara*, или, точнее — множественное *arae* здесь обозначает *templum* [храм] [6].

Итак, слово *храм* значит одновременно и *лес*. То, что сейчас мы представляем как выстроенное и окруженное стенами здание, оказывается, если погрузиться в глубокую древность, не тронутым человеческой рукой священным местом — скрытым деревьями и охраняемым. Там обитало божество, облаченное шумящей листвой и ветками; в таких местах охотники преподносили божеству свою добычу, а пастухи — коней, быков и баранов.

Максим Тирский, писатель второго века, так говорит о религии кельтов (сказанное можно отнести и к германцам, и ко всем близкородственным народам): Κελτοὶ σέβουσι μὲν Δία, ἄγαλμα δὲ Διὸς κελτικὸν ὑψηλῆ δρυὸς [кельты действительно почитают Зевса, однако статуей Зевса им служит огромный дуб] (MAXIMUS TYRIUS, *Diss.*, VIII; в MAXIMUS TYRIUS, *Diss.* (ed. Reiske), I, 142). Ср. с LASICZ, 46: *deos nemora incolere persuasum habent (Samogitae)* [они (самогиты) убеждены, что боги населяют *леса*]; *habitarunt di quoque sylvas* [боги обитают и в *лесах*] (HAURT, *Zeitschr.*, I, 138).

⁵ Латинскому *lucus* соответствовало бы готское *láuhs*, что доказывается древневерхненемецким *lôh*, древнеанглийским *leáh*. Английское *ley* приобрело значение «луг, поле»; славянское *луг*, богемское *lutz* также обозначают рощу, поляну, луг. Не только леса, но и лесистые луга считались священными и посвященными богам [5].

Я не утверждаю, что представления наших предков о божествах и местах их пребывания исчерпывались одним почитанием лесов — это не так, однако именно это представление господствовало. Отдельные боги населяли горные вершины, жили в реках и пещерах, но торжественные всенародные богослужения совершались именно в *рощах*; и вряд ли для этого можно было найти лучшее место [7].

В те времена, когда строительное искусство находилось еще в зачаточном состоянии, когда люди жили в маленьких, неумело сработанных домиках, вид высоких деревьев под открытым небом должен был пробуждать истинное благоговение. Гораздо позднее, когда германская архитектура достигла пика своего развития, не стремилась ли она в самых смелых формах своих к воспроизведению тех же образов лесных деревьев, возвышающихся до небес? Как далеки должны были быть жалкие рукотворные образы богов, вырезанные или высеченные, от того облика, какой рисовало себе детское воображение древних в тенистых кронах священных деревьев! В шелесте листвы, в тени стародавних лесов⁶ человеческая душа ощущала близость богов-управителей; жизнь в лесу глубоко повлияла на наш народ, что доказывается бытованием такого понятия, как *Markgenossenschaft* [областная община]: слово *marka*, от которого этот термин произведен, изначально обозначало лес, а уже позднее — границу области.

Древнейшее свидетельство о германском культе лесов обнаруживается у Тацита. В ТАС., *Germ.*, IX читаем: *ceterum nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine coelestium arbitrantur. Lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident*⁷ [они находят, что вследствие величия небожителей, богов

⁶ *Waldes hleo, hlea* (umbra, umbraculum) [тень, полумрак леса] (*Hel.*, 33:22; 73:23); древнеанглийское *hleo*, древнескандинавское *hlie*, древневерхненемецкое *liwa* (GRAFF, II, 296), средневерхненемецкое *lie, liewe*.

⁷ Рудольф Фульдский (+863) включил весь этот абзац с небольшими изменениями в свою книгу «*De translatione Alexandri*» (PERTZ, II, 675), позаимствовав его, вероятно, из какого-то стороннего источника. Эти слова Тацита следует понимать буквально. В те времена на германских землях не было мастеров, способных строить храмы или высекать статуи; поэтому роща была обиталищем богов, а священные деревья — их изображениями. Мёзер (MÖSER, [Osnabr. Gesch., I:1], § 30) понимает слова Тацита в том смысле, что общенародное божество почиталось невидимым, чтобы не привязывать его к храму, к единственному привилегированному региону; а изображения местных богов будто бы всё же изготавливались. Эта точка зрения излишне политизирована, и, кроме того, в ней не учтен обособленный образ жизни тогдашних германских племен. Без сомнения, тот край, в котором находилась божественная гора, считался бы наиболее почитаемым и священным (например, особым статусом были наделены Ретра и Лорето, где находились, соответственно, славянское святилище и образ Богородицы); тем не менее, этот факт несколько не исключает возможности укоренения того же культа и в других местах. С приведенными здесь словами Тацита ср. то, что он же говорит в ТАС., *Hist.*, II, 78: *est Judaeam inter Syriamque*

невозможно ни заключить внутри стен, ни придать им какие-либо черты сходства с человеческим обликом. И они *посвящают им дубравы и рощи* и нарекают их именами богов; и эти святилища отмечены только их благочестием]. Тас., *Germ.*, XXXIX, о семнонах: *stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram*⁸ omnes ejusdem sanguinis populi legationibus coeunt. Est et alia *luco reverentia*. Nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. Si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: perhumum evolvuntur⁹ [в установленный день представители всех связанных с ними по крови народностей сходятся в лес, почитаемый ими священным, поскольку в нем их предкам были даны прорицания, и он *издревле внушает им благочестивый трепет*. *Благоговение перед* этою *рощей* проявляется у них и по-другому: никто не входит в нее иначе, как в оковах, чем подчеркивается приниженность и бессилие перед всемогуществом божества. И если кому случится упасть, не дозволено ни поднять его, ни ему самому встать на ноги, и они выбираются из рощи, перекатываясь по земле с боку на бок]. Тас., *Germ.*, XL: *est in insula oceani castum nemus*, dicatumque in eo vehiculum veste contactum [есть на острове среди Океана *священная роща* и в ней предназначенная для этой богини (Нерты) и скрытая под покровом из тканей повозка]. Тас., *Germ.*, XLIII: *apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur... numini nomen Alcis*, nulla simulacra [у нагарвалов показывают *рощу*, *освященную древним культом... имя богам — Алки*, нет никаких их изображений]. Тас., *Germ.*, VII: *effigies et signa* (то есть *effigiata signa*) *quaedam detractae lucis in proelium ferunt* [они берут с собой в битву некоторые извлеченные из священных *рощ* изображения и святыни (священные изображения)]; с этим следует связать такой отрывок из Тас., *Hist.*, IV:22: *inde depromptae silvis lucisque ferarum imagines, ut cuique genti inire proelium mos est* [изображения диких зверей, которые здешние племена обычно хранят в *лесах*

Carmelus, ita vocant montem deumque, nec simulacrum deo aut templum, sic tradidere majores, *ara tantum et reverentia* [между Сирией и Иудеей есть место, где высится гора Кармел и где чтут божество того же имени. Тут стоит его *алтарь*, тут *возносят ему молитвы*, но по заветам предков ему не строят храмов и не ставят изображений. — *Пер. Г. Кнабе*], а также в Тас., *Dial. de orat.*, XII: *nemora vero et luci et secretum ipsum* [и леса, и роща, и само *уединение*]. *Secretum* здесь значит *secessus* [уединение], а не *arcanum* [тайна].

⁸ Этот гекзаметр в тексте — не цитата, его автор сам Тацит.

⁹ Кто находится внутри святыни, кто стоит в присутствии бога на божьем месте, тот не должен спотыкаться, а если он упадет на землю, то права стоять он лишается. Также и тот, кто упадет во время священного поединка, не имеет права встать, он обязан завершить бой на коленях (*Danske viser*, I, 115). В некоторых местах перевернувшуюся повозку чужака нельзя было поднимать (*RA*, 554). Истории о гёрлицком идоле по имени Зомпар [*Sompar*] (*Neue Lausitz. Monatsschrift* (1805), 1—18) явно происходят из процитированного рассказа Тацита. Считается, что семноны жили на лаузицких землях — этот регион местом их жительства называет уже Авентин (*AVENTIN* (Frankf., 1580), Bl. 27^b), который на место Зомпара ставит короля Шваба.

и священных рощах, а идя в битву, несут перед собой]. ТАС., *Ann.*, II:12: Caesar transgressus Visurgim indicio perfugae cognoscit delectum ab Arminio locum pugnae, convenisse et alias nationes in *silvam* Herculi *sacram* [переправившись через Визургий, Цезарь узнал из показания перебежчика, какое поле сражения выбрал Арминий и что другие племена собрались в *посвященном* Геркулесу лесу]. ТАС., *Ann.*, IV:73: mox conpertum a transfugis, nongentos Romanorum apud *lucum*, quem Baduhennae vocant, pugna in posterum extracta confectos [впоследствии узнали от перебежчиков, что близ *леса*, называемого рощею Бадугенны, в затянувшейся до следующего дня битве было истреблено девятьсот римлян]; хотя прямо здесь не говорится, что эта роща была священной¹⁰. ТАС., *Ann.*, I:61: *lucis* propinquis *barbarae arae*, apud quas tribunos... mactaverant [в ближних *лесах* обнаружались *жертвенники*, у которых варвары принесли в жертву трибунов]; ср. с ТАС., *Ann.*, II:25: propinquo *lucis* defossam varianae legionis aquilam modico praesidio servari [зарытый в находящейся поблизости *роще* орел одного из легионов Квинтилия Вара охраняется ничтожными силами]. ТАС., *Hist.*, IV:14: Civilis primos gentis... *sacrum* in *petus* vocatos [Цивилис пригласил в *священную рощу* знатных людей¹¹]. Ко всему этому можно добавить и более поздние описания Клавдиана; из CLAUD., *Cons. Stilich.*, I:288:

Ut procul Hercyniae per vasta silentia silvae
venari tuto liceat, *lucosque* vetusta
religione truces, et *robora numinis instar*
barbarici nostrae feriant impune bipennes.

[в бескрайнем молчанье Герцинского дальнего леса
теперь безопасно охотиться; мрачная *роща*,
издавна чтимая, как и *дубы*, *божествам* даже *равные*
варварским, нашим двойным топором безнаказанно срублена]

и из CLAUD., *De bello get.*, 545:

Hortantes his adde *deos*. Non somnia nobis,
nec volucres, sed *clara* palam *vox edita lucis* est:
 rumpe omnes Alarice moras!

[*Боги* нас *побуждают*. И птицы, и сны — не для нас.
К нам *прямо* взывает *отчетливый голос из рощи*:
оставь, Аларик, промедленья!]

¹⁰ Бадугенна — это, вероятно, название местности, ср. с «Ардуенна» [Arduenna, арденнский лес]. Мюлленгоф добавляет такие названия, как Бадвинна, Патунна [Badvinna, Patunna] (НАУРТ, *Zeitchr.*, IX, 241).

¹¹ [Отрывки из «Анналов» и «Германии» Тацита — в переводе А. Бобовича; отрывки из «Истории» — в пер. Г. Кнабе. — *Прим. пер.*]

В приведенных примерах говорится не просто о поклонении природе; от взгляда Тацита никак не могла ускользнуть наиболее существенная и своеобразная черта германского быта: в подобных рощах обитали сами *боги*. Об установке там каких-либо изображений (*simulacra*, человекоподобных) нигде не упоминается; не возводилось и никаких храмовых стен¹². В лесах устанавливали алтари со священными сосудами, на деревья вешали головы животных (*ferarum imagines*). Там, в лесах, проводились богослужения, суды и народные собрания, там приносились жертвы; лес был пропитан священным трепетом и воспоминаниями о древности. Пожалуй, в этом и заключается суть таких понятий, как *alah, wih, paro, haruc*. Разве такие технические термины могли бы возникнуть и закрепиться в языке, не будь они включены в упорядоченный и регулируемый жрецами народный культ?

Традиция почитать богов в священных лесах и в качестве священных деревьев продолжалась у германцев долгие столетия, вплоть до времени вхождения христианства на наши земли.

Здесь я приведу подробный рассказ Виллибальда (†786; из «Жития святого Бонифация» — CANISIUS, II:1, 242; PERTZ, II, 343) о гейсмарском священном дубе (Гейсмар на Эдере, возле Фрицлара, в Гессене)¹³. Описываемые события происходят между 725 и 731 годами. *Is autem (Bonifacius)... ad obsessas ante ea Hessorum metas cum consensu Carli ducis (имеется в виду Карл Мартелл) rediit. Tum vero Hessorum jam multi catholica fide subditi ac septiformis spiritus gratia confirmati manus impositionem acceperunt, et alii quidem, nondum animo confortati, intemeratae fidei documenta integre percipere renuerunt, alii etiam linguis et faucibus clanculo, alii vero aperte sacrificabant, alii vero auspicia et divinationes, praestigia atque incantationes occulte, alii quidem manifeste exercebant, alii quippe auspicia et auguria intendebant, diversosque sacrificandi ritus incoluerunt, alii etiam, quibus mens sanior inerat, omni abjecta gentilitatis prophanatione nihil horum commiserunt. Quorum consultu atque consilio arborem quandam mirae magnitudinis, quae prisco Paganorum vocabulo appellatur robur Jovis, in toco [чит. loco], qui dicitur Gaesmere, servis dei secum astantibus, succidere tentavit. Cumque mentis constantia confortatus arborem succidisset, magna quippe aderat copia Paganorum, qui et inimicum deorum suorum intra se diligentissime devotabant, sed ad modicum quidem arbore praecisa confestim immensa roboris moles, divino desuper flatu exagitata, palmitum confracto culmine, corrui, et quasi superni nutus solatio in quatuor etiam partes disrupta est, et quatuor ingentis magnitudinis aequali longitudine trunci, absque fratrum labore astantium, apparuerunt. Quo viso prius devotantes Pagani*

¹² BRISSENIUS, *De regno Pers.*, II, 28: Persae diis suis nulla templa vel altaria constituunt, nulla simulacra [персы не устанавливают для своих богов ни храмов, ни алтарей, не делают и их изображений] (по HERODOT, I, 131).

¹³ Сокращенный вариант этого же рассказа приводится у Саксона Анналиста (ANNA-LISTA SAXO, 133).



etiam versa vice benedictionem domino pristina abjecta maledictione credentes red-diderunt. Tunc autem summae sanctitatis antistes consilio inito cum fratribus ex supradictae arboris materia¹⁴ oratorium construxit, illudque in honore s. Petri apostoli dedicavit [Он (Бонифаций)... вернулся в Гессен с разрешения вождя Карла (Мартелла). Многие гессенцы тогда уже исповедовали католическую веру и приняли благодатные семь даров Духа через рукоположение; были и другие, еще душой не крепкие, отказывающиеся раз и навсегда подтвердить чистоту своей веры; иные совершали *жертвоприношения*: одни тайно, другие открыто; одни просто верили в гаруспицию и предсказания, в оккультные фокусы и заклинания, другие всё это открыто практиковали, совершая и гаруспиции, и авгурии, и различные *жертвенные ритуалы*; некоторые, более разумные, держались подальше от презренных языческих профанаций. По совету этих последних, он (Бонифаций) попытался, окруженный слугами бога, повалить *невероятно огромное* дерево, которое *язычники с древних времен* именовали *дубом Юпитера*, в месте, называемом Гейсмар. Когда Бонифаций, твердостью духа укрепившись, начал рубить дерево, собралась толпа язычников, от всего сердца проклинающих врага *своих богов*; однако когда ствол дуба лишь немного треснул, всё дерево рухнуло на землю под божественным, нанесенным сверху *ударом немыслимой силы*; при падении переломались все ветви, и будто по милости высшей силы сломанный ствол распался на четыре равные части; все увидели четыре огромных ствола одинаковой длины, сами собой образовавшиеся, нисколько не обработанные стоящими рядом братьями. Увидев такое, язычники, до того бранившие господу, уверовали и благословили его, и отказались от былых проклятий. Затем святейший епископ, посоветовавшись с братьями, из древесины этого поваленного дуба построил молельню, которую посвятил памяти св. апостола Петра]. С тех пор это место стало центром гессенского христианства; недалеко был и главный город племени, Маттий [Марбург] (Mattium, id genti caput [Маттий, главный город этого племени] (Тас., *Ант.*, I:56), который и в Средние века оставался правительственным центром. По Ландау, описанные в «Житии святого Бонифация» дуб и выстроенная из него церковь стояли на месте нынешней церкви Святого Петра во Фрицларе. Весь этот регион богат лесами [8].

Схожие данные о поклонении северных франков лесам и деревьям содержатся в «Житии святого Аманда» (†674; *Acta Bened.*, II, 714, 715, 718): «Amandus audivit pagum esse, cui vocabulum Gandavum, cujus loci habitatores iniquitas diaboli eo circumquaque laqueis vehementer irretivit, ut incolae terrae illius, relicto deo, *arbores et ligna* pro deo colerent, atque *fana* vel *idola* adorarent. — Ubi *fana* destruebantur, statim monasteria aut ecclesias construebat. — Amandus in pagu belvacense

¹⁴ В других рукописях вместо «materia» [из материала/древесины] стоит «mole» [из груди, из камня?] или «metallo» [из металла]. Однако здесь явно не имеется в виду бронзовое изображение дерева: столь характерная деталь была бы как-то отмечена в рассказе.

verbum domini dum praedicaret, pervenit ad quendam locum, cui vocabulum est Rossonto juxta Aronnam fluvium... respondit illa, quod non ob aliam causam ei ipsa coecitas evenisset, nisi quod *auguria vel idola* semper coluerat. Insuper ostendit ei locum, in quo praedictum idolum adorare consueverat, scilicet *arborem, quae erat daemonei dedicata*... “nunc igitur accipe securim et hanc *nefandam arborem* quanto citius succidere festina”» [Аманд услышал, что есть регион, называемый Гент, жители которого, кознями дьявола, глубоко погрузились в беззаконие, отвергли бога и вместо него поклоняются *лесам и деревьям*, почитают *священные места* или *идолов*... Там, где уничтожилось *языческое святилище*, он (Аманд) немедленно возводил монастырь или церковь... Аманд, проповедуя слово божье в бельвесских землях, пришел в некое место, называемое Россонт, возле реки Аронны, [где встретил слепую женщину]... она ответила, что ослепла оттого, что всегда верила в *предсказательство* и в *идолов*. Она показала Аманду то место, где поклонялись идолу; там стояло *дерево, раньше посвященное демонам*... «так возьми же топор и сруби скорее *нечистое дерево*»].

Среди саксов и фризов почитание священных рощ сохранялось достаточно долго. В начале XI века епископ Унван Бременский (см. АДАМ. ВРЕМ., II, 33) приказал вырубить все священные леса в своей епархии: *lucos in episcopatu suo, in quibus paludicolae regionis illius errore veteri cum professione falsa christianitatis immolabant, succidit* [вырубил в своем епископате *леса* в тех болотистых местах, где, провозглашая ложное христианство, *совершали жертвоприношения по древнему ошибочному обычаю*] (*Vita Meinweri*, XXII). О связи древнесаксонского Ирминсуля со священным *деревом* будет сказано в главе VI. В нескольких регионах Нижней Саксонии и Вестфалии до новейшего времени сохранились следы полуязыческого, полухристианского почитания *священных дубов*: так, в княжестве Минден на Пасху юноши и девушки с громкими радостными криками водят хоровод вокруг *старого дуба*¹⁵. В роще недалеко от падерборнской деревни Вормельн стоит *священный дуб*, к которому жители Вормельна и Каленберга до сих пор ежегодно ходят торжественными процессиями¹⁶.

На мой взгляд, топонимы со значением «*священный лес*», часто встречающиеся практически во всех частях Германии, восходят к языческим временам; крайне маловероятно, чтобы сам лес назывался священным из-за нахождения в нем христианской церкви; кроме того, в лесах с таким названием чаще всего церквей нет. Еще менее вероятно, чтобы такое название происходило от королевских заповедных лесов времен Средневековья: напротив, понятие о заповедном лесе, судя по всему, происходит от языческих священных рощ, а королевское право просто заняло место культа — и именно культом всенародный доступ к лесу и был ограничен. В таких лесах часто находились убежища преследуемых (RA, 886, 889).

¹⁵ WEDDIGEN, *Westph. Mag.*, III, 712.

¹⁶ SPILCKER, *Beiträge*, II, 212.



В старинном описании битвы между франками и саксами (при Ноттельне, 779 год) упомянуто, как тяжелораненый сакс попросил тайно вынести его из крепости в священный лес (PERTZ, II, 377): hic vero (Luibertus) magno cum merore se in castrum recepit. Ex quo post aliquot dies mulier egrotum humeris clam in *sylvam Sytheri, quae fuit thegathon sacra*, nocte portavit. Vulnera ibidem lavans exterrita clamore effugit. Ubi multa lamentatione animam expiravit [он (Луиберт) вернулся в замок в великой скорби. Через несколько дней одна женщина тайно, в ночи, на плечах своих отнесла больного в Ситерский лес, посвященный Всеблаговому. В этом месте она омыла его раны и убежала, испугавшись его крика. И там он в страшных мучениях испустил дух]. Странное слово *thegathon* происходит от греческого τ'ἀγαθόν [благой], имя высшего божества (summus et princeps omnium deorum [высший и главный из всех богов]), позаимствованное летописцем из Макробиева «Комментария на Сон Сципиона» (МАСРОВ., *Somn. Scip.*, I, 2), — возможно, это иносказание выбрано специально, чтобы не называть имя известного языческого бога [9]? Название леса, «Ситерский» [Sytheri], — это, вероятно, искаженное «Южный» (Sunderi): так назывались леса во многих регионах (например, лес Зундернхарт во Франконии; НÖFER, *Urk.*, 308). Надеялся ли этот саксонский язычник излечиться в святом месте? Или он хотел там умереть?

Лес под названием «*Dat hillige holt*» [священная роща] упомянут в документе из KINDLINGER, *Münst. Beitr.*, III, 638; в районе города Хойя находился *Heiligenloh* [священный лес] (PERTZ, II, 362); в целом ряде эльзасских грамот упоминается священный лес возле Хагенау; № 218 (нумерация по SCHÖRFLIN, *Alsatia*), 1065 год: cum foresto *heiligenforst* nominato in comitatu Gerhardi comitis in pago Nortcove [с лесом, называемым *heiligenforst* (священный лес), во владениях графа Герхарда в земле Нордгау]; № 238 (1106 год): in sylva *heiligeforst* [в лесу *heiligeforst*]; № 273 (1143 год): praedium Loubach in *sacro nemore* situm [поместье Лоубах, находящееся в *священной роще*]; № 297 (1158 год): utantur pascuīs in *sacra silva* [используются пастбища в *священном лесу*]; № 317 (1175 год): in *silva sacra* [в лесу *священном*]; № 402 (1215 год): in *sacra silva* [в *священном лесу*]; № 800 (1292 год); conventum in Königesbrücken in *heiligenforst* [собрание в Кёнигсбрюке в *священном лесу*]; № 829 (1304 год): nemus nostrum et imperii dictum *heiligvorst* [наша роща и так официально называемый *священный лес* (*heiligvorst*)]; № 851 (1310 год): pecora in foresta nostra, quae dicitur der *heilige forst*, pascere et tenere [держат и пасти скот в нашем лесу, называемом *der heilige forst*]; № 1076 (1356 год): porcōs tempore glandium nutriendos in *silva sacra* [свиньи, иногда питающиеся желудями из *священного леса*]. Взаимозаменяемость слов *forst*, *silva*, *nemus* подчеркивает значительность этого понятия. Происхождение хорошо известного названия *Dreieich* (Drieichahi) [«три дуба»] объясняется, судя по всему, языческим поклонением трем дубам; королевский запретный лес существовал в этой местности долгое время, а драйайхский вейстум (*Weistümer*, I, 498) — один из древнейших.

Интересно упоминание о Тюрингии и Саксонии в следующих строках поэмы (*Reinh. F.*, 302), написанной, вероятно, в начале XIII века; волк видит козу на дереве и восклицает:

ich sihe ein obez hangen,	[вижу, зрелый плод свисает,
ez habe hâr ode borste,	то ли шерстью, то ли щетиной покрытый,
in einem <i>heiligen vorste</i> ,	и даже в <i>лесу священном</i>
ze Düringen noch ze Sachsen	в Тюрингии или Саксонии
enkunde niht gewahsen	не вырастают на ветках
bezzet obez ûf rise.	лучшие, чем этот, плоды]

Имеется ли здесь в виду жертвенное животное? Или речь идет о начатках охоты, подвешиваемых на деревьях в священных лесах? Эта история либо основана на более древнем первоисточнике, либо же ее автор слышал о языческих обычаях, принятых в Саксонии и Тюрингии еще в его время [10].

Представление о святости древних лесов прослеживается и в других средневековых поэмах. В *Alex.*, 5193 упоминается *der edele walt frône* [благородный священный лес]; в различных источниках можно встретить упоминание если не о жертвоприношениях священным деревьям, то, по крайней мере, о постоянном всепроникающем благоговении перед лесом; считалось, что в некоторых деревьях обитают призраки. Так, в *Ls*, II, 575 беда, подобно демону, сидит на *дереве*; в *Altd. W.*, III, 161 о *пустом дереве* сказано [11]:

dâ sint heiligen inne,	[там внутри святые,
die hœrent aller liute bet ¹⁷ .	слышащие молитвы всех людей]

В Скандинавии, где язычество продержалось дольше, культ лесов был выражен еще сильнее. Великое жертвоприношение в Лейре [Lêdera], описанное Дитмаром (см. главу III), совершалось на острове, который, из-за до сих пор растущих там великолепных буковых лесов, назывался *Sælundr* [«морская роща»]. Тамошняя роща считалась прекраснейшей во всей Скандинавии. Равным образом и шведы справляли свой жертвенный праздник в роще недалеко

¹⁷ Представление о «лесном храме» легко перенести и на почитание отдельного дерева. У Феста: *delubrum fustis delibratus, quem venerabantur pro deo* [изваяние из бревна, очищенного от коры, которое почитают за бога]. Названия некоторых деревьев были одновременно и именами богинь: например, древнескандинавские Hlîn, Gnâ. Стоит отметить, что языческое представление о пребывании богов на деревьях проникло и в *христианские* легенды, настолько глубоко этот культ был укоренен в народе. Вспомним, к примеру, рассказ о тирольской чудотворной иконе, выросшей на дереве в лесу (*Deutsche Sagen*, № 348). В мрачных лесах Каринтии на деревьях закрепляли изображения Богоматери (*SARTORI, Reise*, II, 165). Сюда же следует отнести легенды о чудесных девах, сидящих в пустых деревьях или на ветвях (см. сказку «Приемыш Богоматери» — *Hausmärchen*, № 3; *Romance de la infantina*, 259). Об изображении Марии в лесу см. *Mar. legend.*, 177. В Нормандии есть множество дубов с ее изображениями (BOSQUET, 196, 197).

от Упсалы; Адам Бременский говорит о приносимых там в жертву животных: *corpore suspenduntur in lucum, qui proximus est templo; is enim lucus tam sacer est gentibus, ut singulae arbores ejus ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur* [их тела подвешивали в *роще* рядом с храмом; для язычников эта роща *священная*, поскольку они верят, что *деревья* в ней *божественны* из-за соприкосновения со смертью и разложением жертв]. О Хлёде, сыне Хейдрека [Hlödr Heidrekssohn], в *Hervararsaga*, XVI (*Fornald. sög.*, I, 491) сказано, что он родился с оружием и конем в *священном лесу* (â mörk hinni helgu). В роще *Гласислунд* [Glasislundr] птица сидит на ветвях и требует *жертвоприношений*, храма и золоторогих коров (*Sæm.*, 140, 141). Нельзя не вспомнить и об эддических священных деревьях, *Иггдрасиле* [Yggdrasil] и *Мимамейде* [Mímameidr] (*Sæm.*, 109^a).

Отметим наконец, что единообразие славянского, прусского, финского и кельтского язычества проливает свет и на язычество германское, а также подтверждает некоторые наши выводы. Дитмар Мерзебургский говорит о древнем святилище в Ридегосте (PERTZ, V, 812): «quam undique *sylva* ab incolis *intacta* et *venerabilis*, circumdat *magna*» [оно со всех сторон было окружено *бескрайним лесом*, *заповедным* и *почитаемым* местными жителями]; он же рассказывает, как его предшественник Вигберт приблизительно в 1008 году вырубил славянскую рощу: *lucum* Zutibure dictum, ab accolis *ut deum* in omnibus *honoratum*, et ab aevo antiquo *nunquam violatum* radicitus eruens sancto martyri Romano in eo ecclesiam construxit [рощу, называемую Зутибур, которую местные во всем чтили, *как бога*, которая с древности *никогда не осквернялась*, он уничтожил на корню, а на ее месте построил церковь]. Zutibure — это искаженное Святибор, «священный лес» (от «бор» — «сосна, сосновый лес»); в мерзебургском документе от 1012 года уже упоминается «ecclesia in Scutibure» [церковь в Скутибуре] (*Zeitschr. f. Archivkunde*, I, 162). В древнескандинавской саге (*Fornm. sög.*, XI, 382) сообщается о *blótlundr* (жертвенной роще), называемой Бёку [Böku] и находящейся в Штреле; Гельмольд говорит о славянах (HELMOLD, I, 1): *usque hodie profecto inter illos, cum cetera omnia communia sint cum nostris, solus prohibetur accessus lucorum ac fontium, quos autumant pollui Christianorum accessu* [всё у нас с ними общее, за исключением *рощ* и источников, к которым до сих пор запрещают подходить, полагая, что те от христиан осквернятся]. В песне из Краледворской рукописи (*Königinhofer Hs.*, 72) говорится о роще (богемское *hai, hag*; польское *gay*; словенское *gaj*; ср. с *gaius, gahajus* в *Lex Roth.*, 324; *kaheius* в *Lex Bajuv.*, 21:6), из которой христиане изгнали священного ястреба¹⁸. Эстонское *sallo*, финское *salo* значат священный лес, в особенности — плотно заросшую луговую пойму; Генрих Латыш (1219 год) упоминает эстонского бога Тарапиту: *in confinio*

¹⁸ Бржетислав сжег *рощи* и *деревья* богемских язычников (в 1093 году; PELZEL, I, 76). Поляки называют священную рощу *rok* или *uroczysko*, ср. с русским «роща». При угрозе вражеского нашествия поляки срезали ветки (*wicie*) с деревьев из священной рощи и посылали их соседям в знак всеобщего призыва (MICKIEWICZ, I, 56).

Wironiae erat *mons et silva pulcherrima*, in quo dicebant indigenae magnum deum Osiliensium natum qui Tharapita¹⁹ vocatur, et de loco illo in Osiliam volasse (в облике птицы?) [на границе Виронии была гора и очень красивый лес, где, как говорили местные жители, родился великий бог эзельцев, именуемый Тарапита, который оттуда и улетел на Эзель²⁰] [12]. У древних пруссов священнейшее место и обиталище богов называлось *Ромува* [Romowe]: там, у священного дуба, стояли изображения прусских богов, накрытые тканью. В лес не разрешалось входить непосвященным; запрещено было рубить там деревья, ломать ветки, убивать зверей. В других частях Пруссии и Литвы было множество таких священных рощ²¹.

В написанном Констанцием еще в 473 году «Житии святого Германа Осерского» (род. 378, †448) содержится примечательный рассказ о почитаемом язычниками *грушевом дереве*, стоявшем посреди Осера²². Бургунды вторглись в Галлию только в начале V века, соответственно, в такой традиции вряд ли может содержаться германская примесь. Тем не менее, даже если рассматривать описанное как чисто кельтский обычай, рассказ Констанция всё же стоит привести здесь целиком: по нему можно понять, насколько широко распространена была традиция вешать головы жертвенных животных на деревья²³. «Eo tempore (до начала V века) territorium autisiodorensis urbis visitatione propria gubernabat Germanus. Cui mos erat tirunculorum potius industriis indulgere, quam christianae religioni operam dare. Is ergo assidue venatui invigilans ferarum copiam insidiis atque artis strenuitate frequentissime capiebat. Erat autem *arbor pirus in urbe media*, amoenitate gratissima: *ad cujus ramusculos ferarum ab eo deprehensarum capita* pro admiratione venationis nimiae *dependebant*. Quem celebris ejusdem civitatis Amator episcopus his frequens compellebat eloquiis: “desine, quaeso, vir honoratorum splendidissime, haec jocularia, quae Christianis offensa, Paganis vero imitanda sunt, exercere. Hoc opus *idololatriae* culturae est, non christianae elegantissimae disciplinae”. Et licet hoc indesinenter vir deo dignus perageret, ille tamen nullo modo admonenti se adquiescere voluit aut obedire. Vir autem domini iterum atque iterum eum hortabatur, ut non solum a consuetudine male arrepta discederet, verum etiam et ipsam *arborem*, ne Christianis offendiculum esset, radicitus extirparet. Sed ille nullatenus aurem placidam applicare voluit admonenti. In hujus ergo persuasionis tempore quodam die Germanus ex urbe in praedia sui juris discessit. Tunc beatus Amator oppor-

¹⁹ Ср. с *Turupid* в *Fornm. sög.*, XI, 385; о славянских народах см. комментарий А. Шифнера в *CASTRÉN*, 329.

²⁰ [Пер. С. Аннинского. — *Прим. пер.*]

²¹ *JOH. VOIGT, Gesch. Preußens*, I, 595—597.

²² *Acta sanctor.* (Bolland), 31 Jul., 202; ср. с *Legenda aurea*, CII.

²³ Huic (Marti) praedae primordia vovebantur, huic *truncis suspendebantur exuviae* [ему (Марсу) посвящалась первая добыча, для него вешали трофеи на стволах деревьев] (*JORNANDES*, V).

tunitatem opperiens *sacrilegam arborem* cum caudicibus abscidit, et ne aliqua ejus incredulis esset memoria igni concremandam illico deputavit. *Oscilla*²⁴ [13] vero, quae tanquam trophaea cujusdam certaminis umbram dependentia ostentabant, longius a civitatis terminis projici praecipit. Protinus vero fama gressus suos ad aures Germani retorquens, dictis animum incendit, atque iram suis suasionibus exaggerans ferocem effecit, ita ut oblitus sanctae religionis, cujus jam fuerat ritu atque munere insignitus, mortem beatissimo viro minitaret» [в те времена территорией города Осер лично управлял Герман. Обычно он предавался юношеским забавам, а не занимался делами христианской веры. Будучи большим любителем охоты, он очень часто ловил диких зверей, используя как капканы, так и собственное искусство. Стояло в то время *посреди города* красивейшее *грушевое дерево*: на его ветвях Герман, желая добиться народного восхищения, *вешал головы* пойманных им *животных*. Амматор, славный епископ того же города, часто убеждал его такими словами: «Перестань, молю тебя, честнейший ты человек, заниматься этой противной для христианина глупостью, подобающей разве что язычнику. Это дело *идолопоклонническое*, в утонченнейшем христианском благочинии неуместное». Хотя постоянно так говорил сей достойный божий человек, всё же Герман не желал ни слушать его увещаний, ни подчиняться. Господень муж раз за разом пытался убедить его, и не только с тем, чтобы тот оставил дурной обычай, но и чтобы само *дерево*, смущающее христиан, искоренить. Но несколько не желал Герман склонить слух к уговорам. Поэтому перед очередными увещаниями в какое-то время Герман решил уехать из города в свое поместье. Тогда блаженный Амматор, ждавший такой возможности, срубил *кошунственное дерево*, оставив один пень, и, чтобы неверным запомнилось, приказал срубленное дерево сжечь. *Головы*, висевшие там как трофеи в напоминание об охоте, Амматор приказал выбросить прочь, подальше от границ города. Когда молва об этой новости дошла до слуха Германа, дух его распалился, лютая ярость его возросла, и, забыв про святую веру, по правилам и на службу которой он был посвящен, стал

²⁴ VIRG., *Georg.*, II:388: tibi que (Bacche) *oscilla* ex alta suspendunt mollia pinu [и для тебя (Бахус) висят на высокой сосне *маски*]. Здесь, впрочем, имеются в виду не маски, а настоящие головы зверей; возможно, в Тас., *Hist.*, IV, 22 выражение «ferarum *imagines*» тоже значит не просто «*изображения животных*»? Само слово *oscilla* может значить *capita oscillantia* [качающаяся голова] [13]. Судя по всему, подвешивая головы, пасть изнутри подпирали деревянной палкой, ср. с *Isengr.*, 645; *Reinardus*, III, 293. Хорошо известна и до сих пор практикуется традиция прибивать хищных птиц к городским или амбарным воротам; о подвешивании лошадиных голов см. I, 200. В «Речах Гримнира» (*Grimnismål*, X) упоминается, что *над входом* в дом Одина висит *волк*, а над ним — *орел*; считались ли они просто *simulacra* и *insignia* [образами и символами]? Витехинд [Видукинд Корвейский] пишет, что саксы, принося жертву, *вешали над воротами орла*: ad orientalem portam ponunt aquilam, atamque Victoriae construentes [над восточными воротами они вешают орла и возводят алтарь Победы]. Судя по всему, орел считался символом победы. Можно вспомнить и о традиции вешать *собаку* над порогом (*Lex Alam.*, CII).

Герман угрожать блаженнейшему мужу смертью]. В поэме Герика, написанной около 876 года, приводится более полное описание идольской груши:

altoque et lato stabat gratissima quondam
 urbe *pirus* media, populo spectabilis omni;
 non quia pendentum flavebat honore pironum,
 nec quia perpetuae vernabat munere frondis:
 sed deprensarum passim *capita alta ferarum*
arboris obscoenae patulis haerentia ramis
 praebebant vano plausum spectaculo vulgo.
 horrebant illic trepidi ramalia *cervi*
 et dirum freudentis *apri*, fera spicula, dentes,
 acribus exitium meditantes forte molossis.
 tunc quoque sic variis arbos induta tropaeis
 fundebat rudibus lascivi semina risus.

[стояла тогда в центре города чудная груша,
 высокая, крепкая, на заглядение людям;
 однако свисали с нее не плоды золотым украшеньем,
 покрыта она не цветущими вечно дарами
 была. *Головами* когда-то уловленных *диких животных*
были позорно увешаны все ее ветви:
 добыча хвастливо толпе напоказ выставлялась.
 Зловеще *оленьи* рога там качались от ветра,
 и жуткие стертые жала *кабаньих* клыков колыхались,
 острые, ставшие многих молосских борзых погубленьем.
 Так и другими трофеями дерево было одето,
 что пробуждало в народе звериную, грубую радость]

Но христианских священников беспокоила не радость толпы; в этом обычае они видели отправление языческих жертвоприношений, пусть даже в вырождающемся и смутном варианте²⁵.

До сих пор в расчет принимались лишь те свидетельства, которыми доказывалось, что древнейшие формы поклонения богам у наших предков были связаны со священными лесами и деревьями.

²⁵ Святой Бенедикт обнаружил в Монтекасино «vetustissimum fanum, in quo ex antiquo more gentilium a stulto rusticano populo Apollo colebatur. *Circuitumque* enim in cultum daemoniorum *luci succreverant*, in quibus adhuc eodem tempore infidelium insana multitudo sacrificiis sacrilegis insudabat» [ветшайшее капище, в котором с древности, еще по обычаю язычников, глупая деревенщина почитала Аполлона. *Вокруг* капища в честь культа демонов *росли роши*, в которых с тех же времен многие неверные безумцы усердно совершали кощунственные жертвоприношения]. (GREGORIUS M., *Dialogi*, II, 8). Речь здесь идет не о германцах, чем, опять же, доказывается всеобщность обычая.

Нельзя, тем не менее, отрицать, что даже в самые ранние времена для отдельных божеств *строились* святилища, и, вероятно, внутри этих святилищ помещались какие-то грубые изваяния. С течением веков древнее почитание лесов угасало (у одних племен — в большей, в других — в меньшей степени) и заменялось строительством храмов. Об этом в нашем распоряжении имеется множество свидетельств, увы, в основном неясных или неполных, из которых невозможно понять, относится ли сказанное к исконному культу или же к каким-то производным от него.

Наиболее важными и существенными из таких свидетельств я считаю следующие [14].

В ТАС., *Germ.*, XL описываются священная роща и поклонение Матери-Земле; жрец, пронеся на празднике изображение богини среди народа, затем возвращал этот образ в святилище: *satiatam conversatione mortalium deam templo reddit* [насытившуюся общением со смертными богиню возвращает в святилище].

ТАС., *Ann.*, I, 51: *Caesar avidas legiones, quo latior populatio foret, quatuor in cuneos dispertit, quinquaginta millium spatium ferro flammisque pervastat; non sexus, non aetas miserationem attulit: profana simul et sacra, et celeberrimum illis gentibus templum, quod Tanfanae²⁶ vocabant, solo aequantur* [чтобы разорить возможно большую площадь, Цезарь разделил рвавшиеся вперед легионы на четыре отряда и построил их клиньями; огнем и мечом опустошил он местность на пятьдесят миль в окружности. Не было снисхождения ни к полу, ни к возрасту; наряду со всем остальным сравнивается с землею и то, что почиталось этими племенами священным, и прославленное у них святилище богини Танфаны, как они его называли²⁷]. Этот храм принадлежал племени марсов и, вероятно, некоторым другим соседствующим племенам [15].

Vita s. Eugendi, abbatis jurensis (+510), auctore monacho condatescensi ipsius discipulo [Житие св. Евгенда, аббата Юрского (+510), авторства кондатского монаха, его ученика] (в *Acta sanct.* (Bolland), 1 Jan., 50 и в MABILLON, *Acta Ben.*, I, 570): *sanctus igitur famulus Christi Eugendus, sicut beatorum patrum Romani et Lupicini in religione discipulus, ita etiam natalibus ac provincia exstitit indigena atque concivis. Ortus nempe est haud longe a vico, cui vetusta paganitas ob celebritatem clausuramque fortissimam supersticiosissimi templi gallica lingua Isarnodori, id est ferrei ostii indidit nomen: quo nunc quoque in loco, delubris ex parte jam dirutis, sacratissime micant coelestis regni culmina dicata Christicolis; atque inibi pater sanctissimae prolis iudicio pontificali plebisque testimonio exstitit in presbyterii*

²⁶ В надписи, обнаруженной на неаполитанских землях (впрочем, Орелли (ORELLI, № 2053) предполагает, что она подделана Лигорием), значит: «*Tanfanae sacrum*» [святилище Танфаны] (GUDIUS, *Inscript. antiq.*, LV:11; DE WAL, 188); само это имя должно быть германским, оно образовано наподобие слов Hludana, Sigana (Секвана), Liutana (Лугдун), Rābana (Равенна) и т. д.

²⁷ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

dignitate sacerdos [Евгенд, святой служитель Христа, в религии стал учеником блаженных отцов Романа и Лупицина, которым он, родившись в провинции, был также соотечественником и земляком. Он родился недалеко от деревни, где в древности процветало язычество, поскольку рядом находилось знаменитое и окруженное суевериями капище, на галльском языке называемое *Изарнодор*, что значит «железные ворота»; частично это *святилище* уже было разрушено, и оттуда христианам сияла священнейшая церковь царя небесного; именно там отец столь святого чада (Евгенда) с разрешения понтифика и при поддержке народа стал священником в сане пресвитера]. Евгенд родился приблизительно в середине V века: раз его отец уже был священником в христианской церкви, возведенной на месте языческого святилища, то, значит, древняя вера сохранялась в этих местах только до первой половины V века; в начале того же столетия в Галлию, через Италию, проникли вестготы. Под *Gallica lingua* [галльским языком] здесь, вероятно, понимается германское наречие вторгшихся племен в противоположность *Romana lingua* [римскому, романскому языку]; название места (Изарнодор) похоже на готское *eisarnadaúri*, но еще ближе — бургундское *îsarnodori*²⁸. Возможно, вестготы, бургунды или даже так далеко дошедшие алеманны заложили это святилище в теснинах и ущельях Юрских гор²⁹? Название «Железные ворота» хорошо отражает укрепленность этой местности и этого здания, частично сохраненного христианами [16].

В «*Constitutio Childeberti I*» [Уложении Хильдебберта I] от, примерно, 554 года (PERTZ, III, 1) содержится следующее: *praecipientes, ut quicumque admoniti de agro suo, ubicunque fuerint simulacra constructa vel idola daemonei dedicata ab hominibus, factum non statim abjecerint vel sacerdotibus haec destruentibus prohibuerint, datis fidejussoribus non aliter discedant, nisi in nostris obtutibus praesententur* [постановляем: если некто после предупреждения не убирает со своего участка *рукотворные изображения* или *идолов, посвященных демону*, или не позволяет священникам их уничтожить, то подтвердить его веру можно только по представлении его нам лично].

Из написанного монахиней-современницей Баудонивией «Жития святой Радегунды» (†587), супруги Хлотаря (*Acta Bened.*, Sec. I, 327): *dum iter ageret (Radegundis) seculari pompa se comitante, interjecta longinquitate terrae ac spatio, fanum quod a Francis colebatur in itinere beatae reginae quantum miliario uno proximum erat. Hoc illa audiens jussit famulis fanum igne comburi, iniquum judicans deum coeli contemni et diabolica machinamenta venerari. Hoc audientes Franci*

²⁸ Но, впрочем, и кельтские формы не так далеки: ирландское *iaran*, валлийское *haiarn*, армориканское *iarn* значат *ferrum* [железо, железный]; ирландское *doras*, валлийское *dor* — *porta* [ворота], отсюда *haearndor* — «железные ворота» (слово упоминается в DAVIES, *British mythol.*, 120, 560).

²⁹ У многих народов пограничные горы считались священными, там совершались жертвоприношения (RITTER, *Erdkunde*, II, 79; RITTER, *Erdkunde*, II, 903).



universa multitudo cum gladiis et fustibus vel omni fremitu conabantur defendere. Sancta vero regina immobilis perseverans et Christum in pectore gestans, equum, quem sedebat, in antea (ulterius) non movit, antequam et *fanum* perureretur et ipsa orante inter se populi pacem firmarent [она (Радегунда) ехала в сопровождении торжественной процессии, а где-то посередине пути, примерно в миле от дороги блаженной королевы, было *святилище, почитаемое франками*. Услышав об этом, Радегунда приказала слугам огнем сжечь *святилище*, рассудив, что недопустимо презирать небесного бога и почитать дьявольские махинации. Узнав об этом, франки всей толпой с мечами и дубинами, ропща, вышли на защиту капища. Но святая королева оставалась неподвижной и, с Христом в сердце, не двигала с места своего коня и сидела на нем, пока *святилище* не догорело, — тогда она взмолилась, чтобы в народе укрепился мир]. Не возьмусь точно определить, где находилось разрушенное ею святилище; Радегунда ехала из Тюрингии во Францию, и, соответственно, *fanum* следует искать в этом направлении, недалеко от Рейна.

GREG. TUR., *Vitae patr.*, VI: eunte rege (Theoderico) in Agrippinam urbem, et ipse (s. Gallus) simul abiit. Erat autem ibi *fanum* quoddam diversis ornamentis referatum, in quo barbaris (чит. Barbarus) opima *libamina* exhibens usque ad vomitum cibo potuque replebatur. Ibi et *simulacra* ut *deum adorans*, membra, secundum quod unumquemque dolor attigisset, sculpebat in ligno. Quod ubi s. Gallus audivit, statim illuc cum uno tantum clerico properat, accensoque igne, cum nullus ex stultis Paganis adesset, ad *fanum* applicat et succendit. At illi videntes fumum *delubri* ad coelum usque conscendere, auctorem incendii quaerunt, inventumque evaginati gladiis prosequuntur; ille vero in fugam versus aulae se regiae condidit. Verum postquam rex quae acta fuerant Paganis minantibus recognovit, blandis eos sermonibus lenivit [прибыл король (Теодорих) в город Агриппина (Кёльн), прибыл с ним и сам (святая Галл). Было в этом городе всячески украшенное *святилище*, где варвары совершали *возлияния* (приносили *жертвы*), где они наедались и напивались до рвоты. Там они *почитали образы как богов*, туда они приносили деревянные изображения больших частей тела. Когда св. Галл услышал об этом, он в спешке направился туда с одним только священником, развел огонь, пока не было никого из глупцов-язычников, и поджег *святилище*. Увидев дым, поднимающийся к небу из *капища*, язычники стали искать виновного в поджоге и, найдя его, вытащили мечи и бросились в погоню; Галл пустился бежать и спрятался у короля. Король узнал о произошедшем, выслушав угрозы язычников, и успокоил их мягкими речами]. Упомянутый здесь Галл умер около 553 года, и, соответственно, это не тот Галл, что жил в Алемании полвека спустя; под королем понимается Теодорих I, правитель Австрии.

В «Житии святого Лупа Санского» (DUCHESNE, I, 562; BOUQUET, III, 491): rex Chlotarius virum dei Lupum episcopum retrusit in pago quodam Neustriae nuncupante Vinemaco (le Vimeu), traditum duci pagano (то есть duci terrae), nomine Bosoni Landegisilo (несомненно, франкское имя). Quem ille direxit in villa quae

dicitur Andesagina super fluvium Auciam, ubi erant *templa fanatica a decurionibus culta* [король Хлотарь сослал епископа Лупа, божьего человека, в область, которая в Нейстрии называется Винемак (Вимо), выдав его местному вождю по имени Бозон Ландегизил. Тот направил Лупа в селение, именуемое Андезагина над рекой Ауцией, где было *храмовое святилище, почитаемое декурионами*] (614 год). Андезагина — это Ансен [Ansennes]; река Ауция, или Брезель, сейчас называется Брель [la Bresle].

Беда (ВЕДА, *Hist. eccl.*, II, 13) рассказывает, что нортумбрийский король Эдвин, крещеный в 627 и убитый в 633 году, решил принять христианство только после подробных консультаций со знающими людьми; он сильно усомнился в древней вере под влиянием Койфи (Coifi, Cæfi), своего верховного языческого жреца: *cumque a praefato pontifice sacrorum suorum quaereret, quis aras et fana idolorum cum septis, quibus erant circumdata* (ср. с древнескандинавским оборотом *stafgarðr*), *primus profanare deberet? Respondit: ego. Quis enim ea, quae per stultitiam colui, nunc ad exemplum omnium aptius quam ipse per sapientiam mihi a deo vero donatam destruum?.. Accinctus ergo gladio accepit lanceam in manu et ascendens emissarium regis* (всё это считалось недопустимым и неприличным для языческого жреца), *pergebat ad idola. Quod aspiciens vulgus aestimabat eum insanire. Nec distulit ille. Mox ut appropinquabat ad fanum, profanare illud injecta in eo lancea quam tenebat multumque gavisus de agnitione veri dei cultus, jussit sociis destruere ac succendere fanum cum omnibus septis suis. Ostenditur autem locus ille quondam idolorum non longe ab Eboraco ad orientem ultra amnem Dorowentionem et vocatur hodie Godmundinga hām, ubi pontifex ipse, inspirante deo vero, polluit ac destruxit eas, quas ipse sacraverat, aras* [он (Эдвин) спросил верховных жрецов своей религии: кто возьмется первым *осквернить алтари и святилища идолов вместе со всем, что их окружает?* (Койфи) ответил: я. Кто лучше меня, по глупости поклонявшегося этим идолам, а ныне от истинного бога в дар мудрость получившего, сможет в пример другим разрушить их?.. Взяв в руки меч и копье, оседлав королевского скакуна, он направился к *идолам*. Видевший это народ решил, что Койфи сошел с ума. Но это было не так. Приблизившись к *святилищу*, он немедленно осквернил его, бросив туда копье; затем он, радуясь знанию истинной веры, приказал своим спутникам разрушить и сжечь *святилище вместе со всем, что его окружает*. До сих пор показывают то место, где стояли *идолы*: недалеко от Эборака, к востоку от реки Дервент; сейчас это место называется Годмундингахам, и именно там верховный жрец, вдохновленный истинным богом, осквернил и разрушил алтари, которые сам и освящал]³⁰.

³⁰ В древнеанглийском переводе этого текста слово *arae* [алтари] передано как *vigbed* (см. I, 238), *fana* [святилища] — как *heargas*, *idola* [идолы] — как *deofolgild*, *septa* [ограждения, огражденные места], в одном месте — как *hegas* (hedges, ограждения), а в другом — как *getymbro*. Копье, брошенное в *hearg*, было знаком к началу разорения.



В «Житии святого Бертульфа Боббийского» (†640) (*Act. Bened.*, II, 164): ad quandam villam Iriae fluvio adjacentem accessit, ubi *fanum* quoddam *arboribus consitum* videns allatum ignem ei admovit, congestis in modum pirae lignis. Id vero cernentes *fani* cultores Meroveum apprehensum diuque fustibus caesum et ictibus contusum in fluvium illud demergere conantur [увидев в этой деревне, рядом с которой течет река Ирия, *святонище, усаженное деревьями*, он (монах Меровея) поджег его, выложив дрова наподобие погребального костра. Узнав об этом, почитатели святонища схватили Меровея и долго, до полусмерти, били его палками и дубинами, пытались утопить его в реке]. Река Ирия впадает в По; описанное событие происходит среди лангобардов.

В «Житии святого Галла» (†640), написанном Валафридом Страбоном (*Act. Bened.*, II, 219, 220): venerunt (s. Columbanus et Gallus) infra partes Alemanniae ad fluvium, qui Lindimacus vocatur, juxta quem ad superiora tendentes pervenerunt Turicinum. Cumque per littus ambulantes venissent ad caput lacus ipsius, in locum qui Tucconia dicitur, placuit illis loci qualitas ad inhabitandum. Porro homines ibidem commanentes crudeles erant et impii, *simulacra colentes, idola sacrificiis venerantes*, observantes auguria et divinationes et multa quae contraria sunt cultui divino superstitiosa sectantes. Sancti igitur homines cum coepissent inter illos habitare docebant eos adorare patrem et filium et spiritum sanctum, et custodire fidei veritatem. Beatus quoque Gallus sancti viri discipulus zelo pietatis armatus *fana*, in quibus *daemoniis sacrificabant*, igni succendit et quaecunque invenit oblata demersit in lacum [в Алемании пришли (святые Колумбан и Галл) к реке, называемой Линдимак (Лиммат), и следуя вверх по ее течению, дошли они до Турицинского (Цюрихского) озера. Идя по берегу, они добрались до главного озера, в место, называемое Тукконией (Тугген), и решили там поселиться. Но люди там жили жестокие и нечестивые, они *почитали изображения, идолам служили жертвоприношениями*, наблюдали за предзнаменованиями, верили предсказаниям и отправляли множество суеверий, противных божественной религии. Святые мужи, живя среди них, начали учить их почитать отца, сына и святого духа, держаться истинной веры. Блаженный Галл, ученик святого человека, укрепившись в вере, предал огню *святонище, где приносились жертвы демонам*, а всё, что нашел внутри, утопил в озере]. За этим описанием следует важный фрагмент (мы еще обратимся к нему в дальнейшем), в котором использовано выражение «cumque ejusdem *templi* solemnitas ageretur» [в том же *храме* проводилась торжественная служба].

В «Житии святого Колумбана» (†615), написанном Ионой Боббийским, глава XVII (*Act. Bened.*, II, 12, 13): cumque jam multorum monachorum societate densaretur, coepit cogitare, ut potioem locum in eadem eremo (i. e. Vosago saltu) quaereret, quo monasterium construeret. Invenitque *castrum firmissimo munimine* olim fuisse *cultum*, a supra dicto loco distans plus minus octo millibus, quem prisca tempora Luxovium nuncupabant, ibique *aquae calidae* cultu eximio constructae habebantur. Ibi *imaginum lapidearum* densitas vicina saltus

densabat³¹, quas cultu miserabili rituque profano vetusta Paganorum tempora honorabant [когда общество монахов сильно возросло, он (Колумбан) начал думать, что следует в той же пустоши (то есть в долине Возаг) найти лучшее место, где можно было бы построить монастырь. Он нашел хорошо укрепленный замок, который раньше был святилищем; от вышеупомянутого места этот замок был менее чем в восьми милях, в былые времена он назывался Луксовиум, и там находилось превосходно выстроенное святилище, где почитали горячую воду. Там, в лесу, стояло великое множество каменных идолов, которых в древние языческие времена почитали отвратительными и кощунственными ритуалами]. Вероятно, в этих бургундских землях (Люксей во Франш-Конте, недалеко от Везуля) находились римские термы, украшенные статуями? Связывали ли бургунды с ними свои культы?

О том же замке [castrum] говорится в «Житии святого Ажиля Ребейского» (+650) (*Act. Ben.*, II, 317): *castrum namque intra vasta eremi septa, quae Vosagus dicitur, fuerat fanaticorum cultui olim dedicatum, sed tunc ad solum usque dirutum, quod hujus saltus incolae, quamquam ignoto praesagio, Luxovium nominaverunt* [замок стоит среди большой пустоши, называемой Возаг (Вогезы); раньше он был языческим святилищем, но потом его до основания разрушили, а жители этих долин без задней мысли называли его Луксовиум (Люксей)]; церковь была построена на языческом священном месте: *ut, ubi olim profano ritu veteres coluerunt fana, ibi Christi figerentur arae et erigerentur vexilla, habitaculum deo militantium, quo adversus aeras potestates dimicarent superni regis tirones* [где раньше почиталось святилище нечестивого древнего культа, там установлены христовы алтари и штандарты, теперь это место служит обиталищем бога; кто против небесных сил боролся, тот высшим царем призван]. *Act. Ben.*, II, 319: *ingressique (Agilus cum Eustasio) hujus itineris viam, juvante Christo, Warascos praedicatori accelerant, qui agrestium fanis decepti, quos vulgi faunos vocant, gentilium quoque errore seducti in perfidiam devenerant Fotini seu Bonosi virus infecti, quos errore depulso matri ecclesiae reconciliatos veros Christi fecere servos* [пришли они (Ажилъ и Евстазий) и начали с Христовой помощью усиленно проповедовать среди варасков (варисков, наристов), часть из которых предалась варварским святилищам, в народе называемым фавнами, а часть оказалась совращена и заражена ядом ереси Фотина и Боноза; вараски отвергли эти ошибки и воссоединились с матерью-церковью, сделавшись подлинными служителями Христа].

В «Житии святого Вилибродда» (+789) (*Act. Ben.*, III, 609): *pervenit in confinio Fresonum et Danoram ad quandam insulam, quae a quodam deo suo Fosite ab accolis terrae Fositesland appellatur, quia in ea ejusdem dei fana fuere constructa. Qui locus a Paganis tanta veneratione habebatur, ut nil in ea vel animalium ibi pas-*

³¹ Значит ли фраза «*imagineum densitas vicina saltus densabat*» — «множеством изображений наполнился близлежащий лес»? Не следует ли генитивный оборот *imagineum lapidearum* дополнить словом *scipiam* или *speciem* в винительном падеже?

centium vel aliarum quarumlibet rerum gentilium quisquam tangere audebat, nec etiam a fonte, qui ibi ebulliebat, aquam haurire nisi tacens praesumebat [на границе фризских и датских областей прибыл (Виллиброрд) на некий остров, который тамошние жители называли Фозитесланд по имени своего бога Фозите; там были выстроены *святилища* этого бога. Язычники так почитали этот остров, что не смели ни к чему там прикасаться: ни к пасущимся животным, ни даже к бурлящему источнику, из которого воду брали только в тишине].

В «Житии святого Виллегада» (†739) (PERTZ, II, 381): unde contigit, ut quidam discipulorum ejus, divino compuncti ardore, *fana in morem gentilium circumquaque erecta* coepissent evertere et ad nihilum, prout poterant, redigere; quo facto barbari, qui adhuc forte increduli perstiterant, furore nimio succensi, irruerunt super eos repente cum impetu, volentes eos funditus interimere, ibique dei famulum fustibus caesum multis admodum plagis affecere [из-за того, что некоторые из его учеников, подстегиваемые божественным жаром, стали, сколько только могли, разрушать до основания *возведенные в округе языческие святилища*, варвары, продолжавшие еще верить по-старому, воспылав яростью, внезапно напали на Виллегада и его учеников с целью убить их и нанесли божьему служителю множество ударов дубинами]. Это случилось во фризской области [pagus] Трианта (Дрента) около 779 года.

В «Житии святого Людгера» (*Vita Ludgeri*, I, 8; начало IX века): (in Frisia) Paganos asperrimos... mitigavit, ut sua illum *delubra* destruere coram oculis paterentur. Inventum in fanis aurum et argentum plurimum Albricus in aerarium regis intulit, accipiens et ipse praecipiente Carolo portionem ex eo [(во Фризии) жестоких язычников... усмирил, уничтожая их *капища* у них на глазах. В королевскую сокровищницу Альбрик принес множество золота и серебра, найденного в святилищах; часть из этого полагалась Карлу]. Ср. с процитированным в I, 198 отрывком из «Фризской правды».

Из «Деяний лоббских аббатов» Фолькуина (писано около 980 года; PERTZ, VI, 55): est locus ubi intra terminos pagi, quem veteres a loco, ubi *superstitiosa gentilitas fanum Marti sacraverat, Fanum martinse* dixerunt [в границах этого региона есть место, которое в древности называлось *Фанум Мартинзе*, потому что там было *святилище суеверных язычников, посвященное Марсу*]. Описанная местность располагается в Фамаре (Геннегау), недалеко от Валансьена.

Вероятнее всего, святилище Танфаны, разрушенное римлянами в 14 году [новой эры], было зданием, а не просто рощей, иначе Тацит не назвал бы его уничтожение «solo aequare» [сравнением с землей]. После Тацита никаких материалов о языческих храмах в Германии не обнаруживается на протяжении трех или четырех веков. В материалах V, VI, VII и VIII веков, как уже было продемонстрировано, встречаются упоминания о *castra, templa, fana* у бургундов, франков, лангобардов, алеманнов, англосаксов и фризов. Под *fanum* (от этого слова происходит и прилагательное *fanaticus*) обычно понимается небольшая постройка, а под *templum* — более масштабная; в *Indiculus superstit.*, IV:

«*de casulis i. e. fanis*» [о хижинах, то есть капищах] [17]. Я признаю, что в *некоторых* из приведенных свидетельств могут иметься в виду не германские, а целевшие римские святилища; в этом случае возможны два варианта: либо преобладающее германское население позволяло отдельным общинам по-прежнему исповедовать римско-галльский культ, либо германцы сами завладели римскими постройками для отправления собственной религии [18]³². Состояние религии у галлов непосредственно перед началом германского вторжения и сразу после него до сих пор подробно не исследовано (несомненно то, что с обращенными в христианство галлами сосуществовали и сохранявшие языческое вероисповедание); поэтому достаточно затруднительно выбрать одно из двух названных предположений, возможно, впрочем, что верны они оба. Во втором случае любое святилище на территории Германии можно было бы считать германским, даже если это римская постройка. К счастью, не *все* источники допускают несколько толкований. Раз германцы построили храм Танфаны, то можно предположить, что алеманнские, саксонские, фризские капища тоже вполне могли сооружаться местным населением. То, что было возможно в I веке, тем более вероятно во II, III, IV.

Храмовые строения в ранние времена должны были называться по-разному [19]: *aula, atrium* [двор, здание, зал]³³ — *hof* в древневерхненемецком, древнеанглийском, древнесаксонском и древнескандинавском; *templum* [храм] — *halla* в древневерхненемецком (*Нумн.*, 24:8), *heal* в древнеанглийском, *höll* в древнескандинавском (ср. с *hallr* [*lapis* [камень]], готское *hallus*); *aula* [зал] — *sal* в древневерхненемецком, *salr* в древнескандинавском, *sele* в древнеанглийском, *seli* в древнесаксонском; *domus, basilica* [дом, церковь] — древнеанглийское *reced*

³² Римские крепостные укрепления в народе считались стенами дьявола, и вполне естественно, что с ними увязалось и само понятие об идолопоклонничестве. Руперт из Дойца (†1135), описывая пожар, в 1128 году охвативший в Дойце подобную крепость, уже приспособленную для христианского богослужения, упоминает, что в те времена одни считали, что крепость возвел Юлий Цезарь, другие считали ее строителями Констанция и Константина. Во времена императора Оттона архиепископу Гериберту однажды ночью явилась Дева Мария: «*surge, et tuitiense castrum petens locum in eodem mundari praecipere, ibique monasterium deo mihi que et omnibus sanctis constitue, ut, ubi quondam habitavit peccatum et cultus daemonum, ibi justitia regnet et memoria sanctorum*» [встань и очисти дойцкую крепость по моему приказу: выстрой там монастырь для бога, меня и всех святых, чтобы в месте, где раньше гнездились грех и почитание демонов, воцарились справедливость и память о святых]; похожие слова — в *Vita Heriberti*, XV. См. выше (I, 255) о кёльнском фануме.

³³ Защищенность атрия и храма в древнескандинавском языке обозначалась термином *gridastadr*, ср. с древневерхненемецким *fridhof*, древнесаксонским *frithob* (*Hel.*, 151:2, 9). В средневерхненемецком — *vrone vrithof* [священное убежище] (*Nib.*, 1795:2), что никак не связано с нововверхненемецким словом *Friedhof* [кладбище]; ср. с готским *freidjan*, древнесаксонским *fridôn* (*parcere* [беречь]). Предназначение древнегерманских священных убежищ по большей части оставалось языческим (подробнее об этом см. *RA*, 886—892).

(Слѣдм., 145:11; 150:16; 219:23), древнесаксонское *rakud* (*Hel.*, 114:17; 130:20; 144:4; 155:20 — слово неясного происхождения, не встречающееся в других диалектах); *delubrum* [святонище] — древневерхненемецкое *pētapûr* (*Diut.*, I, 195^a)³⁴, а также более поздние *pētahûs* (*minores ecclesiae* [небольшие церкви]; *Gl. Sletst.*, 21, 32) и *chirihhâ*, древнеанглийское *cyrice*. Средневерхненемецкие поэты словом *bētehûs* [молитвенный дом] (*bedehûs* в *средненидерландском*; *MAERL.*, I, 326; III, 125) часто обозначали языческое святонище, противопоставленное христианской церкви (*En.*, 2695; *Barl.*, 339:11, 28; 34:6; *Athis*, D, 93; *НЕРВ.*, 952; *Wigal.*, 8308; *Pass.*, 356:73; *Tit.*, 3329), — в связи с этим вспомним, что протестантам на католических землях до сегодняшнего дня запрещено иметь свои церкви, разрешены лишь *молитвенные дома* [19]. В О., IV, 33:33 описывается *gotes hûs* [божий дом], а в О., II, 4:52 — *druhtînes hûs* [господень дом]. В N., *Cap.*, 17 Ноткер без задней мысли переводит латинское *fanis* [святонищ] как *chîlechon* [церквей], языческий жрец там же обозначается словом *bischof* [епископ]. Слово *tempel* встречается с самых давних времен (*Is.*, 382, 395; T., 15:4; 193:2; 209:1; *Diut.*, I, 195^a).

Те хижины, которые мы представляем себе под *fanum* и *rûg*, строились, скорее всего, из бревен и ветвей вокруг священного дерева; о деревянном храме богини Цисы см. главу XIII. Под *halla* (и некоторыми другими перечисленными понятиями) подразумевались скорее каменные постройки.

Как мы видели, проповедники христианства стремились рубить священные деревья и сжигать языческие святонища. Может показаться, что у бедного народа никогда не испрашивали согласия и только дымные столпы оповещали округу о сломленном могуществе богов. Впрочем, если обратиться к менее хвастливым повествованиям и подробно проанализировать детали, то сложится несколько иная картина: язычники не были столь малодушны и наивны, а христиане — столь опрометчивы. Бонифаций решился рубить дуб Донара, только посоветовавшись с уже обращенными в христианство гессенцами и в их присутствии. Дочь короля тюрингов не сидела бы недвижно на коне, пока по ее приказу сжигали франкское святонище, не будь у нее внушительной свиты, готовой обратить мечи против идолопоклонников. Сами язычники тоже оказывали вооруженное сопротивление — после сожжения храма Радегунда стала молиться об утверждении мира в народе (*ut inter se populi pacem firmarent*).

В большинстве источников специально оговаривается, что новую церковь выстраивали на том самом месте, где стояло священное дерево или святонище³⁵. Христиане в этом смысле учитывали народные привычки: можно было

³⁴ Actum in illo *betapûre* (то есть в фульдской церкви) publice [публично провозглашено в этом *betapûre*] (*Trad. Fuld.* (ed. Schannat), № 193); in *bedebur* (LACOMBL., № 412 — 1162 год); in *bedebure* (ERNARD, 148 — 1121 год); *betbur* (MEYER, *Zürch. Ortsn.*, 917).

³⁵ SULP. SEVERUS (ed. Amst., 1665), 458: nam ubi fana destruxerat (Martinus), statim ibi aut ecclesias aut monasteria construebat [где он (Мартин) разрушал святонище, там он немедленно строил или церковь, или монастырь]. DIETMAR VON MERSEB., VII, 52 (S. 859; речь

верить, что древняя святость места не развеялась, но даже укрепились присутствием истинного бога [20].

В то же время, именно в такой традиции видится причина почти полного отсутствия развалин языческих монументов, причем не только во внутренней Германии, но и в Скандинавии, где такие святилища точно были, и в немалом количестве; ср. в главах VI, X, XVI о храме в Сигтуне, о *baer i Baldrshaga* и святилище норн. Либо эти строения сравнивали с землей, чтобы освободить место для христианской церкви, либо уже имеющиеся стены и залы служили основой при возведении новой церкви. Строительное искусство германских язычников вряд ли заслуживало восхищения, но всё же эти племена должны были представлять себе, как упорядочить и укрепить груду камней.

Это доказывается сохранившимися в Скандинавии (и, отчасти, во Фрисландии и Саксонии) курганами и жертвенными кругами. Эти же объекты позволяют сделать некоторые важные выводы о древнем языческом богослужении, но это я оставляю за рамками данного исследования.

Выводы таковы: древнейшим центром языческого богочитания были рощи — в горах [21] или живописных долинах; там же строились первые святилища, там же проводились и народные собрания.

идет о епископе Рейнберне и славянских землях, 1015 год): *fana idolorum destruens incendit, et mare daemonibus cultum inmissis quatuor lapidibus, sacro chrismate perunctis et aqua purgans benedicta, novam domino... plantationem eduxit* [святилища идолов он уничтожал и сжигал, а море, оскверненное культом демонов, он очистил, погрузив туда четыре камня, помазанные священным миром, и окропив его святой водой — для бога он новое... уголье подготовил]. О превращении Пантеона в церковь см. MASSMANN, *Eradius* [чит. *Eraclius*], 476.

Примечания к главе IV

[1]

Об именах, включающих в себя корень *alah*, см. FÖRSTEMANN. *Halazesstat* в Раденцау (Галльштадт в районе Бамберга), упомянутый в *MB*, XXVIII, 98 (889 год), — это, судя по всему, неверное чтение вместо *Halahasstat*; вместо *Halazzesstat* в *MB*, XXVIII, 192 (923 год) должно быть *Halahhesstat*. В *BALUZE*, I, 755 встречается *Halaxstat*, в *PERTZ*, III, 133 то же место названо *Halazstat*, а в «Хронике святого Бенедикта» — вернее всего: *Alagastat*. Однако даже в *PERTZ*, III, 302 стоит *Halaxstat*. Возможно ли связать с этим древнеанглийское *ealgian* (*tueri* [охранять] и латинские *arcere* [защищать], *arx* [укрепление]? См. *GDS*, 319. Пикте (*PICTET*, *Origines*, I, 227) сравнивает *alhs* с санскритским *alka*. Что значит фраза «*alle gassen und alhen*» в *Limburger Chron.*, 5? С тацитовскими Алками (*TAC.*, *Germ.*, XLIII) ср. скифских Кораков: *κόρακοι*, *φίλοι δαίμονες* [*Кораки*, боги дружбы] = Орест и Пилад (*LUCIAN*, *Toxaris*, VII). См. *GDS*, 118.

[2]

Древнеанглийское *veoh*, *templum*: *veoh gesôhte* [отправиться в храм] (*Cod. Exon.*, 244:6). Корень *we* в *Donerswe* (название места в Ольденбурге), судя по всему, означает *святилище* (Донара). *Eschwege* в Гессене — это, вероятно, искаженное *Eschweh*, хотя, по FÖRSTEMANN, II, 111, это место уже в X веке называлось *Eskinewag*, *Eskineweg*. Ср. с *Wodeneswege* (I, 353) и, с другой стороны, — с *Odinsve* (I, 359). Уже в древневерхненемецком встречается *we* вместо *wih*: *za themo we ploazit* [приносящий жертвы у алтарей] (*Gl. Ker.*, 27; вариант: *themo parawe*). Следует также упомянуть следующие названия: *Vandilsve* [«святилище Вандиля»] (*Sæm.*, 166^a); *Frösvi* [«святилище Фрея»] (*Dipl. Suecan.*, № 1777); *Götäwi* (*Götevi*) [«святилище богов»] (*Dipl. Suecan.*, № 1776). О богах сказано «*valda veom*» [являются перед святилищами] (*Sæm.*, 41^b). Скади говорит: *frâ minom veom os vöngom* [в моем храме и святилище] (*Sæm.*, 67^a). В «*Valhallar til ok vess heilags*» [в Вальхаллу, в священный *vess*] (*Sæm.*, 113^a) под *vess* имеется в виду *ve* [храм] или же *vers* [чертог]? В связи с *ve* следует упомянуть выражение *alda ve iardar, populorum habitaculum* [обиталище народов] (*Sæm.*, 23^b; см. примечание в F. MAGNUS., 255), противопоставленное обороту *ûtve* = *ûtgarda, gigantum habitacula* [обиталища великанов]. Готское прилагательное *veih*s (*sacer* [священный]) и древневерхненемецкое *wih* не имеют аналогов в древнесаксонском, древнеанглийском и древнескандинавском. *Cotewih* — *nomen monasterii* [название монастыря] (*PERTZ*, VIII, 460) — в поздние времена превратилось в *Göttweih*; ср. с *Ketweig* (ВЕНЕИМ, 335:31). У Герберта — *Chetewic* (см. ДИЕМЕР, S. XXI).

[3]

Ara = *asa*, *ansa* (см. I, 162), обиталище бога; готское *badi*, древневерхненемецкое *petti*, древнеанглийское *bed* значат и *aga* [алтарь], и *fanum* [святилище] (*GDS*, 115). *Beodgeorgeordu* (средний род, множественное число) — *erulae* [пиршественные кушанья] (СЛЭДМ., 91:27). *Ad apicem gemeinen gunbet* [к собранию в общей

долине³⁶] (МВ, XXIX^a, 143 — 1059 год). *Gumpette* (Hess. Zeitschr., III, 70). В Гессене есть место под названием *Gombetten*. Древневерхненемецкое *ebanslihti* — ага [алтарь] или агеа [открытая местность]? Старославянское *коумирь* — ага, *idolum* [алтарь, идол]; ср. с финским *kumarran* — *adoro, inclino me* [почитаю, склоняюсь]. О других германских терминах со значением «алтарь» (о древнескандинавском *stalli*, о *hörgar* как форме множественного числа) см. *GDS*, 114, 115.

[4]

Древневерхненемецкое *haruc* сохранилось, судя по всему, в названиях *Haraheshheim* (*Cod. Lauresh.*, III, 187) и *Hargenstein* (*PANZER, Beitr.*, I, 1); ср. с *Hercynius* [от *perk^wu* — «дуб»] и древнеанглийским *Besingahearh* (КЕМБЛЕ, № 994 [V, 55]). В древнескандинавском: *hâtimbroadom hörgi roedr* [он правит высоким *святилищем*] (*Sæm.*, 42^a); *hof mun ek kiosa ok hörga marga* [я выберу *храм* и множество *святилищ*] (*Sæm.*, 141^a). Шведская деревня *Thorsargh* (*Thorsaerg, Thorsharg*) [храм Тора] сейчас называется *Thorshälla* (HILDEBRAND, III; *GDS*, 115). *Hof*, часто связываемое с *hörgr*, в значении «храм, храмовый двор» употреблялось даже в средневерхненемецком: *ze hofe geben* (in atrium templi [во внутреннем дворе *храма*]; *Mar.*, 168:42); *ze hove giengen* (in atrium) [выходить во двор *храма*; *Mar.*, 169:30]; *den hof rûmen* [ходить по *храму*; *Mar.*, 172:5]; ср. с древнескандинавским *hofland* — храмовая земля (MUNCH, *Om Skiringssal*, 106, 107; *GDS*, 116, 117). Наравне с *hof* в отношении священных мест употреблялись слова *garte, tûn* (множественное *tûnir*), *wiese, aue* (см. I, 467); греческое *ἄλσος* [роща] (см. ниже, прим. 7).

[5]

Древневерхненемецкое *luoc* — *specus, cubile, delubrum* [пещера, кровать, святилище] (ГРАФФ, II, 129). In *luakirum* — *delubris* [в святилище] (*Diut.*, I, 530^a). *Lôh* — *lucus* [лес, роща] (ГРАФФ, II, 128). В «Weltchronik» Рудольфа [фон Эмса] встречается слово *betelôch* в значении *lucus* (*beteloecher* — *luci* [леса, рощи]). В НОТКЕР, *Cap.*, 143 разные виды лесов обозначены как *walden, forsten, lôhen*. В *Vocabul. optim.*, 47^a дано: *silva* — *wilder walt* [дикий лес], *nemus* — *schoener walt* [красивый лес], *lucus* — *dicker walt* [густой лес], *saltus* — *hoher walt* [высокий лес]. Моммзен (МОММСЕН, *Unterital. Dial.*, 141) производит слово *lucus* от *luere*, «освящать». *Роуци* назывались именами божеств: *Freckenhorst, Givekanhorst* (ср. с *Freckastein, Givekanstên*); *ok þâr stendr enn Thôrsteinn* [и там стоит *Камень Тора*] (*Landn.*, II, 12). От культа лесов происходит и представление, что богов сопровождают *дикие звери*: Вотана — волк и вороны, Фро — кабан.

[6]

Значение древневерхненемецкого *paro*, древнеанглийского *bearo* подтверждается встречающимся в глоссах древневерхненемецким *kiparida* (*nemogosa* [лесистая]; в ГРАФФ, III, 151 это слово приравнивается к *kipârida*), а также древнеанглийскими *bearevas* (*saltus* [долина]; НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 454^b) и «*bearo sette, veobedd vorhte*» [высадил

³⁶ [Южнонемецкое диалектное слово *Gund, Gunt, Gunbet* происходит от позднеримского *cumbeta* и значит высокогорную долину. См. ВУСК, *Oberdeutsches Flurnamenbuch*, 94. — Прим. пер.]

рощу, поставил алтарь] (CÄDM., 172:7; ср. с примечанием 2 к главе V). Сюда же отнесем названия мест: *Parawa* (NEUGART, *Cod. dipl.*, № 30 — 760 год), *Barwithysssel* (MÜLLENHOFF, *Nordalb. Stud.*, I, 138), древнескандинавское *Barey*. С древневерхненемецким *za demo parawe* (вариант: *za themo we*; *Diut.*, I, 150) можно сравнить обороты «to *deme hoen althere*», «to *deme siden althere*» [у высокого алтаря, у низкого алтаря] (*Goslarer Bergg.*, 343).

[7]

Поклонение богам в тихих, тенистых *рощах* было принято у многих народов. «Ты распутствовала с чужими богами под каждым зеленым деревом» (Иер.3:13). Κλυτὸν ἄλσος ἰσὸν Αθηναίης [дошли до знаменитой *рощи Афины*] (*Od.*, VI:321); ἐν ἄλσει δενδρῶνεντι Φοῖβου Ἀπόλλωνος [в густой *роще Феба Аполлона*] (*Od.*, IX:200); ἄλσεια Περσεφονείης [роща Персефоны] (*Od.*, X:509); ἄλσος ὑπὸ σκιερὸν ἑκατηβόλου Ἀπόλλωνος [собирались в *роще Аполлона*, метателя стрел] (*Od.*, XX:278). Афиней прославляет *прохладу* божественных лесов (ATHENAEUS, IV, 371, 372). Inhorruit atrum majestate *netus* [торжественный *темный лес* внушает трепет] (CLAUDIAN, *In Pr. et Olybr.*, 125); о *netus* см. II, 100—101. In tuo *lucos* et *fano* [в твоей *роще* и в твоём *храме*] (PLAUT., *Aulul.*, IV, 2:8); *lucos sacer*, ubi Hesperidum horti [священная *роща*, где сады Гесперид] (PLIN., V, 5); itur in *antiquam silvam, stabula alta ferarum* [идут в *древний лес*, *зверей высокое обиталище*] (*Aen.*, VI:179); nunc et in *umbrosis* Fauno decet immolare *lucis* [теперь в *тени лесов* нужно принести жертву фавну] (HORAT., *Carm.*, I, 4:11); nec magis auro fulgentia atque ebore, quam *lucos* et in iis *silentia* ipse adoramus [мы восхищаемся *рощами* и их *тишиной* не меньше, чем статуями из золота и слоновой кости] (PLIN., XII, 1); proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae fidem numinis facit [высота лесов и уединенность этих мест, как и восхищение перед тенью, заставляют верить в богов] (SENECA, *Epist.*, XLI). Лес уходил в *открытую высь*, оттого, вероятно, и в крышах храмов стали делать отверстие: ср. с греческими гипетральными [от ὑπαίθριος, «под открытым небом»] храмами. Terminus quo loco colebatur, super eum *foramen patebat in tecto*, quod nefas esse putarent Terminus intra tectum consistere [Термин: в том месте, где его почитали, в *крыше было отверстие*, потому что считалось недопустимым полагать границу между крышей (и небом)] (FESTUS, статья «Terminus»); ср. с OVID., *Fast.*, II:671; SERV., *In Virg. Aen.*, IX:448. Кельты раз в год снимали *крыши* (ἀποστεγάζεσθαι) со своих храмов (СТРАВО, IV, S. 198). Ср. с отверстиями в строениях дьявола (*GDS*, 117, 118 — см. II, 614 и далее). Роща в Сарматии называлась ἀλιεύμα θεοῦ, piscatura dei [рыбным угодем бога] (ПТОЛЕМ., III, 5). На Кавказе абазги почитали рощи и леса (ἄλση καὶ ὕλας), деревья они включали в число своих богов (ПРОСОР., II, 471); ср. с пророческим шелестом кипарисов в Армении (см. II, 741). Даже в средневековых латинских стихотворениях можно найти такие обороты: *Amoris netus paradisus* [райский *лес* любви] (*Carm. Bur.*, 162); circa silvae medium locus est occultus, ubi viget maxime suus deo cultus [есть тайное место где-то посреди леса, где особенно процветает культ их бога] (*Carm. Bur.*, 163). «Наши предки, — говорит самаритянка в ЕСКНАРТ, 186:32, — beteten *under den böimten* uf dem berge [молились *под деревьями* на горе]». В *Troj. kr.* (Keller), 890: si wolden gerne hûsen ze *walde* uf *wilden riuten* [они бы с радостью жили в *лесу* на *дикой пустоши*]. WALTHER v. RH., 64^b: in einen schoenen grüenen walt, dar diu *heidensche diet* mit ir abgöten geriet (= владели, правили?) [в прекрасном зеленом лесу, где правили *язычники* и их

идолы]. Дьявол в сказаниях является во *мраке леса* (см., например, *Ls*, III, 256): потому, вероятно, что древних богов по-прежнему мыслили существами лесными. Еще стоит обратить внимание на связь домовых и лешачих с деревьями (см. I, 808).

Почитание богов в горах — это древняя и широко распространенная традиция; ср. с *âs, ans* (I, 162), с *горами* Вотана и Донара. Дьявола призывают на *горе* три дня и три ночи (MÜLLENHOFF, № 227). Упоминания о совершении молитв в горах содержатся уже в Библии: «отцы наши поклонялись на этой горе (Гаризим)» (Ин.4:20); ср. с RAUMER, *Palästina*, 113 и далее.

[8]

В Тюрингии, у города Мюльгаузен, находился огромный *священный дуб*, подобный *дубу Донара в Гейсмаре*; из него сработали *сундук*, который до сих пор показывают в *церкви* в деревне Эйхенрид (GRASSHOFF, *Mülhausen*, 10).

[9]

О *thegaton* см. НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 192 и статью Вильманса — WILMANS (Münster, 1857). Summum et principem omnium deorum, qui apud gentes *thegaton* nuncupatur [высший и главный из всех богов, которого в народе зовут *Тегатоном*] (WILKENS, *Lebensgesch. der h. Gerburgis*, ср. с WIGAND, *Arch.*, II, 206). О *tagaton* сказано в RITTER, *Christl. Phil.*, III, 308. Это сократический δαίμόνιον [демон, божество], платоновский το ἀγαθόν [благой]; то же — в APULEJ., *Apologia*, 278. *Thegatho* — от theodo [народный?], как Tehota — от Thiuda? См. FÖRSTEMANN, I, 1148.

[10]

Хагенауский *священный лес* упоминается в СНМЕЛ, *Reg. Ruperti*, 1071 (GDS, 497). *Fronwald* (*Weisth.*, I, 423). С термином *Bannwald* [запретный лес] ср. *Lanz.*, 731: diu tier bannen [запрещать (охотиться на) зверей]. В Гессене священными считались рощи *Фридевальд* и, вероятно, *Шниц* (*Zeitschr. f. Hess. Gesch.*, II, 163). *Fridesleh* [«лес Фриди»?; название места, нынешний Фриттенден] (КЕМБЛЕ, *Urk.*, № 187, 285). *Ôsvudu* [«божественный лес»] (КЕМБЛЕ, *Urk.*, I, 69) — это мужское имя, но изначально оно, вероятнее всего, было названием места. За Вальхаллой [Valhöll], по SN., 130, находилась священная роща *Глазир* [Glasir], деревья в которой были покрыты золотой листвой; в *Sæt.*, 140^b жилище Хьёрварда [Hiörvard] называется Глазислунд, *Glasis lundr* [стеклянная роща].

[11]

Факт почитания дубов подтверждается следующим отрывком из VELTНЕМ., *Sp. hist.*, IV, 57 (ed. le Long — fol. 287): van ere *eyken*, die men *anebede* [о дубе, которому люди молились], —

in desen tiden was ganginge mede
tusschen Zichgen ende Diest ter stede
rechte bi na te midden werde,
daer dede menich sine bedeverde
tot ere *eyken*, dat si u cont,
die alse een cruse gewassen stont
met twee rayen gaende ut,

[в этих краях был известный луг,
он лежал между Зикеном и Дистом,
прямо на полпути;
люди возносили молитвы
стоявшему там священному дубу,
который имел форму креста:
так пересекались две его ветви;

daer menich quam overlucht,
die daer ane hinc scerpe ende staf,
 en seide, dat *hi genesen wer daer af.*
 som liepense onder den bôm, u.s.w.

туда многие отправлялись с благой вестью,
чтобы там повесить бинты и клюку
 в знак того, что *вылечились;*
 некоторые бегали под деревом... и т. д.]

Здесь описано христианское паломничество больных людей к крестообразному дереву между Зикеном и Дистом в Бранбанте; на дерево, по выздоровлении, вешали повязки и костыли (см. II, 822, 836 и далее). Это напоминает о языческой *oscilla* (см. I, 251). Дату можно разыскать у Ван Вельтема в издании Ле Лонга [1304 год].

[12]

«*Deos nemora incolere persuasum habent (Samogitae), — говорит Ян Ласицкий (НАУРТ, Zeitschr., I, 138), — credebat deos intra arbores et cortices latere*» [(Самогиты) убеждены, что *боги живут в лесах...* они верят, что боги скрываются *среди деревьев и кустов*]. Священные леса есть и у остяков (КЛЕММ, III, 121). *Tharapita* в финском — это описка, должно быть *Tharapila*. Кастрен (CASTRÉN, 215) полагает, что в *Tharapila* — корень *bild*, «образ», однако Ренваль указывает, что это слово, в форме *tharapilla*, означает ушастую сову, эстонское *torropil* ([*Estn.*] *Verhandl.*, II, 92). В JUSLEN., 284, 373 в значении *bubo* [ушастая сова] даны слова *pöllö* и *tarhapöllö*. В связи со священной лесной совой, а также с древнескандинавской птицей, сидящей на ветвях в *Glasis lundr*, вспомни диковинное описание в PLIN., X, 47: in *Hercynio* Germaniae saltu inuisitata genera alitum asserimus, quarum *plumae ignium modo colluceant* noctibus [в Герцинском лесу в Германии можно встретить птицу странного вида, у которой *перья ночами горят, подобно пламени*] (ср. со СТЕРНАН, *Stoflief.*, 116).

[13]

Под *oscilla* обычно понимаются куклы, *toschun* по-древневерхненемецки (ГРАФЕ, V, 365). Иногда так же называли *костыли*, подвешиваемые на священных деревьях исцеленными больными (см. выше, прим. 11). Но исконное значение этого слова — «изображения», *effigies*, никак не «костыли». На церковные стены, как и на священные деревья, *вешали* пожертвования, культовые дары, чудесные вещи: *si hiezen diu werpe hâhen in die kirchen an die mûre* [они призывали *вешать* куски ткани на церковные стены] (*Servat.*, 2890).

[14]

У Лукана описана кельтская *роща* (LUCAN, *Phars.*, III, 399 и далее), а в *Eyrbyggja saga*, IV — древнескандинавский храм.

[15]

Гиферс предполагает (ERNARD UND ROSENKRANZ, *Zeitschr. f. Gesch.*, VIII, 261—285), что *templum Tanfanae* [храм Танфаны] принадлежал *херускам, хаттам и марсам*. В этом случае само имя *Tanfana* может происходить от слова *tanfo*, *truncus* (?) [ствол]; танфановой рощей мог называться лес на месте *Эресбурга* (ныне *Обермарсберг*). Возможно, Ирменсуль, находившийся в Оснинге [в Тевтобургском лесу] между крепостью Эресбург и *Карлшанце* на Брунсберге, примерно в 20—25 километрах от Марсберга и в нескольких километрах от *Буллерборна* (чудесным образом возникшего источника,

см. GDS, 118) в Альтенбекене, мог быть стволом, сохранившимся после уничтожения римлянами роши Танфаны (выражение «solo aequare» [сровнять с землей], по Гиферсу, означает *сожжение* роши).

[16]

С *isarnodori* [«железными воротами»] в Юрских горах ср. *Железные ворота*, пройденные Траяном, и турецкое *Demir kapı* [«Железные врата»] (название ущелья в Дакии). Еще один перевал *Temir kapı* находится в Киликии (Косн, *Anabas.*, 32; MÜLLER, *Lex. Sal.*, 36). Словом *clausura* обозначается узкое место на дороге, ср. с греческим *θερμόπυλαι* [Фермопилы, «горячие ворота»] или просто *πύλαι* [«ворота»]; ср. с ШНОТТ, *Die Deutschen in Piemont*, 229.

[17]

Как *castrum* могло использоваться в значении *templum*, так и богемское *kostel* и польское *kościel*, изначально обозначавшие крепость, приобрели значение «церковь». И наоборот, *templum*, судя по всему, иногда обозначает *palatium* [дворец]: *exustum est palatium in Thornburg* [дворец-palatium в Торнбурге сожжен] (PERTZ, V, 62) ср. с *exustum est famosum templum in Thornburg* [знаменитый дворец-templum в Торнбурге сожжен] (PERTZ, V, 63); в PERTZ, V, 755: *Thornburg castellum et palatium Ottonis* [торнбургские крепость и дворец Оттона]. Древнесаксонское *rakud* (см. I, 261) значит и *templum*, и *palatium*. Помимо *casulae* в значении *fana* [святилища], встречается еще оборот *cella antefana* (*ante fana?*) [алтарь перед святилищами] (MONE, *Anz.*, VI, 228).

[18]

«Veniens (Chrocus Alamannorum rex) Arvernos *delubrum* illud, quod gallica lingua *vassogalate* vocant, incendit, diruit atque subvertit; miro enim opere factum fuit» и т. д. [придя в Арверны, он (Хрок, царь алеманнов) поджег, опрокинул и уничтожил *святилище*, которые на галльском языке называлось *Вассогалате*; это святилище было удивительно хорошо выстроено] (GREG. TUR., I, 32). Это свидетельство особенно важно потому, что здесь доказывается различие между религиями кельтов и германцев: Хрок не стал бы разрушать храм, считающийся священным и в его религии. Или это был уже христианский храм? Ср. с главой XXXIX [первой книги «Истории франков»].

[19]

Упоминания о храмовых зданиях: *hof ätti hann í túninu, sér þess enn merki, þat er nu kallat tröllaskeið* [у него около дома было *капище*, следы которого еще видны; это место зовется теперь *Тролласкейð* (Дорога Троллей)³⁷] (*Laxd.*, LXVI); *sal* (*templum* [святилище, храм]; GRAFF, статья *Sal*); *der sal* [святилище, храм, палаты, зал; с определенным артиклем мужского рода] (ДИЕМЕР, 326:7). С древнеанглийским *reced*, древнесаксонским *rakud* связано, судя по всему, древневерхненемецкое *racha* (O., IV, 19:38), обычно значащее *res, causa* [дело, причина], но ср. с «*zimborôn thia racha*» [возвел этот дом]; ср. с *wih* и *wiht*. Более поздние термины, обозначающие *templum*, — *pluozhús, blôzhús* [жертвенный дом] (GRAFF, IV, 1053). *Abgothús* [дом идола] — *fanum* (GRAFF, IV, 1054).

³⁷ [Пер. В. Адмони и Т. Сильман. — Прим. пер.]



В *Lausitz. Mag.*, VII, 166 древнеанглийское *cyrice* [церковь] производится от латинского *circus* [круг]. Старославянское *цръкы* (Довр., 178), хорватское *czirkva*, словенское *zirkva*, сербское *црква*, богемское *cirkew*, старобогемское *cjerkew*, польское *cerkiew*, русское *церковь* (ср. с *Gramm.*, III, 156; см. предисловие в SCHULZE, S. XI; GRAFF, IV, 481). В священное место, *gridastadr* по-древнескандинавски, нельзя входить (*Fornm. sög.*, IV, 186); в этом месте нельзя причинять вред ни животным, ни людям; *мужчины и женщины там не должны общаться друг с другом* (*engi vidskipti skyldu karlar vid konur ega þar* [там не должны мужчины встречаться с женщинами] (*Fornald. s.*, II, 63)).

[20]

На местах языческого поклонения после обращения области в христианскую веру появлялись королевские или епископские поместья, пользующиеся преимуществами бывших языческих храмов; это касается, например, селения *Гербеде* в Рурской области, принадлежавшего коммуне Кауфунген (*GDS*, 589; MANNHARDT, *Zeitschr.*, III, 147). Во многих *поместьях*, а также, по вейстумам, на *приходских землях* должны были выращивать и содержать арендный скот [eisernes Vieh] и племенной скот [Faselvieh] (*RA*, 593). В христианские, как и в языческие времена священные места открывались человеку через знамения и чудеса. Например, по одной из легенд, на нужное место с неба опускается *раскаленная борона* (SOMMER, 76), что напоминает о *раскаленном плуге* из скифского предания (HERODOT, IV, 5; *GDS*, 58, 59). В сказаниях о заложении церковей нередко встречается такой мотив: по ночам на нужном месте являются огни, складывающиеся в форму храма. В сказании о *гандерсгеймском монастыре* такие огни видит *subulcus* [пастух] (PERTZ, V, 309, 310); другой пастух (по имени Фрикио [Frickio]) видит такие же огни в сказании о *Фрекенхорсте*: очертания божьей церкви выстраивает святой Петр в облике плотника (DOROW, I, 1:32, 33); ср. I, 239 и со сказанием о *Вессобрунне* (*MB*, VII, 372). В MÜLLENHOFF, 113 на нужное место указывает *падающий снег*; ср. с *Hollenschnee* [снегом Хольды] (см. I, 520). Монастырь строят там, где *ястреб* в полете *устремится вниз* (WIGAND, *Corv. Güterb.*, 105). В шведском сказании место для церкви указывают *коровы* (WIESELGREN, 408); в прекрасной древнеанглийской легенде место определяют по *отдыхающим там животным* (КЕМБЛЕ, № 581 — 974 год).

[21]

В конце этой главы следует отметить, что практически на всех *горах* в германских землях имеются отпечатки ног богов и героев, указывающие на места древнего поклонения: след Брунхильды в Таунусе, следы Гибиха и Дитриха в Гарце. В Гессене есть гора Аллерхетенберг³⁸; в других местах встречаются вполне примечательные «дедовские горы» [Großvaterberge].



³⁸ [Allerhätenberg — «гора Всеотца»; см. статьи Якоба Гримма «Über hessische Ortsnamen» (1840; *Kl. Schr.*, V, 297—311) и «Uota ano Ato» (1841; *Kl. Schr.*, VII, 68—74). — *Прим. пер.*]

Глава V

Жрецы

Наиболее общее обозначение того, кто призван к непосредственной службе богам (*minister deorum* [служитель богов], Тас., *Germ.*, X), производится от самого имени божества. От готского *guf* (*deus* [бог]) образуется прилагательное *gaguds* (*pious*, εὐσεβής [благочестивый]) и существительное *gagudei* (*pietas*, εὐσεβεία [благочестие]); в древневерхненемецком и средневерхненемецком в значении *pious* встречается слово *êrhaft*, буквально — *reverens* [благоговеющий], но также и *venerandus* [достопочтенный]; новеверхненемецкое *fromm* лишь недавно приобрело значение «благочестивый»: средневерхненемецкое *wtum* значило просто «умелый, отличный». Почитающий бога благочестивый человек по-готски назывался *gudja* (ιερεὺς [священник]; Мф.8:4; 27:1, 63; Мк.10:33; 11:27; 14:61; Лк.1:5; 20:1; Ин.18:19, 22; 19:6), *ufargudja* (ἀρχιερεὺς [первосвященник]; Мк.10:33); *gudjinôn* (ιερατεύειν [священнослужитель]; Лк.1:8); в Лк.1:9 — *gudjinassus* (ιερατεία [священничество] [1]).

Тот факт, что эти выражения бытовали и в языческие времена, доказывается их соответствием древнескандинавскому *godî* (*pontifex* [верховный жрец]); *hofs godî* (*fani antistes* [глава храма]; *Egilss.*, 754); *Freys godî* [жрец Фрея] (*Nialss.*, ХСVI, СХVII; *Fornm. sôg.*, II, 206); *godôrd* (*sacerdotium* [жречество]). Дополнительный аргумент в пользу языческого происхождения этого слова — его исчезновение из других наречий (таким же образом исчезло древневерхненемецкое *alah*, хотя готы считали *alhs* вполне приемлемым термином). Лишь слабый след обнаруживается в древневерхненемецком *cotinc* (готское *gudiggs?*), глоссе для слова *tribunus* [трибун] (*Diut.*, I, 187). Ульфила связывает понятия *gudja* и *sinista* (πρεσβύτερος, старший, почтенный, священник), а у Аммиана Марцеллина (AMMIANUS MARCELL., XXVIII, 5) сообщается, что верховный жрец у бургунов звался *sinisto*: *nam sacerdos omnium maximus apud Burgundios vocatur sinistus, et est perpetuus¹, obnoxius discriminibus nullis ut reges [всеобщий верховный жрец у бургунов называется синистом, он, подобно царям, служит пожизненно, его должность не подвергается никаким пересмотрам]*. Связь жречества с дворянством я рассмотрел в *RA*, 267, 268 [2].

Древневерхненемецкие названия жреца — *harugari* (*Diut.*, I, 514^b)² и *parawari* (*Diut.*, I, 150^a) — совершенно языческие. Они произведены от *haruc* и *paro*

¹ О связи приставки *sin-* с идеей *постоянства, бесконечности* см. *Gramm.*, II, 554, 555.

² Если *haruc* значило лес или скалу, а *harugari* — жреца, то эта словообразовательная схема весьма напоминает ирландские *carn*, «груда камней», и *cairneac*, «жрец» (O'BRIEN, 77^a).

соответственно, а эти слова означают *святителище* (см. I, 239). Отметим, что синонимичностью *harugari* и *parawari* доказывается и синонимичность *haruc* и *rago*. Вряд ли эти слова сконструированы составителем глосс для передачи латинского *aguspex*; скорее всего, они издавна существовали в древнегерманской речи. Жрец, приносящий жертвы, назывался *pluostrari* (см. I, 188).

Слово *cotinc* имело значение «трибун», этим доказывается связь между жречеством и судейством. Еще яснее эта связь проступает в своеобразном верхне-немецком термине *êwa, êa*: так назывался не только светский, но и божественный закон; в былые времена эти законы были тесно связаны и одинаково священны. Отсюда *êwart, êowart* в значении «страж, хранитель закона», *voμκός*, готское *vitôdafasteis* — законник, человек, хорошо знающий право (K., 55^a, 56^{a-b}; *Gl. Hrab.*, 974^a; N., Ps., 50:9). В О., I, 4:2, 18, 72 встречается форма *êwarto* со слабым склонением; *gotes êwarto* [священник, божий законник] (О., I, 4:23). Еще в XII веке в ходу была форма *êwarte* (*Mar.* [Oetter], 21); в «Рейнгарте» — *der heilige êwarte* [святой *служитель*] (*Reinh.*, 1705), безо всякой связи с иудаизмом, просто в значении «священник». В «Парцифале» и «Виллехальме» о сарацинских священнослужителях сказано: *der bâruc und die êwarten sîn* [халиф и его *священники*] (*Parz.*, 13:25; *Wh.*, 217:23) [3]. Близкий термин *êosago, êsago* использовался в значении *judex, legislator* [судья, законодатель] (*RA*, 781).

Автор поэмы «Гелианд» использует словосочетание *wihes ward* (*templi custos* [хранитель храма]) (*Hel.*, 150:24); избегая языческих и заимствованных понятий, он пользуется такими перифразами: *the giêrôdo man* [почтенный человек] (*Hel.*, 3:19); *the frôdo man* [благоразумный человек] (*Hel.*, 3:21; 7:7), *frôdgumo* [благоразумный человек] (*Hel.*, 5:23; 6:2); *godcund gumo* [божий, «богознающий» человек] (*Hel.*, 6:12). Последнее напоминает о готском *gudja*, но может использоваться в том специфическом смысле, в каком у Вольфрама встречается «*der guote man*»³. В романских выражениях *prudens homo, bonus homo* [благоразумный, добрый человек] (*prudhomme, bonhomme*) прослеживается связь с понятиями древнего правосудия. В одном месте (Ин.18:13) Ульфила переводит слово ἄρχιερεὺς [первосвященник] как *aûhumists veiha* [верховный жрец], однако *ίερεὺς* [священник] через *veiha* он не передает ни разу.

Под влиянием христианства германские языки пополнились новыми словами [5]. Англосаксы позаимствовали латинское *sacerdos* [жрец, священник]

³ *Parz.*, 457:2; 458:25; 460:19; 476:23; 487:23; в *Hel.*, 4:16: *the gôdo gumo* [добрый человек] сказано об Иоанне; в О., II, 12, 21, 49 *ther guato man* — о Никодиме. В «Ланцелоте» Ульриха аббат назван *der guote man* (*Lanz.*, 4613, 4639; ср. с 3857 и 4620 — *êwarte* [служитель], 4626 — *priester* [священник]). С этим, впрочем, связан оборот *diu guote frouwe* [добрая женщина] (см. ниже), то есть, изначально, *bona socia* [добрая соседка, имя богини]; соответственно, в выражении «добрый человек» просматривается нечто языческое, еретическое. В животном эпосе священник — сверчок, которого зовут *preudoms* [от *prudens*] и *Frobert = Fruotbert* [от древневерхнемецкого *frôti, fruoti*, готского *frôdei* — *prudencia*, благоразумность, рассудительность] (*Ren.*, 8125) [4].

в усеченной форме *sacerd* (множественное *sacerdas*); Альфред [Великий] переводит *pontifex* и *summus pontificum* [жрец и верховный жрец] (и то, и другое относится к языческим жрецам) из «Церковной истории народа англоv» (ВЕДА, II, 13) как *biscop* и *ealdorbiscop* [епископ и архиепископ]. В древневерхненемецком переводе Тациана и у Отфрида в том же смысле используются произведенные от *episcopus* слова *bisgof*, *biscof* (О., I., 4:4, 27, 47); в *Hel.*, 150:24 — *biscop*. Позднее наиболее общими стали слова *priester* [священник] (от *presbyter* [старейшина] — вновь прослеживается образ почтенного старшего человека) и *pfaffe* (пара [поп]); древнеанглийское *preost*, английское *priest*, французское *prestre*, *prêtre*; у Генриха фон Фельдеке *prëster* срифмовано с *mëster* (*En.*, 9002).

Юлий Цезарь говорит о германцах (*De bello Gall.*, VI, 21): *neque druides habent, qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student* [у них нет друидов, занятых богослужениями, они мало увлечены жертвоприношениями], и это утверждение не следует считать ошибочным или противоречащим сказанному о германских жрецах и жертвоприношениях у Тацита. Цезарь противопоставляет германцев галлам. В *De bello Gall.*, VI, 16 о галлах говорится, что они совершали жертвоприношения чрезвычайно часто, а оборот «*non studere sacrificiis*» [уделять мало внимания жертвоприношениям] значит лишь: германцы, по сравнению с галлами, более умеренны в этом отношении. Равным образом в германской среде не закрепилась и развитая друидическая система, характерная для галлов; это, впрочем, не значит, что у наших предков вовсе не было ни своих жрецов, ни жертвоприношений.

Германские *жрецы*, как мы уже выяснили из краткого обзора их именованний, занимались богослужением и судейством. В военных операциях вся ответственность возлагалась на жрецов, а не на полководцев, поскольку считалось, что всякая война проходит перед взором божества: *ceterum neque animadvertere neque vincire nec verberare quidem nisi sacerdotibus permissum: non quasi in roenam, nec ducis jussu, sed velut deo imperante, quem adesse bellantibus credunt* [ни карать смертью, ни налагать оковы, ни даже подвергать бичеванию не дозволено никому, кроме *жрецов*, да и они делают это как бы не в наказание и не по распоряжению вождя, а якобы по повелению *бога*, который, как они верят, присутствует среди сражающихся⁴] (Тас., *Germ.*, VII) [6]. Следующие слова Тацита должны также относиться к жрецам — это *они* выносят «*effigies et signa*» [изображения и символы] из священной рощи и несут их в бой. Из главы X того же сочинения Тацита явствует, что *sacerdos civitatis* [общинный жрец] проводил гадание по веткам, если оно «проводилось в общественных целях». Если гадание не было общественным, то проводить его мог *глава семьи* без обращения к жрецу — это крайне интересное ограничение жреческой власти, указывающее на то, что в области собственно личной жизни свободные люди у германцев пользовались довольно широкими правами; думается, что по этим же причинам

⁴ [Пер. А. Бобовича. — *Прим. пер.*]

с древнейших времен стороны конфликта могли договариваться между собой сами, без обращения к *судье* (RA, 201). Когда проводились гадания по ржанию белых лошадей, выращенных всем племенем, то *жрецы* сопровождали священную колесницу с этими животными и следили за всей процедурой. Только *жрец* имел право касаться повозки божества; именно он распознавал приближение и присутствие богини, с почтением сопровождал ее и, наконец, возвращал ее в святилище (TAC., *Germ.*, XL). Сегимунд [Segimund], сын Сегеста [Segestes], в TAC., *Ann.*, I:57 фигурирует как sacerdos, однако он был жрецом не германским, но римским (apud aram Ubiorum [перед алтарем убиев]); позже, сорвав чужеземные жреческие повязки (vittas ruperat), он бежал домой.

Эти упоминания о жрецах позволяют лишь отчасти представить себе их службу [7]. На них, несомненно, лежала ответственность за проведение публичных молитв, закалывание жертв, посвящение королей и освящение мертвых тел; вероятно, жрецы также проводили ритуал бракосочетания, закрепляли клятвы и выполняли множество других обязанностей. Об облачении германских жрецов, об их отличительных знаках и иерархии не сообщается решительно ничего; Тацит однажды упоминает (TAC., *Germ.*, XLIII) о «sacerdos muliebri ornatu» [жрец в женской одежде], но не сообщает никаких деталей; жрецы определенно составляли самостоятельное сословие, возможно — с передачей звания по наследству; германские жрецы были значительно менее могущественны и влиятельны по сравнению с галльскими. Возможно, помимо звания sacerdos civitatis, имелись и более высокие, и более низкие ступени жречества. Только один германский служитель богов назван в источниках по имени — хаттский жрец Либ (Λίβης τῶν Χαττῶν ἱερεὺς) у Страбона; на шествии Германика этого Либа гнали в Рим вместе с другими пленными. Тацит (в дошедших до нас материалах) о таком человеке не упоминает⁵. Стоит вспомнить свидетельство Иорнанда о том, что готские жрецы назывались *pileati* [носящими головные уборы] в отличие от остального народа, *capillati* [простоволосых], — во время жертвоприношений головы жрецов были покрыты шапками; ср. с RA, 271 [8]. Одина называли *Sídhöttr*, широкошляпым.

В последующие века, вплоть до внедрения христианства, не встречается практически никаких сведений о состоянии института жречества во внутренней Германии; само существование этого института следует из наличия храмов и жертвоприношений. Небезынтересный факт отмечен у Беда (BEDA, *Hist. eccl.*, II, 13) — англосаксонские языческие жрецы не имели права носить оружие и ездить на жеребцах: non enim licuerat, pontificem sacrorum vel arma ferre, vel praeterquam in equa equitare [посвященному жрецу не разрешалось ни носить оружия, ни ездить на конях — только на кобылах]. Стоит ли связывать этот обычай с правилом для христианских священников (RA, 86—88): объезжая

⁵ Имя Libes — это, возможно, Leip, Lèb, древнескандинавское Leifr, готское Láibs? В другой рукописи стоит Λίβυς.

земли, они должны были сидеть на ослах или жеребятках (не на конях)? Стоит признать, что это предписание можно объяснить и библейской традицией. Фест отмечает: *equo vehi flamini diali non licebat, ne si longius digrederetur sacra neglegerentur* [священнослужителям нельзя *ездить на лошади*, если только они не отправляются в долгое путешествие, не подразумевающее служения] [9]. Вполне вероятен перенос подобных традиций, укоренных в повседневных привычках, из язычества в христианство. В другом месте я постараюсь продемонстрировать, что множество жестов и поз, характерных для судебных заседаний, тесно связано со жреческим жертвенно-молитвенным церемониалом [10]. Учитывая, что языческие священные места превращались в христианские, можно предположить, что новообращенные христиане считали желательным привлекать и бывших жрецов на службу новой религии. Жрецы были наиболее образованной прослойкой населения, именно они могли первыми постигнуть христианское учение и начать проповедовать его своим соплеменникам. Соответственно, из числа языческих жрецов происходили как самые яростные враги, так и самые пламенные сторонники обновления веры⁶. В собрании писем Бонифация есть место, где папа Захарий жалуется на смешение христианских ритуалов с языческими, обвиняются в этом неразумные или легкомысленные священники⁷. Ритуалы могли смешиваться как от невинной неопытности, так и сознательно, по умыслу; в любом случае в этом должны были быть задействованы люди, ранее знакомые с языческими обрядами.

Даже о скандинавском жречестве известно немного: и в «Эддах», и в сагах об этом приводятся весьма неполные сведения. В интересном отрывке из «Саги об Инглингах» (*Ynglingasaga*, II) асы названы переселенцами из Азии, а Асгард, их обиталище, — большим капищем; двенадцать главных асов, сказано там, —

⁶ Точно так же представители католического священства поддерживали и сторонников, и оппонентов Реформации. Ранее уже цитировался любопытный отрывок из «Церковной истории народа англвов», в котором рассказывается, как языческий жрец, отказавшись от своей древней веры, сам призвал к разрушению святилища, которое до того почитал. Этот жрец был англосаксом, не британцем, однако Беда называет его (очевидно, с целью подчеркнуть его социальный статус) гаэльским словом *Coifi* (choibi, choibhidh, cuimhi — см. JAMESON, *Supplement*, статья «coivie»: archidruid [чит. archdruid; архидруид, верховный друидический жрец]). В любом случае, даже в гаэльском языке, *Coifi* — не имя собственное; кроме того, весьма маловероятно, чтобы король Эдвин Нортумбрийский принял британскую веру и назначил британского жреца.

⁷ BONIF., *Epist.* (ed. Würdtw.), LXXXII; BONIF. (Serr.), CXL: pro sacrilegis itaque presbyteris, ut scripsisti, qui tauros et hircos diis paganorum immolabant, manducantes sacrificia mortuorum... modo vero incognitum esse, utrum baptizantes trinitatem dixissent an non, etc. [об этих пресвитерах-кошунниках, о которых ты написал, что они тельцов и козлов приносят в жертву языческим богам, что они едят жертву для мертвых... точно ведь неизвестно, взывают они к Троице при крещении или нет] Ср. с *presbyter Jovi mactans* [старейшина, приносящий жертвы Юпитеру] (BONIF., *Epist.*, XXV).



это жрецы, совершающие жертвоприношения (*hofgoðar*): *skyldu þeir ráða fyrir blótum ok dómum manna í milli* [они должны были совершать жертвоприношения и судить народ⁸]; добавляется, что этих жрецов звали *diar* (*divi* [божественными]) или *dróttnar* (*domini* [владыками]). Отсюда понятно (хотя всё описанное, разумеется, представляет собой лишь догадки Снорри), каким высоким положением пользовалось скандинавское жречество — жертвоприношения и суды возглавляли даже сами боги. *Diar* и *dróttnar* не следует путать со смертными жрецами.

Отмечу, что некоторые люди (в особенности жрецы), стоявшие ближе к богам благодаря службе и почитанию, назывались *друзьями богов* [11]⁹. Отсюда — такие имена героев и королей, как *Freysvinr* [Друг Фрея], древнеанглийские *Freávine*, *Bregovine* (см. главу X — Frôwin). Согласно *Eyrbygg.*, 6, 8, 16, 26, Рольв [Rólfr] был *Thôrs vinr* [Другом Тора]; на лугу он установил святилище этого бога, потому его называли Торольвом [Thôrólfr]; он посвятил Тору своего сына Стейна [Steinn] и назвал его Торстейном [Thôrsteinn]; он посвятил этому богу и своего сына Грима [Grímr], нареченного тогда же Торгримом [Thôgrímr]; через такое посвящение (*gefa*) человек предназначался к службе в качестве годи [godí] или жреца. Халльстейн [Hallstein] (по *Landn.*, II, 23) посвятил своего сына Тору в качестве годи. Соответственно, жреческие обязанности могли передаваться по наследству в течение нескольких поколений [12]. Одиссей, впрочем, тоже назван Διῖ φίλος [Другом Зевса] (*Il.*, X:527). Αἰολος, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσι [Эол, друг бессмертных богов] (*Od.*, X:2); однако в *Od.*, X:21 он — ταμίης ἀνέμων [управитель ветров], а значит жрец.

То, как глубоко скандинавские жреческие традиции проникли в судебные процедуры, здесь можно специально не рассматривать; в качестве судей жрецы, судя по всему, пользовались в народе существенным влиянием; в то же время об их политическом авторитете при дворах королей сообщается достаточно мало — см., разве что, «Сагу о Ньяле». Даже после принятия христианства *судьи* в Исландии сохраняли как название, так и некоторые из функций языческих *goðar* (*Grágás*, I, 109—113, 130, 165). Настоятели монастырей, а также землевладельцы с собственностью на месте древних святилищ (см. прим. 20 к главе IV) еще в Средние века были наделены некоторыми особыми правами, что можно возвести к *языческому жреческому статусу*, об этом я скажу подробнее в исследовании *вейстумов*. У таких людей хранились общие для всего поселения *котел, меры и весы*; они же, что самое главное, содержали *племенной скот*, чему придавалось исключительное значение [13].

⁸ [Пер. М. Стеблин-Каменского. — Прим. пер.]

⁹ Средневерхненемецкие поэты всё еще употребляли по отношению к отшельникам и монахам обороты «*gotes friunt*» [Друг бога], «*gotes degen*» [воин бога]. В *Renner*, 24587 святой Йост зовется «*heiliger gotes kneht*» [святым рабом божьим].

Году назывался также *blótmaðr* (sacrificulus [жертвоприноситель]), *bliotr* (*Egilssaga*, 209), однако не все *blótmenn* были жрецами — этим словом обозначались скорее любые участники жертвоприношения, а позднее, у христиан, вообще язычники в целом. Это согласуется и со словами Тацита о *paterfamilias* [главе семьи или вожде племени]: не будучи жрецом, любой ярл или хэрсир мог проводить жертвоприношения. Саксон Грамматик (*Saxo Gram.*, 176) так рассказывает о крещеном Харальде: *delubra diruit, victimarios proscrispsit, flaminium abrogavit* [опрокинул святилища, запретил *принимать участие в жертвоприношениях*, выгнал *жрецов*]. Под *victimarii* [принимающие участие в жертвоприношении] здесь должны иметься в виду *blótmenn*, а под *flamines* — жрецы. В *Saxo Gram.*, 104 говорится, что на уппсальских жертвоприношениях имели место «*effoeminati corporum motus, scenicique mimorum plausus, ac mollia poliarum crepitacula*» [женоподобные движения тела, показное рукоплексание мимов и мягкие удары колокола]; в греческой древности хоры и танцы жрецов также были известны.

Я не нашел никаких сведений об *одежде* скандинавских жрецов; была ли связь между жрецами и *поэтами*? Браги, бог песнопений, не был связан с жертвоприношениями. В то же время поэтическое искусство считалось священным и освященным: Один говорил стихами, а его *hofgödar* [жрецы] назывались *liodasmiðir* (поэтами, кузнецами песен; *Yngl. saga*, VI). Возможно, слово *skâld* (poeta, но среднего рода) соответствует редкому древневерхненемецкому *sgalto* (sacer [священный])? *Scaldo* в *Diut.*, I, 183 и *Gl. ker.*, 69. О христианских певцах время от времени рассказывали то же, что и о языческих скальдах.

Поэзия близко сходится с предсказательством: *vates* — это и певец, и пророк, а пророчествование — несомненная функция жреца. Аммиан Марцеллин (AMMIANUS MARCELLINUS, XIV, 9) упоминает алеманнские ауспиции (*auspices*), а Агафий (AGATHIAS, II, 6) говорит о *μάντεις* или *χρησμολόγοι ἀλεμαννικοί* [алеманнских *предсказателей* или *прорицателей*] [14].

Ульфилла опасался использовать готское слово для перевода часто встречающегося в греческом тексте Нового Завета слова *προφήτης* [пророк] — он повсеместно ставит калькированное *grauífētus*, в женском роде (*προφήτις* [пророчица] — *grauífēteis* (Лк.2:36). Почему не *veitaga*, *veitagô*? Древневерхненемецкий и древнеанглийский переводы Писания в этом смысле смелее: в них используются термины *wizago*, *vitega*¹⁰. Назывался ли словом *veitaga* тот жрец, который проводил авгурии и ауспиции? Ср. с *inveitan* (см. I, 180). Древнескандинавское название пророка — *spâmaðr*, в женском варианте — *spâkona*, пророчица (древнеанглийское *vitegestre*). Пророками были *Мимир* [Mímir] и *Гринир*

¹⁰ Долгая *í* превратилась в дифтонг *ei* в новеверхненемецком *Weissager* [предсказатель]; в средневерхненемецком *wissage* вместо *wizege*; ошибочен также и глагол *weissagen* [пророчествовать], *wissagen* в средневерхненемецком (*Iw.*, 3097; *wizagôn* в древневерхненемецком, *vitegian* в древнеанглийском).

[Grīpir]. В старофранцузских поэмах пророки называются *devin* (*divini*, *divinatores* [вещуны, гадалели]), причем к этому понятию часто примешивается и значение «поэты»: *uns devins, qui de voir dire est esprovez* [истинно говорят *пророки*] (МЕОН, IV, 145); *ce dient li devin* [так говорят *пророки*] (*Ren.*, 7383); в *Tristr.*, 1229 — *li contor dient* [*сказители* говорят] [15].

Теперь обратимся к теме древних пророчиц и жриц.

Нахождение дочери, сестры или жены под *mundium* [опекунством] в древнейшие, языческие времена не исключало участия женщины в священнодействиях (например, в жертвоприношениях [16]) и не отменяло ее существенного влияния на народ. Тацит, рассказав о том, что отвага германских воинов во многом происходила от их заботы о женщинах, и о том, что ради безопасности римляне требовали от некоторых племен выдать благородных девушек в заложницы, добавляет: *inesse quin etiam sanctum et providum (feminis) putant*¹¹, *nec aut consilia earum aspernantur, aut responsa negligunt* [(германцы) считают, что в женщинах есть нечто *священное* и что им присущ *пророческий дар*, и они не оставляют без внимания подаваемые ими *советы* и не пренебрегают их *прорицаниями*¹²]. Еще раньше Юлий Цезарь писал так (JUL. CAESAR, I, 50): *quod apud Germanos ea consuetudo esset, ut matres fam. eorum sortibus et vaticinationibus declararent, utrum proelium committi ex usu esset, nec ne; eas ita dicere; non esse fas Germanos superare, si ante novam lunam proelio contendissent* [по существующему у германцев обычаю, их *замужние женщины* объясняют на основании *метания жребия* и *предсказаний*, выгодно ли дать сражение или нет; и вот теперь они говорят, что германцам не суждено победить, если они дадут решительное сражение до новолуния¹³] [17].

История не сохранила имен германских *vates* [поэтов-прорицателей], однако нам известны имена нескольких пророчиц. ТАС., *Germ.*, VIII: *vidimus sub divo Vespasiano Veledam* (во время триумфа, в качестве пленницы), *diu apud plebrosque numinis loco habitam* [в правление божественного Веспасиана мы видели *Веледу*, долгое время почитавшуюся большинством как *божество*¹⁴]. ТАС., *Hist.*, IV, 61: *ea virgo nationis bructerae, late imperitabat, vetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas, et augescente superstitione arbitrantur deas. Tuncque Veledae auctoritas adolevit: nam prosperas Germanis res et excidium legionum praedixerat* [эта *девушка* из племени бруктеров *пользовалась огромным влиянием*, ибо германцы, которые всегда считали, будто многие женщины обладают даром *прорицать будущее*, теперь дошли в своей суеверии до того, что стали считать некоторых из них *богинями*. Благоговение, которое вызывала у них *Веледа*, еще

¹¹ Необузданная фантазия и то, что называется состоянием ясновидения, проявлялись прежде всего у женщин.

¹² [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

¹³ [Пер. М. Покровского. — Прим. пер.]

¹⁴ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

возросло, когда сбылись ее предсказания о победе германцев и гибели римских легионов¹⁵). В ТАС., *Hist.*, IV, 65 описано, как жители колонии, заключая мир с тенктерами, выдвинули такое предложение: *arbitrum habebimus Civilem et Veledam apud quos pacta sancientur. Sic lenitis Tencteris legati ad Civilem et Veledam missi cum donis, cuncta ex voluntate Agrippinensium perpetravere. Sed coram adire, alloquique Veledam negatum. Arcebantur aspectu, quo venerationis plus inesset. Ipsa edita in turre; delectus e propinquis consulta responsaque, ut internuntius numinis portabat* [посредниками мы выбираем Цивилиса и Веледу, пусть они утвердят наш договор. Успокоив таким образом тенктеров, агриппинцы отправили к Цивилису и Веледе послов, которые поднесли им дары и сумели уладить всё дело к выгоде колонистов. К Веледе, однако, их не допустили и говорить с ней не дали: ее скрывают от людских взоров, дабы она внушала еще большее благоговение; живет она в *высокой башне, задавать ей вопросы и получать от нее ответы* можно только через одного из родственников, который передает также ее *пророчества*]. ТАС., *Hist.*, V, 22: *praetorium triremem flumine Lupria donum Veledae traxere* [флагманскую трирему они отвели вверх по реке Лупии в дар Веледе]. ТАС., *Hist.*, V, 25: *Veledam propinquosque monebat* [говорил Веледе и ее приближенным]. Описание захвата Веледы в плен содержалось, должно быть, в утраченных главах пятой книги «Истории»¹⁶. Веледе на ее жреческом посту предшествовали другие женщины: *sed et olim Auriniam* (вряд ли это перевод германского имени наподобие древнескандинавского Gullveig [золотая чаша]; предположительно, имеется в виду имя вроде Aliruna, Ölrôn, Albruna) *et complures alias venerati sunt, non adulatione nec tamquam facerent deas* [в древности они поклонялись Аурии и многим другим, и отнюдь не из лести и не для того, чтобы впоследствии сделать из них *богинь*] (ТАС., *Germ.*, VIII). О более поздней пророчице по имени Ганна [Ganna] упоминает Дион Кассий (CASSIUS DIO, LXVII, 5)¹⁷; в 577 году Гунтрамн [Gunthcramnus] советовался с женщиной, «*habentem spiritum phitonis, ut ei quae erant eventura narraret*» [обладавшей *духом пророчицы*, чтобы она рассказала, что будет] (GREG. TUR., V, 14; Эмуан (AIMOIN, III, 22) называет ее *mulier phytonissa* — πυθώνισσα [гадалка, пифонисса (от «пифия»)]). Еще одна такая

¹⁵ [Отрывки из «Истории» — в переводе Г. Кнабе. — *Прим. пер.*]

¹⁶ STATIUS, *Silv.*, I:4, 90: *captiveaque preces Veledae* [молитвы пленной Веледы]; из структуры стиха Стация следует, что первые два слога имени Веледа поэт рассматривал как краткие, что представляется более правильным, нежели вариант βελῆδα у Диона Кассия. Цойс (ZEUSS, 436) полагает, что Велῆδα, Βελίδα = Vilida. В GRAFF, I, 800 упоминается собственное имя *Walloodu*. Я полагаю, что сюда же следует отнести готское женское имя *Valadamarca* (JORNANDES, XLVIII) и тюрингское *Walada*, название места (PERTZ, I, 308).

¹⁷ Γάννα (или Γαῦνα) παρθένος μετὰ τὴν Βελῆδαν ἐν τῇ Κελτικῇ θειάζουσα [Ганна (Гайна) — девушка, занявшая место Веледы и ставшая у кельтов прорицательницей]. Ср. с мужским именем *Gannascus* (ТАС., *Ann.*, XI, 18, 19); женское имя Ganna (Gannane в датском падеже) упоминается в лотарингском документе от 709 года (DON CALMET (1728), I (Preuves), 265).

женщина, *Тиота* [Thiota], пришедшая в Майнц из Алемании, упоминается значительно позже, в 847 году, в «Фульдских анналах» (PERTZ, I, 365)¹⁸. Подобно тому, как Кассандра предсказала падение Трои, наши пророчицы вещали о конце света

¹⁸ Губерт Томас из Люттиха, личный секретарь пфальцского курфюрста, в своем исследовании «De Heidelbergae antiquitatibus» пересказывает такую легенду (черпая сведения, как утверждает сам автор в своем «De Tungris et Eburonibus» (1541), из старинной книжки, полученной им от антиквара Иоганна Бергера — «libello vetustissimis characteribus descripto» [из книжки, написанной древнейшими письменами]): quo tempore Velleda virgo in Bruchteris imperitabat, *vetula* quaedam, cui nomen *Jettha* eum collem, ubi nunc est arx heidelbergensis et *Jetthae collis* etiam nunc nomen habet, inhabitabat, vetustissimumque *phanum* incolebat, cujus fragmenta adhuc nuper vidimus, dum comes palatinus Fridericus factus elector egregiam domum construxit, quam novam aulam appellant. Haec mulier *vaticiniis* inclyta, et quo venerabilior foret, raro in conspectum hominum prodiens volentibus *consilium* ab ea petere, *de fenestra, non prodeunte vultu, respondebat*. Et inter cetera praedixit, ut inconditis versibus canebat, suo colli a fatis esse datum, ut futuris temporibus regiis viris, quos nominatim recensebat, inhabitaretur, coleretur et ornaretur, vallisque sub ipsa multo populo inhabitaretur et templis celeberrimis ornaretur. Sed ut tandem fabulosae antiquitati valedicamus, lubet adscribere quae is liber de infelici morte ipsius *Jetthae* continebat. Egressa quondam amoenissimo tempore *phanum*, ut deambulatione, recrearetur, progrediebatur juxta montes, donec pervenit in locum, quo montes intra convallem declinant et multis locis scaturiebant pulcherrimi fontes, quibus vehementer illa coepit delectari, et assidens ex illis bibebat, cum ecce lupa famelica cum catulis e silva prorupit, quae conspectam mulierem nequicquam divos invocantem dilaniat et frustatim discerpsit, quae casu suo fonti nomen dedit, vocaturque quippe in hodiernum diem *fons luporum*, ob amoenitatem loci omnibus notus [в то время, когда бруктерами правила дева Велледа, жила в древнейшем святилище на холме некая *старуха* по имени *Йетта*, — до сих пор крепость Гейдельберг называется «холмом Йетты», — а остатки того *святилища* были всё еще видны и недавно, когда курфюрст Фредерик возвел великолепное здание, называемое новым двором. Та женщина была известной *пророчицей*; чтобы добиться еще большего почтения, она редко являлась перед людьми, просившими у нее *совета*: она, *не показываясь, отвечала из окна*. Помимо прочего, она предсказала, облекая пророчество в форму грубых стихов, что ее холм будет в забвении, а затем там поселятся люди короля, имя которого не называется, они будут чтить и почитать это место, а в долине под ним будет жить множество людей, почитающих знаменитые храмы. Чтобы в последний раз уважить легендарную древность, расскажу, как в книге описана несчастная смерть этой самой *Йетты*. Однажды прекрасным днем она прогуливалась до *святилища* среди гор и дошла до того места, где горы склоняются к низлежащей долине и где бьет множество прекраснейших источников; Йетта восхитилась их красотой и присела попить; в это время из леса вышла голодная волчица с волчатами и, увидев женщину, разорвала ее на куски, пока та тщетно взывала к богам. Так те источники получили свое название — до сих пор их именуют *волчьими*, и все отмечают красоту этих мест]. Теперь уже не определить, что из этого есть подлинное древнее сказание, а что — выдумка XVI века, созданная ради восхваления нового дворца Гейдельберг (= Гейдберг); окно Йетты напоминает о башне Веледы — хотя *Брюнхильд* тоже жила на скале в *высокой башне* (Völs. saga, XX, XXIV, XXV), ср. с Менглед (древневерхненемецкое Maniklata?), что сидит на скале с девятью девами у колен (Sæt., 110, 111). Если бы колдунью звали *Гейдой* [Heida],

(см. ниже); в Тас., *Апп.*, XIV, 32 о британских друидках говорится так: *feminae in furore turbatae adesse exitium canebant* [впавшие в исступление женщины стали пророчить *близкую гибель*] (ср. с Тас., *Апп.*, XIV, 30); лучший пример такого пророчества — это древнескандинавское «Прорицание вельвы».

По сравнению с бруктерскими девушками седовласые, босые кимврские пророчицы, описанные у Страбона (см. главу III), выглядят жуткими ведьмами: в белых льняных одеяниях, с бронзовыми пряжками на поясах, они убивали пленных и гадали по их крови в жертвенном котле; наравне с занятием дивинацией они выполняли и функции жриц. Их подробно описанное одеяние можно, вероятно, посчитать жреческим.

По Тас., *Germ.*, XI, *жрец-мужчина* прислуживал богине и правил ее повозкой; скандинавских же богов, с другой стороны, обычно сопровождали *девушки-служительницы*. По крайней мере, как можно понять по рассказу (интересному, хотя и искаженному недоброжелательностью христианского автора) из «Саге об Олаве» (*Fornm. sög.*, II, 73 и далее), в Швеции повозку Фрея среди народа сопровождала *девушка*: *Frey var fengin til þionosto kona úng ok fríd* [на служение Фрею брали молодую и красивую *женщину*], и называли ее *kona Freys* [женой Фрея]. Еще жриц называли *gyðja, hofgyðja* — формы женского рода от *goði, hofgoði*¹⁹; ср. с *Turidr hofgyðja* [верховная гидья Турид] (*Islend. sög.*, I, 205); *Þorlaug gyðja* [гидья Торлауг] (*Landn.*, I, 21); *Стейнвёр* [Steinvör] и *Фридгерд* [Fridgerðr] — [имена гидий] (*Sagabibl.*, I, 99; III, 268).

Впрочем, в скандинавских источниках больше внимания уделяется не жречеству женщин, а их [ikre = ihre], видимо, более важному дару — пророчеству.

Perita augurii femina [женщина, *сведущая в прорицании*] (*Saxo Gr.*, 121); *Valdamarr konúngur átti móður miök gamla ok örvasa, svá at hun lá í rekkju, en þo var hun framsýn af Fitons* (Pythons) *anda, sem margir heidnir menn* [мать конунга Вальдамара была стара и слаба, постоянно лежала в кровати, но она пророчествовала по наущению *духа Фитона* (Пифона), как многие язычники] (*Fornm. sög.*, I, 76). Важным представляется один термин, граничащий с понятием о сверхъестественном, высшем существе, — это термин *dis* (nympha, numen [нимфа (девушка), божество]), который применялся по отношению к Веледе. Вероятно, *srákona* [пророчица] не случайно в нескольких источниках зовется именем *Thórdís* [диса Тора] (*Vatnsd.*, 186 и далее; *Fornm. sög.*, I, 255; *Islend. sög.*, I, 140; *Kormakss.*, 204 и далее). *Dis* — это очень древнее слово, которое я некогда связал с готским *filudeisei* (*astutia, dolus* [коварство, обман]); в том же значении

а не Йеттой, то это лучше бы сочеталось с названием местности и, кроме того, в этом прослеживалось бы древнескандинавское *Heidr*.

¹⁹ Возможно, нововеерхненемецкие формы *Götte, Gothe, Goth* в значении «крестная мать» (*susceptrix e sacro fonte* [восприемница из священного источника]) происходят от аналогичного языческого термина? В *Morolt*, 3184 встречается слово *gode* в значении «крещеная девушка».



(femina, nympha [женщина, девушка]) использовались древневерхненемецкое *itis*, древнесаксонское *idis*, древнеанглийское *ides*. Не менее известен и широко распространен термин *völv*, в целом означавший предсказательницу, владеющую магией (*Vatnsd.*, 44; *Fornm. sög.*, III, 214; *Fornald. sög.*, II, 165, 166, 506), но затем закрепившийся за определенной мифической Вэльвой, от лица которой написана «*Völuspá*», одна из древнейших эддических песен. Корень *völu* в этом названии либо происходит от *völvu*, либо восходит к более древней форме *Vala* (*Völu* в родительном падеже); обоим этим понятиям соответствуют древневерхненемецкие *Walawa*, *Wala*, напоминающие и о форме *Walada*, образованной несколько иначе. В «Саге об Эрике Рыжем» упоминается прорицательница по имени *Торбьёрг* [*Thorbiörg*], которую называли «младшей Валой» (*Edda Sæm.* (Hafn.), III, 4). *Хейд* [*Heiðr*] — имя не только эддической вэльвы (*Sæm.*, 4^b, ср. с 118^a), но и вэльвы из «Саги об Оуде-Стреле» (ср. с *Sagabibl.*, III, 155). *Хюндлой* (*Hyndla* — *canicula* [собачка]) звалась предсказательница, ездившая на волках и жившая в пещере. Я полагаю, что из этой группы пророчиц не следует исключать и дев *Торгерд* и *Ирпу* [*Thorgerðr ok Irga*] (*Fornm. sög.*, II, 108; III, 100; XI, 134—137, 142, 172), которых почитали почти как богинь; одну из них могли называть *hörgabrúðr* (nympha lucorum [лесной девой]) и даже *guð* (numen [божеством]; *Nialss.*, LXXXIX). В *валькириях* есть нечто не только от богинь, но и от жриц (например, их девство; см. главу XVI) [18].

Мы еще вернемся к этим *мудрым*, или *вещим*, *женам* (в дальнейшем приведем и другие их обозначения), сопричастным, как это обычно и бывает в нашей мифологии, всему сверхчеловеческому; здесь мы продемонстрировали их связь с жертвоприношениями, пророчествованием и жречеством.

Примечания к главе V

[1]

В греческом языке религия обозначается словами *εὐσέβεια* или *θρησκεία* (ср. с *θρησκεύειν* в I, 296). *Κατ' εὐσέβειαν* — *pie* [благочестиво] (LUCIAN, V, 277). *Religio* = *iterata lectio* [многократное чтение, перечитывание], ср. с *intelligere* (ЛОВЕСК, *Rhematicon*, 65). В древневерхненемецких глоссах религия (*religio*) называется *heit* (НАТТЕМЕР, I, 423). *Cotedehtigi* [служитель, приверженец] (GRAFF, V, 163), *gotedehti* — *devotio* [служение, приверженность]; там же — *anadaht*, *intentio*, *attentio* [намерение, внимание]. Интересно, что в НАТТЕМЕР, I, 423 слово *pietas* [благочестие] переведено как *heimminna unde mâtginna* [любовь к родине (дому) и любовь к близким людям]. Ханжество — *crêdischeit* (*Servat.*, 762); ср. с прим. 12 к главе III. *Deis* (*dis*) *fretus* [полагающийся на богов] (PLAUT., *Cas.*, II:5); в древневерхненемецком — *gote forahat* (O., I, 15:3).

[2]

Готское *gudja*, древнеанглийское *godî* — «жрец» — сохранилось, судя по всему, в древнеанглийском имени *Goda* (КЕМБЛЕ, I, 242). В Мф.27:62, Мк.8:31 Ульфила переводит ἄρχιερεὺς [первосвященник] как *auhumists gudja*, а в Ин.18:13 — как *auhumists veiha*. Жрец освящает и сам освящен (см. I, 275), ср. с освящением и крещением ведьм. Валькирия Гёндаль [Göndul] также освящает: *nû vígi ek þik undir öll þau atkvaedi ok skildaga, sem Odinn fyrimaelti* [теперь накладываю на тебя все заклинания и условия, что сказал раньше Один²⁰] (*Fornald. sög.*, I, 402). Слова из «Феникса» Лактанция «*antistes nemogum, luci veneranda sacerdos*» [служитель лесов, жрец почитаемой рощи] древнеанглийский поэт (*Cod. Exon.*, 207:27; 208:7) переводит как «*bearves bigenga, vudubearves veard*» [житель леса, хранитель рощи]. Священник *стоит перед богом*, ἐναντίο τοῦ θεοῦ (Лк.1:8): *giangi furi got* (O., I, 4:11). Монахи — это «*daz gotes her*» [божье войнство] (*Reinh. F.*, 1023). Авестийское *âthrava*, жрец (ВОРР, *Vgl. Gr.*, 42; SPIEGEL, *Avesta*, II, S. VI), буквально означает «служитель огня», от *âtag* (огонь; *âthrê* в дательном падеже). Польское *xiadz* (священник) — изначально князь или жертвоприносите́ль (LINDE, II, 1164^b); ср. с санскритским *xi* — управлять, убивать; *kaja* — *dominans* [господствующий].

[3]

Слово *ewart* также означает жреца, служителя. Ein *ewart* der *abgote* [служитель идолов] (*Barl.*, 200:22; 201:38); der *abgote ewarten* [служители идолов] (*Pass.*, 329:56); die *valschen ewarten* [ложные служители] (*Pass.*, 356:76); noch *abgot* noch *ewart*e [ни идол, ни жрец] (*Pass.*, 358, 17); в *En.*, 244:14 — *eward*e; *prêster* und ir *ewe mester* [их (троянские) священники и верховный жрец] (*En.*, 243:20).

[4]

Захария зовется *fruod goto* [рассудительным человеком] (*Hel.*, 2:24). В новеверхненемецком выражения «*der kluge Mann*» и «*die kluge Frau*» до сих пор обозначают

²⁰ [Пер. Т. Ермолаева. — *Прим. пер.*]



людей, которым открыты тайные силы природы. То же значение — у шведского *de klokar*, «мудрые» (FRIES, *Udfl.*, 108).оборот *der guote man* [добрый человек] относится, в первую очередь, к духовным служителям: *der guote man* (о священнике) (*Marienleg.*, 60:40); *der bischof der guote man* [епископ, *добрый человек*] (*Pass.*, 336:78); *der guote man* (поп-пилигрим; *Uolrich*, 91); *guote frowen* [добрые женщины] — монашки (*Eracl.*, 735); *klöster und guote liute* [монастырь и *добрые люди*] (*Nib.*, 1001:2); *Barlâam der guote man* [*добрый человек* Варлаам] (*Barl.*, 387:5; ср. с 398:32); *Egidi guot man!* [Эгидий, *добрый человек!*] (*Ksrchr.*, 15043); в *Lanc.*, 4153, 4171, 16911, 16918, 17786, 25376, 25446, 28280, 28308 «добрым человеком» зовется отшельник. Отсюда же — английское «*gudemans croft*» (см. прим. 16 к главе I); топоним *Gutmanshausen*, однако, — это искаженное *Woteneshusen* (см. прим. 26 к главе VII). Еретики-манихеи, осужденные на церковном соборе в Шамбери в 1165 году, в хрониках также называются «добрыми людьми», *bonshommes*; *buoniomini* (МАССН., *Stor. Fior.*, I, 97, 158). В О., I, 12:17 «*guotê man*» — это крестьянин. В английском языке слово *goodman* значит честного обывателя, а также землевладельца. Вёльва Гроа [Grôa] зовется *gôð kona* [добрый женщиной] (*Sæt.*, 97^a); в заклинании: *Alrûn, du vil guote* [*добрейшая, милосердная* Альруна] (см. II, 884).

[5]

Древневерхненемецкое слово *heithaft*, «жречество», «священство», хотя и германское по происхождению (от *heit* — *ordo* [орден, культ]: *in ordinem sacrum receptus est* [принят в святой орден]), тоже, судя по всему, появилось в христианские времена. В средневерхненемецком — *heithafte liute*, то есть *sacerdotes* [жрецы, священники] (*Fundgr.*, I, 94); ср. с *eithafte herren* = клирики, священнослужители (*Ksrchr.*, 11895). Древнеанглийское *geþungen* значит «почтенный», «достойный», особенно в религиозном смысле (*Homil.*, [I], 344).

[6]

Агафий (АГАФИАС, II, 6) прямо говорит о том, что у язычников-алеманнов в VI веке были *прорицатели* (*μάντις* и *χρησμολόγοι*²¹), которые отговаривали от вступления в битву; в Средние века князья на поле боя брали с собой священнослужителей в качестве советников: *abbates pii, scoli bene consilarii* [благочестивые аббаты, хорошие советники] (*Rudl.*, II:253). Исход ордалий решался *авторитетом* священнослужителей (*Sæt.*, 237^b, 238^a). На народных собраниях жрецы требовали тишины и внимания: *silentium per sacerdotes, quibus tum et coërcendi jus est, imperatur* [жрецы велят им соблюдать тишину, располагая при этом правом наказывать непокорных²²] (ТАС., *Germ.*, XI). К тому, что сказано в НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 127 о *lust* и *unlust*, следует добавить оборот *tacitus precari* [тихо молиться] из умбрского заклинания; ср. также с традиционным началом фастнахтсшпилей.

²¹ *Μάντις* — это гадатель по снам, полету птиц и внутренностям, а *χρησμολόγος* — это собственно предсказатель (PAUSAN, I, 34:3).

²² [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

[7]

Готскими *þrôþjan*, *usþrôþjan* переводятся греческие $\mu\upsilon\epsilon\iota\nu$ (initiare [посвящать]) и $\epsilon\chi\epsilon\rho\sigma\epsilon\rho\epsilon$ (exercere [упражняться; GDS, 819]); возможно, эта форма отсылает к каким-то священнодействиям языческих жрецов и связана с галльскими друидами? Или, скорее, здесь есть связь со словом þrúðr [дуб] (I, 709)? Относилось ли прилагательное *heilac* [святой, священный] к жрецам и жрицам? Ср. с *heilac huat* (сударис [тиара; священный убор]; GRAFE, IV, 874); имена и названия — Heilacflât [«святая красота»?] (*Cod. Lauresh.*, I, 578), Heilacbrunno [«священный источник»] (см. II, 13); Heiligbär [«священный медведь»] (см. II, 122). Жрецы принимали участие в жертвенном пире, они освящали котлы: *sentu at Saxa Sunnmanna gram: hann kann helga hver vellanda* [за Сакси пошли, за князем южан: он может котел освятить кипящий²³] (*Sæm.*, 238^a). Святого Петра представляли небесным поваром (*Lat. Ged. d. MA*, 336, 344). Жрецы заботились о *священных животных*: лошадях и кабанах (*Hervarars.*, XIV; ср. с *RA*, 592). Во время установления рубежей жрецы, судя по всему, шли впереди и указывали на священные камни для межи — так позднее делали и церковные старосты. Старинные церкви, в своды которых, по легенде, вмурованы идолы, специально объезжают кругом. Жрецы владели искусством оживления мертвых (HOLTZM., III, 145). У них был дар целительства и предсказательства: $\lambda\alpha\tau\rho\acute{\omicron}\mu\alpha\nu\tau\iota\varsigma$ [врач-прорицатель] (*AESCH.*, *Suppl.*, 263).

[8]

У многих арийских народов одяние священнослужителей — именно *белое*. Graecus augur pallio candido velatus, Umber et Romanus trabea purpurea amictus [греческий авгур облачается в *белоснежную* мантию, умбрский и римский надевают пурпурную тогу] (GROTEFEND, *Inscr. Umbr.*, VI, 13). Римские жрецы и магистраты тоже носили белые одежды. См. описание *flamen Dialis* [жреца Юпитера] в HARTUNG, I, 193 и SCHWENCK, 27. Amictus veste *alba* sevir et praetor [в длинном *белом* одеянии сеvir и претор] (PETRON., LXV). У Страбона кимврские жрицы описаны как $\lambda\epsilon\upsilon\chi\epsilon\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ [одетые в *белое*] (см. I, 209), готские жрецы у Иорнанда (JORNANDES, X) — in *candidis* vestibus [в *белоснежных* одеждах]. Галльские друиды также облачались в *белое* (II, 889), жрец Геровита носил *белоснежное* одеяние (SEFRIDUS, *Vita Ottonis*, 128; GIESEBR., *Wend. Gesch.*, I, 90). В Средние века белые одежды носили святые женщины и монахини. Die goede man met *witten* clederen [добрые люди в *белых* одеждах] (*Lanc.*, 22662, 22670).

В связи с готскими *pileati* (*Kl. Schr.*, III, 227 и далее; GDS, 124) можно вспомнить о фразе «*tria genera pileorum, quibus sacerdotes utuntur: apex, tutulus, galerus*» [три вида *шапок*, которые носят жрецы: *apex, tutulus, galerus*] у Светония (SUETONIUS, *Fragm.*, 335). Возможно, *бородатый* мужчина на изображении в STÄLIN, I, 161, 162 — это жрец. *Обривание головы* у христианских и буддистских (?) монахов и монахинь символизирует их служение богу (GDS, 822).

[9]

Снорри Годи, подобно англосаксонскому языческому жрецу, ездил на кобыле (*Eyrbygg.*, 34); *flamen dialis* [фламин, верховный жрец Юпитера] не должен был

²³ [Пер. А. Корсуна. — Прим. пер.]

оседлывать коня (KLAUSEN, *Aen.*, 1077; HARTUNG, I, 194). Вероятно, языческим жрецам не было дозволено есть пищу с кровью, и питались они только травами. Треврицент [Trevrizent] выкапывает корни и развешивает их на кустах (*Parz.*, 485:21). Таким же образом продлевали себе жизнь Вильгельм Святой и Вальтарий (*Lat. Ged. d. Ma.*, 112).

[10²⁴]

Среди тех церемониальных жестов, которые можно возвести к языческим жертвенным и молитвенным обрядам, я особо выделяю следующий: во время виндикации клянущийся в знак своего обета должен либо поднять правую руку над ритуальным животным, либо возложить руку на него; левой рукой при этом следовало держать животное за правое ухо. Сюда же, вероятно, стоит отнести и позу, занимаемую при метании молота (*RA*, 65, 66; *GDS*, 124, 125). (По Кемблу, слово *coifi* происходит от древнеанглийского сеофа — *diaconus* [дьякон, служитель]; KEMBLE, I, 278).

[11]

В Скандинавии жрецы именовались *друзьями бога*; христианского священника тоже могли называть *Gotes man, kind, kneht, scalc, deo, diu, vine, trut* [божий человек, дитя, раб, служитель, слуга, друг, родич] или просто человеком, «милым богу» (см. MANNHARDT, *Zeitschr.*, III, 143). *Gotes man, gotes kint* [божий человек, боже дитя] = священнослужитель (*Greg.*, 1355, 1383; *Reinh.*, 714) или = паломник, в противоположность понятию *weltkind* [мирское дитя] (*Trist.*, 2625). *Munche und paffen sint gotes kint* [монахи и попы — дети божьи] (*Renn.*, 17967). Оборот «*der edle gotes kneht*» [благородный раб божий] в *Pass.*, 346:24; 349:23, 60 используется по отношению к Захарии и Иоанну (*Pass.*, 346:24; 349:23, 60). В *Karl*, 62^b, 64^b: *der gotes kneht* [раб божий]. В *Trist.*, 2638 — то же о паломнике. *Heiliger gottes kneht!* [святой раб божий!] (*Renn.*, 24587); *gotes riter* [божий рыцарь] (*Greg.*, 1362); *ein wärer gotis scalc* [истинный служитель бога] (*Kschr.*, 6071). Древневерхненемецкое имя *Gotadeo, Gotesdeo* [«слуга бога»], в женской форме — *Gotesdiu*. Ср. с ирландским *ceile de, culde*, служитель бога (*Ir. Sagen*, II, 476). *Der gotes trüt* [близкий богу, родич бога] (*Pass.*, 350:91). У греков жрецы назывались *ἀρχιεροί* [близкими к богам] (LUCIAN, *Dea Syria*, XXXI); ср. с *conscii deorum* [посредники богов] (TAC., *Germ.*, X). Амфиарая любили Зевс и Аполлон (*Od.*, XV:245), то есть он был *μάντις* [жрецом-гадателем]. После его смерти Аполлон поставил своим *μάντις* Полифейда, человека из того же рода (*Od.*, XV:253).

[12]

Если жречество передавалось по наследству, то скандинавские годи должны были иметь право вступать в брак, как христианские епископы и дьяконы в ранние времена (1Тим.3:2, 12; WALTER, *Kirchenrecht*, 218) и индуистские брамины. Впрочем, прусские *waidlot*, или *waidler* [вайделоты], жили в воздержании (NESSELMANN, S. XV; о *waidleimai*

²⁴ [В оригинале это примечание никак не отделено от предыдущего, № 9; тем не менее, по контексту очевидно, что оно должно быть обособлено и относиться к другому фрагменту главы: это доказывается и тем, что в референтном абзаце стоят две отметки «см. примечание», а не одна. — Прим. пер.]

и *waidlotten* см. NESSELMANN, 141). К жречеству имеет отношение древнескандинавское понятие *signa*, или *gefa*, *godom* [осенять знаком богов], хотя *gefa godom*, видимо, не всегда обозначает жреческое служение. Þeir voro gumna *godom signaðir* [эти люди *посвящены богам*] (*Sæm.*, 117^b); *gefinn* Óðni [отданный Одину] (*Fornm. sög.*, II, 168); enn *gaf* hann (Brandr) *gudinum*, ok var hann kallaðr *Gudbrandr* [он отдал его (Бранда) *богам*, и тот стал зваться *Гудбрандом*] (*Fornald. sög.*, II, 6). Сыном Гудбранда был Гудмунд [Gudmundr], сыном Гудмунда — еще один Гудбранд (*Fornald. sög.*, II, 7). Стоит ли эту историю понимать в том смысле, что *предсказательство* также передавалось по наследству (см. II, 737)? Древневерхненемецкий аналог имени Gudbrandr — *Gotaberaht*.

[13]

Богу полагалась часть военной и охотничьей добычи (см. I, 194), на жрецов и святилища люди выплачивали оброк, отсюда — и церковная *десятина*: храмовый налог назывался *høftollr* (*Fornm. sög.*, I, 268). О жилищах жрецов см. GDS, 125.

[14]

Германские прорицатели, судя по всему, пользовались доверием даже в Риме. Narsus (Domitiano) ex Germania missus [(к Домициану) прислали гаруспика из Германии] (Sueton., *Domit.*, XVI). Пережитком язычества и воспоминанием о жрецах и жрицах можно считать и то, что люди продолжали советоваться с прорицателями даже после крещения. В *Lex Visig.*, VI, 2:1 говорится: *ariolos, aruspices, vaticinantes* consulere [советоваться с *пророками, гаруспиками, предсказателями*]; в *Lex Visig.*, VI, 2:5: *excrabiles divinatorum pronuntiationes* intendere, salutis aut aegritudinis *responsa* poscere [обращаться к отвратительным *прорицаниям гадателей*, добываясь *ответов* о здоровье или болезни]. *Liutpr.*, VI, 30: ad *ariolos* vel *ariolas* pro responsis accipiendis ambulare [ходить к *пророкам* или *пророчицам* за ответами]. *Liutpr.*, VI, 31: in loco ubi *arioli* vel *ariolae* fuerint [в месте, где побывают *пророки* или *пророчицы*].

[15]

По-древнескандинавски *spâmaðr* [пророка] могли еще называть *râðspakr* [премудрым] (*Sæm.*, 175^a) или *framvîss* [дальновидным] — как прорицателя Грипира (*Sæm.*, 172^a, 175^a); þû *fram* um *sér* [ты *далеко видишь*] (*Sæm.*, 175^{a-b}); *farit* er þaz ek *forvissac* [ушло то, что я *провидел*] (*Sæm.*, 175^a); þû *öll* um *sér* orlôg for [ты *предвидел* всю мою судьбу] (*Sæm.*, 176^b); Grîpir *lýgr eigi* [Грипир *не лжет*] (*Sæm.*, 177^b). Gevarus rex, *divinandi* doctissimus, *industria praesagiorum* excultus [король Гевар, ученейший в *прорицании*, тяготел к *предсказательству*] (SAHO ГРАММ., 115). Ср. с II, 638, 737. Понятие об искусстве оракулов (которые спрашивают богов и получают ответы), о *vaticinium*, *divinatio* [предсказательстве, гадании] выражается древнескандинавским термином *frétt*: *fréttir sögðu* [*пророки* говорят] (*Sæm.*, 93^a); *frétta* beiddi — *oracula* *poroscis* [спрашивать *оракулов*] (*Sæm.*, 94^a); geck til *fréttar* [спросил у *прорицателью*] (*Yngl.*, XXI). Греки говорили: χρᾶσθαι τῷ θεῷ, испрашивать у бога. Ср. с *frêhtan* (см. прим. 16 к главе III). Древневерхненемецкие *freht* — *meritum* [достоинство], *frehtic* — *meritus, sacer* [достойный, священный]. Древнеанглийское слово *fyrht* встречается в «Законах Кнута» (*Leg. Canuti* (ed. Thorpe), 162).



[16]

Германские женщины, судя по всему, принимали участие в жертвоприношениях (см. I, 211); женщины совершали жертвоприношение перед войском фракийского Спартака (приблизительно в 67 году до н. э.); в этом войске были и германцы (PLUTARCH, *Crassus*, XI). Римляне, напротив, не позволяли женщинам участвовать в жертвоприношениях (см. I, 242) — то же относится к черемисам (II, 944), лапландцам (КЛЕММ, III, 87) и бурятам (КЛЕММ, III, 111, 113).

[17]

Некая *druias gallicana vaticinans* [друидка, гадающая по-галльски] упоминается в VORISCUS, *Aurel.*, XLIV; VORISCUS, *Numerianus*, XIII, XIV; LAMPRIIDIUS, *Alex. Severus*, LX. Друзу явился «*species barbarae mulieris humana amplio*» [призрак варварской женщины выше человеческого роста] (SÜETON., *Claud.*, I; DIO CASSIUS, LV, 1). *Chatta mulier vaticinans* [хатская женщина-гадательница] (SÜETON., *Vitell.*, XIV). Веледе вручали дары: Mumius Lupercus inter dona missus Veledae [Мумий Луперк был отправлен с даром к Веледе] (TAC., *Hist.*, IV, 61). В сравнительно позднем народном сказании Веледа называется богиней (FIRMENICH, I, 334, 335). Об Альбруне [Albruna] см. НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 240. О Йетте в Пфальце рассказывают, что она нашла в лесу камень и обтесала его; кто ступит на зачарованный камень, тот должен поселиться на этом месте и больше не уходить (NADLER, 125, 292). Подобно Палладе, Йетта считается основательницей городов. У Брюнхильд [Brynchild], как и у Веледы, был свой *нагорный* замок, где она восседала в *башне* (*Völs. s.*, XXV). Хотер [Hother] навещает пророчицу в диком лесу, а затем, «*in edito montis vertice*» [на вершине горы], сообщает народу о ее видениях (SAXO GRAMM., 122). *Белая женщина* из княжеского рода является в замковой *башне*. Белая Дорта [die witte Dorte] тоже жила в *башне* (MÜLLENHOFF, 344). Когда на педасийцев надвигалось несчастье, их жрецы отпускали бороды (HEROD., I, 175; VIII, 104). Женщины начертывают и читают руны: Kostbera kunni *skil rûna* [Костбера умела *читать руны*] (*Sæm.*, 252^a); *reist rûna* [*вырезала руны*] (*Sæm.*, 252^b); Orný *reist rûnar á kefli* [Орни *вырезала руны* на табличке] (она была немой от рождения; *Fornt. sög.*, III, 109, 110). В Средние века читать и писать тоже учились, в основном, женщины (RA, 583).

[18]

К скандинавским пророчицам отнесем также *Gróa völva* [вэльву Гроа] из SN., 110 и валькирию *Гёндаль* (*Fornald. s.*, I, 398, 402), имя которой, скорее всего, происходит от понятия *gandr* [колдовство] (см. I, 707; II, 660). *Торгерд* и *Ирна* зовутся *hörgabrúdr* [храмовыми девами] и *Hölgabrúdr* (по имени их отца Хельги; *Kl. Schr.*, IV, 278, 279; см. I, 304). Славянская пифонисса выходила к войску с решетом (см. II, 742); славянские пророчицы упоминаются и в SAXO GRAMM., 827; ср. со старопруссскими вайделотками [waidlinne] (NESSELMANN, S. XV).



Глава VI

Боги

[Изображения богов. — Боги дней недели]

Теперь, как кажется, мы вполне готовы к рассмотрению того вопроса, действительно ли в Германии в древнейшие времена почитали неких самостоятельных богов. Во всех ответвлениях нашего языка имеется единоеобразное общее название божества, и это название сохранилось до наших дней; во всех германских языках — или, во всяком случае, насколько мы можем судить по неполным источникам, в большинстве из них — встречаются одинаковые или сходные обозначения языческих богослужений, жертвоприношений, святилищ и жрецов. Особенно ярким представляется сходство древнескандинавских выражений с оборотами из других наречий, зафиксированными многие века ранее: скандинавские понятия *æsir*, *blóta*, *hörgr*, *goði* были в аналогичном значении с давних времен известны готам, алеманнам, франкам и саксам. Такое тождество или подобие касается не только слов, но и традиций: древнейшие формы человеческих или животных жертвоприношений совершались в священных рощах, такие церемонии проводились жрецами, которые также занимались предсказательством; вещей жен почитали почти как божеств.

Доказательство, основанное на языковом сходстве, — само по себе достаточное и решающее. Если несколько групп внутри одного народа говорят на одном и том же языке, то и верования, и богопочитание будут у них одинаковыми — до тех пор, пока такие племена имеют возможность сохранять свой национальный характер и не подвергаются насильственному влиянию извне.

Германский народ оказался между кельтами, славянами, литовцами, финнами — самобытными народами, которые почитали своих собственных богов и выработали упорядоченную культовую систему. У славянских народов, расселившихся далеко друг от друга, на огромных пространствах, главные боги всё же оставались общими; почему же у германцев это должно быть иначе?

Что касается доказательств *подлинности* самой скандинавской мифологии, то с этим, пожалуй, мы уже закончили. В этом вопросе любая критика подкашивается и разваливается: невозможно оспаривать то, что родилось в народе и передавалось по наследству, отрицать то, что проявлено в народной поэзии и в сказаниях, — то, что просто лежит перед глазами. Впрочем, критика способствует корректному сбору и упорядочиванию данных, расположению материала в его исторической последовательности.

Единственный по-настоящему справедливый вопрос в этом отношении заключается в следующем: можно ли скандинавских богов, культ которых уже неоспорим, считать общегерманскими? На основании уже проведенного исследования представляется уместным и почти необходимым ответить на этот вопрос утвердительно.

Отрицательный ответ подразумевал бы, что в какое-то время у скандинавского и внутреннегерманского пантеонов основа была общей, однако в результате более раннего крещения внутренней Германии память о древних богах в этом регионе истребилась и угасла. Однако множеством исключений и сохранившихся следов это утверждение существенно ограничивается, а выводы из него не менее существенно корректируются.

Сегодня отрицателями выдвигается новая гипотеза: будто бы в Германии вообще не знали никаких божеств и в древнейшие времена отправляли примитивный культ *небожественной природы*.

Такой взгляд подразумевает сущностное разграничение между германским и скандинавским язычеством; он связан с превратным пониманием всех доказательств, свидетельствующих, при непредвзятом подходе к ним, о несомненном единстве двух ветвей германского народа; описанная теория целиком полагается на несколько поздних, датируемых приблизительно шестым веком, утверждений о природе языческой веры. Эти утверждения, стоит отметить, исходят из уст ярых христиан, которые нисколько не заботились о том, чтобы как следует понять или достоверно изобразить ненавистную им древнюю народную религию. Их целью было скорее предостеречь от язычества, изобразить его культовую практику как мерзость и скверну.

Рассмотрим важнейшие места из таких текстов, обращая внимание на их однообразие и односторонность.

Агафий († до 582 года), новообращенный грек, который мог знать о далеких алеманнах исключительно по сообщениям других христиан, так рассказывает об алеманнском культе, противопоставляя его франкскому: δένδρα τε γάρ τινα ἰλάσκονται καὶ θεῖθρα ποταμῶν καὶ λόφους καὶ φάραγγας, καὶ τοῦτοις ὡσπερ ὄσια δοῶντες [они почитают некоторые деревья, холмы и горные долины, в честь которых они приносят всяческие жертвы] (AGATHIAS, XXVIII, 4). За этим следуют слова о жертвоприношениях коней, уже процитированные в I, 200.

Впрочем, противопоставление алеманнов франкам оказывается абсолютно безосновательным: Григорий [Турский], первый франкский историк, рассказывает о культе своего народа практически точно то же самое, что Агафий говорит о религии алеманнов: *sed haec generatio fanaticis semper cultibus visa est obsequium praebuisse, nec prorsus agnovere deum, sibi que silvarum atque aquarum, avium, bestiarumque et aliorum quoque elementorum finxere formas, ipsasque ut deum colere eis que sacrificia delibare consueti* [но этот фанатичный род всегда открыто отправлял культы: не признавая бога (христианского), франки делали

себе изображения лесов и вод, птиц, животных и других сил природы; им они поклонялись как богу, им они приносили жертвы] (GREG. TUR., II, 10). Нечто подобное и Эйнхард сообщает о саксах: *sicut omnes fere Germaniam incolentes nationes et natura feroces et cultui daemonum dediti, nostraeque religioni contrarii* [как и все населяющие Германию народы, они воинственны, преданны почитанию демонов и противостоят нашей религии] (*Vita Caroli*, VII). Рудольф Фульдский, цитируя Тацита и Эйнхарда, добавляет (PERTZ, II, 676): *nam et frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant* [они почитают зеленые деревья и источники]¹; к тому же он упоминает Ирминсиль, о котором я еще скажу в дальнейшем. Наконец, Гельмольд так говорит о жителях Гольштейна: *nihil de religione nisi nomen tantum christianitatis habentes. Nam lucorum et fontium, ceterarumque superstitionum multiplex error apud eos habetur... Vicelinus... lucos et omnes ritus sacrilegos destruens, etc.* [ничего общего с религией, кроме имени христиан, у них не было. Они почитали рощи и источники, процветали у них и другие суеверия... Вицелин... уничтожал рощи и все кощунственные обычаи и т. д.] (HELMOLD, I, 47).

Вполне в том же духе запрещаются языческие и идолопоклоннические ритуалы в законах и решениях консилиев. *Conc. Autissiod.* (а. 586), кан. III: *non licet inter sentes aut ad arbores sacrivos vel ad fontes vota exsolvere* [не разрешено посвящать дары кустам, священным деревьям или источникам]; ср. с *Conc. Turon.* II (а. 566), кан. XXII. *Leges Liutpr.*, VI, 30: *simili modo et qui ad arborem, quam rustici sanguinum (или sanctivam, sacrivam) vocant atque ad fontanas adoraverit* [также и те, кто почитает деревья, которые у язычников называются кровавыми (или освященными, священными), и источники]. *Capit. de partibus Sax.*, XX: *si quis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit, aut aliquid more gentilium obtulerit et ad honorem daemonum comederit* [если кто-то приносит дары источникам, деревьям или рощам, если он приносит жертву в манере язычников и съедает ее в честь демонов]. Крестители, христианские священнослужители, столетиями горячо выступали против этого почти неискоренимого бесчинства. Достаточно обратиться к проповедям Цезария, епископа Арелатского (+542): *contra sacrilegos et aruspices, contra kalendarum quoque paganissimos ritus, contraque augures lignicolas, fonticolas* [против кощунников и предсказателей, против исключительно языческого обычая соблюдать календы, а также против гадателей по лесам и источникам] (*Acta Bened.*, I, 668).

Эти сообщения нельзя назвать ложными, однако в них содержится не вся правда.

Вера германских язычников в богов ими уж точно не опровергается; во-первых, эти данные принадлежат временам, когда язычество уже не царило свободно и естественно — напротив, оно подвергалось агрессивным нападкам со стороны нового учения и в значительной степени уже было подавлено.

¹ Адам Бременский тоже повторяет слова Рудольфа (PERTZ, IX, 286).

Всеобщее бытование язычества прекратилось, отдельные приверженцы робко, втайне отправляли свои культы. Во-вторых, были такие христиане, которые, по наивности или по ошибке, продолжали соблюдать суеверные обычаи наравне с христианскими. Такая практика, время от времени проявлявшаяся в простонародье, уже никак не регулировалась исчезнувшими к тому времени языческими жрецами, и потому она естественным образом быстро примитивизировалась, выродилась до грубого пережитка былой веры — и ни в коем случае нельзя судить эту веру по таким пережиткам. В дьяволах и ведьмах нового времени безошибочно узнаются более высокие и чистые древние образы — не стоит колебаться и в возведении сохранившихся элементов языческих практик к их былому, неискаженному, изначальному источнику. Запреты и поучения со стороны христиан касались исключительно практической стороны вопроса и были нацелены на низложение ненавистных останков ложной веры. Фразой из древнеанглийских «Законов Кнута» (SCHMID, 150) доказывается, что почитанием источников и деревьев несколько не исключается и поклонение богам: *hæðenscipe bið, þæt man deofolgild veordige, þæt is, þæt man veordige hæðene godas, and sunnan odde mōnan, fyre odde flōdväter, vyllas odde stānas odde æniges cynnes vudutreova* [язычество — это почитание идолов, а именно: почитание *языческих богов*, солнца и луны, огня и воды, источников и камней или любых лесных деревьев]; ср. с *Homil.*, I, 366. Схожее место — в *Fornt. sög.*, V, 239, где сказано, что Олав Святой отказался от языческих жертвоприношений и богов: [öllum blótbraut hann niðr ok öllum goðum, sem Þór Engilsmannagoð, ok Óðinn Saxagoð, ok Skjöld Skánungagoð ok Frey Sviadoð ok Godhorm Danagoð,] ok mörg önnur blótskapar skrímsl, bæði hamra ok hörga, sköga, vötn ok tré ok öllum önnur blót, bæði meiri ok minni [(он запретил все жертвоприношения и всех богов — Тора, бога англов, Одина, бога саксов, Скъельда, сконийского бога, Фрея, бога сеев, и Годхорма, бога данов,) и многих других языческих чудовищ, камни и алтари, воду, деревья и другие предметы поклонения, большие и малые].

Есть и другая причина, почему языческие боги, на тот момент, вероятно, еще не забытые, обходятся в христианских источниках молчанием: священники опасались называть их имена и сознательно избегали подробных описаний идолослужения. Считалось благоразумным обозначать всех языческих божеств собирательным «демоны» или «дьяволы»; чтобы окончательно избавиться от их влияния, налагались запреты на всё, в чем сохранялись хотя бы намеки на почитание языческих богов. Мерзебургские тексты — это одно из немногих исключений, свидетельствующих о том, что имена отдельных богов еще могли открыто называться в заклинательных формулах.

Сообщения времен распада и разложения языческой веры нельзя ставить на один уровень со свидетельствами Тацита, составленными пять или шесть веков ранее, когда древняя вера еще процветала в полную силу. Даже если сохранившееся в народе почитание деревьев и источников уже не несло в себе доказательств веры в богов, то разве не ясно об этих богах сказано даже в неполных

и недостаточных заметках римского чужеземца? Тацит прямо говорит о *deus terra editus* [боге, порожденном землей], о героях и потомках *богов* (plures *deo ortos*), о *боге* войны (velut *deo imperante* [как бы по приказу *бога*]), об именах тех *богов* (*deorum nominibus*), которых народ носил в священные рощи, о жрецах, которые не могли начать предсказание, не воззвав к *богам* (*precatus deos*), и которые считались *служителями богов* (*ministros deorum*), о *regnator omnium deus* [боге-всеправителе], о *германских богах* (*Germaniae deos in aspectu* [смотрят *германские боги*]); (Тас., *Hist.*, V, 17), о *diis patris* [богах предков], для которых были развешены захваченные *signa Romana* [римские символы] (Тас., *Ann.*, I, 59); Тацит отмечает разницу между *penetrales Germaniae deos*, или *dii penates* [исконно германскими, или домашними, богами] (Тас., *Ann.*, II, 10; XI, 16), *communes dii* [всеобщими богами] (Тас., *Hist.*, IV, 64) и *conjugales dii* [богами супружества] (Тас., *Germ.*, XVIII); он же выделяет отдельных богов и сопоставляет их с римскими — и даже называет (*interpretatione romana* [на римский лад]) германских Кастора и Поллукса, Марса, Меркурия, Геркулеса, Изиду; более того, Тацит приводит и собственно германские имена *deus terra editus* [бога, порожденного землей] и его сына, а также имя *terra mater* [матери-земли]. Как после этого можно отрицать, что в те времена германцы почитали олицетворенных богов? Принимая во внимание всё известное нам о языке, праве, нравах и добродетелях германцев, как можно предполагать, что они бесконечно предавались смутному фетишизму, кланяясь чурбанам и лужам и посвящая им свое дикарское служение?

Мнение Цезаря², который (в отличие от Тацита, жившего на сотню лет позже) знал германцев достаточно поверхностно, тоже нисколько не вредит истине; Цезарь противопоставляет наших предков галлам, которых он знал ближе; он сводит всё число германских богов к персонификациям солнца, огня и луны, причем «на римский лад» всё это выглядит достаточно неестественно: перенося Аполлона и Диану на места Солнца и Луны, Цезарь впадает в противоречие с мировидением, присущим германцам: солнце считалось у них существом женского пола, а луна — мужского. Разумеется, эта деталь не ускользнула бы от взгляда римлянина, если бы он занимался вопросом глубже. Вулкан — схожий со скандинавским Локи — это одно из тех божеств, лишь слабые следы которых обнаруживаются во внутренней Германии. И уж конечно ни по видимости, ни в споспешествовании ему не уступали боги земли, кормящей народ,

² *Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, et quorum opibus aperte juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem accerperunt* [из богов они верят только в тех, которых видят, и сила которых явно им содействует: верят в *Солнце*, в *Вулкана* и в *Луну*, а о других и не слышали] (САС., *De Bell. Gall.*, VI, 21). Ср. с САС., *De Bell. Gall.*, IV, 7, где узи-петы и тенктеры говорят Цезарю: *sese unis Suevis concedere, quibus ne dii quidem immortales pares esse possint* [сами они уступают только свевам, которым даже *бессмертные боги* — не равня].

и воды — освежающей, богатой рыбой, поддерживающей корабли. Слова Цезаря я считаю полуправдой, наброском, описывающим картину лишь в общих чертах; это описание (учитывая более определенные утверждения Тацита) не дает оснований усомниться в наличии у германцев того времени и других богов. Оно не доказывает и того, что германцы поклонялись персонифицированным стихиям.

Всеми сообщениями о присутствии в древнегерманской картине мира отдельных богов подтверждаются одновременно их *большое количество* и взаимосвязанность. Так, Прокопий пишет о *πολὺς θεῶν ὄμιλος* [союзе многих богов] у герулов, и это *множество* должно было равным образом проявляться и у готов (о которых мы мало что знаем твердо), и вообще у всех германцев. Из слов Иорнанда можно решить, что с богами готов познакомил только Дикиней (JORNANDES, XI): *elegit ex eis tunc nobilissimos prudentiores viros, quos theologiam instruens numina quaedam et sacella venerari suasit* [из них он выбрал благороднейших и благоразумнейших мужей и, обучив их богословию, убедил почитать *некоторых богов и святилища*]; очевидно, что речь здесь просто идет о правителе, поддержавшем почитание *определенных* богов. Из JORNANDES, X с очевидностью следует, что Иорнанд вполне признавал существование исконно готских богов: *unde et sacerdotes Gothorum aliqui, illi qui pii vocabantur, subito patefactis portis cum citharis et vestibibus candidis obviam sunt egressi paternis diis, ut sibi propitii Macedones repellerent voce supplicii modulantes* [тогда готские жрецы, которых называли благочестивыми, сразу вышли навстречу (македонскому войску) из открытых ворот — с кифарами, в белоснежном облачении, они обращались к *родным богам* с мольбами, чтобы те, милостью своей, отогнали македонцев]. Хотя в основе этого повествования вполне могут лежать представления, чуждые настоящим готам, мнение самого Иорнанда о происходящем выражено здесь вполне четко. Имеется свидетельство и о другом племени, о фризах, живших на противоположном конце Германии, — они были исключительно верны своей древней вере, и во «Фризской правде» (*Lex Frisionum*, Addit. tit. XIII) так сказано о наказании для разрушителей святилищ: *immolatur diis, quorum templa violavit* [их следует принести в жертву тем *богам*, храмы которых были осквернены].

На данный момент мы можем сделать следующие выводы. В первом веке н. э. религия германцев основывалась на почитании богов; через десять или двенадцать веков древняя система божеств сохранилась лучше всего у северной ветви германских племен, поскольку именно на севере религия предков сохранялась дольше всего. Центральная Германия, племена которой были тесно связаны языком и непрерывностью традиций, в V—IX веках исторически находились между начальной и конечной точками язычества: между временем его появления на исторической арене и временем ухода с нее. В дошедших от этого периода сообщениях, составленных новообращенными христианами, языческие боги уже предстают в отрицательном и враждебном свете, их образы размываются и запутываются, — но, тем не менее, речь идет именно о богах.

Стоит повторить, что Тацит не знал ни одного *simulacrum* [изображения] германского бога, ни одного очеловеченного образа³; общее замечание из ТАС., *Germ.*, IX повторяется уже в конкретном случае в ТАС., *Germ.*, XLIII, и не доверять этому сообщению у нас нет оснований. Если бы в те времена в Германии — по крайней мере, в известных римлянам ее частях — были какие-то статуи и изображения, то о них, скорее всего, было бы упомянуто в римских трактатах. Но Тацит говорит только о *signa* и *formas* [знаках и фигурах] — видимо, вырезанных из дерева и покрашенных — которые использовали в качестве символов при почитании богов и в некоторых случаях проносили среди народа; вероятно, эти символы относились к природе и сущности отдельных богов. *Signum in modum liburnae figuratum* [изображение в форме либурны] (ТАС., *Germ.*, IX) относилось к богу кораблестроения, а *formae arorum* [фигуры вепрей] (ТАС., *Germ.*, XLV) — к божеству, священным животным которого считался вепрь. В том же смысле следует понимать и *ferarum imagines* [изображения диких животных], которые вешались на деревья во время определенных жертвоприношений [2]. О накрытой тканями *vehiculum* [повозке] богини Земли будет сказано в дальнейшем.

По размышлении можно заключить, что отсутствие статуй и святилищ у древних германцев — это, учитывая тогдашний низкий уровень мастерства, скорее преимущество германского культа. Из этого нисколько не следует, что в представлении германцев боги вовсе не имели человеческого воплощения; боги ведут себя, как люди, и находятся с людьми в постоянном контакте — это было бы немислимо, не будь они очеловечены. Если в те времена у германцев уже была поэзия, — а я почти не сомневаюсь, что была, то как поэты могли описывать богов, если не в человеческом облике?

Как бы то ни было, в любой, даже самый ранний, период истории могли предприниматься попытки создавать образы богов: если изображения не вырезали из дерева или камня, то их, по крайней мере, рисовали или, совсем грубо, лепили из теста и пекли (см. I, 217); возможно, кроме того, что где-то в глубине внутренней Германии, в тех местах, куда римляне не доходили, всё же создавались капища, статуи и рисунки. В последующие века, когда

³ Греческое ἄγαλμα, *signum*, статуя; готское *manleika*, древневерхненемецкое *manlihho*, древнескандинавское *likneski* [1]; происходит ли словенское *malik*, идол, от *manleika*? По-богемски *malik* — мизинец, а также Мальчик-с-пальчик, что тоже может быть связано с идолом. Другие древневерхненемецкие термины с этим значением — *avara*, *piladi*, *pilidi*; последние значат *effigies*, *imago* [образ, изображение] в целом; в Средние века о сотворении, создании говорили (см. I, 160): *ein bilde giezen* [отливать образ]; *ein schoene juncfrouwen ergiezen* [наливать прекрасную девушку] (*Cod. Vindob.* 428, № 211), что никак не было связано с литьем металла. *Ein bilde mezzen* [отмерять образ] (*Troj. kr.*, 19626). *mezzen* [отмерять] (*Misc.*, II, 186). Стоит отметить литовское слово *balwonas* — *idolum*, *statua* [идол, статуя] (Ротт, *De ling. lith.*, II, 51), русское *болван* и венгерское *balvány*; ср. также более позднее русское *кумир* — идол.

умножилось количество святилищ, должно было, с высокой степенью вероятности, умножиться и количество наполняющих эти святилища изображений.

Есть несколько терминов, которые, в отличие от однозначных *simulacra* и *imagines* [образы и изображения], могут принимать различные значения — может иметься в виду как святилище, так и изваяние (вспомним, как смешиваются «роща» и «божество»). Если первичное значение слова *alah* (см. I, 238) — «камень» или «утес» (что вполне вероятно), то оно, подобно *haruc* и *wih*, могло использоваться и в смысле «священный камень» или «истукан», *ara*, *fanum*, *idolum* [алтарь, святилище, идол]. Так, например, древневерхненемецкое *abcut*, *abcuti* может значить и *fana* [святилища], и *idola* [идолы], и *statuae* [статуи] (*Diut.*, I, 497^b, 513^a, 515^a, 533^b); точно так же нововверхненемецкое *Götze* — это и сам ложный бог, и его изображение, и его святилище (см. I, 151; *Gramm.*, III, 694). Сходной многозначностью обладает и латинское *idolum* в тех случаях, когда оно явно не отграничено от значений *delubrum*, *fanum* и *templum* [капище, святилище и храм]. Если контекст не уточнен, — *idola colere*, *idola adorare*, *idola destruere* [чтить, почитать, уничтожать идолов/святилища], — то нет твердой уверенности в том, что имеются в виду именно изображения: столь же часто и в том же значении используются обороты *adorare fana*, *destruere fana* [почитать святилища, разрушать святилища]. Ср. с такими выражениями из древневерхненемецких глоссариев: *abcuti wihero stetio* — *fana excelsorum* [идолы/святилища высот] (*Diut.*, I, 515^a); *abcut in heilagēm stetim* — *fana in excelsis* [идолы/святилища на святых местах] (*Diut.*, I, 213^a); *steinînu zeihan inti abcuti* — *titulos et statuas* [надписи (знаки на камнях) и статуи/идолы] (*Diut.*, I, 497^b); *altara inti manalihun inti haruga* — *aras et statuas et lucos* [алтари, статуи, и рощи] (*Diut.*, I, 513^b); *afgoda begangana* [почитали идолов] (*ЛАСОМВЛ.*, *Arch.*, I, 11). Саксон Грамматик часто использует слово *simulacra* в смысле «идольские изображения» (*Saxo Gramm.*, 249, 320, 321, 325, 327). В «Житии св. Эммерама» (*Acta sanct.* (Sept. 6), 483) авторства Арибона: *tradidero te genti Saxonum, quae tot idolorum cultor existit* [передаю тебя народу саксов, в котором есть почитатели множества идолов], — это неоспоримое свидетельство того, что саксонские язычники в VIII веке почитали многих идолов (Арибон был епископом во Фрейзинге в 764—783 годах). В «Житии святого Лебуина», написанном Хуквальдом между 918 и 976 годами, о древних саксах сказано так (*PERTZ*, II, 361, 362): *inservire idolorum cultibus... numinibus suis vota solvens ac sacrificia... simulacra, quae deos esse putatis, quosque venerando colitis* [служат идольским культам <...> ... своим богам приносят дары и жертвы... поклоняются изображениям, которых чтут за богов]. Под *simulacra* здесь, скорее всего, подразумеваются статуи [3].

В нескольких случаях христианские авторы по отношению к языческим идолам применяют более возвышенное слово *deus* [бог], которое использовал и Тацит: *cumque idem rex* (Эдвин, в 625 году) *gratias ageret diis suis pro nata sibi filia* [тогда этот царь возблагодарил своих богов за рождение дочери] (*ВЕДА*, I, 9).

В следующих отрывках засвидетельствовано, что в среде язычников бытовали предметные изображения богов; в подробности христианские писатели не вдаются, поэтому нужно обращать внимание на каждый намек.

Самое раннее упоминание (и одно из самых интересных) относится ко второй половине четвертого века. Созомен (SOZOMENUS, *Hist. eccl.*, VI, 37) рассказывает о множестве опасностей, угрожавших Ульфиле в среде язычников-готов, ἔτι τῶν βαρβάρων ἑλληνικῶς θρησκευόντων [когда варвары еще были верны языческим богам]; ἑλληνικῶς здесь значит «языческий»; θρησκεύειν (почитание богов) в той же хронике описано подробнее (когда речь заходит о гонениях на христиан со стороны Атанариха): Атанарих (+382) приказал установить на повозке (ξόρονον ἐφ' ἄρμαμάξης ἐστῶς [поставили на крытую повозку изваяние]) *статую* (изображающую, очевидно, готского бога) и возить ее вокруг домов тех, кого подозревали в христианстве; если человек отказывался падать ниц и приносить жертву (προσκυνεῖν καὶ θύειν), то его дом сжигали вместе с людьми [über dem Haupt angezündet werden]. Под ἄρμαμάξα понимается крытая повозка — не та ли это *vehiculum veste contectum* [повозка, покрытая тканью], на которой жрец, согласно ТАС., *Germ.*, XL, возил невидимую народу богиню [4]? Не та ли это *vagn* [повозка], на которой Фрея и его жрицу возили у шведов в священные праздники (*Fornm. sög.*, II, 74, 75)? В народе, чтобы придать полю плодородность, было принято проносить по нему накрытые изображения богов⁴. Даже упоминаемые в средневековых германских поэмах *karrâschen* [повозки] с сарацинскими богами и *carroccio* городов Ломбардии (РА, 263—265) вполне можно связать с воспоминаниями о древних повозках языческих идолов. Такие же повозки были и у римских, и у греческих, и у индийских богов.

Явно приукрашено то, что Григорий Турский говорит о крещении Хлодвига [Chlodovich] (GREG. TUR., II, 29—31) и о событиях, этому предшествовавших. Совершенной выдумкой я считаю приведенные в «Истории франков» речи королевы — и тем не менее Григорий никак не стал бы приписывать ей этих слов, будь общеизвестным фактом то, что у франков вообще не было ни богов, ни статуй. Клотильда [Chrothild] говорит своему супругу, убеждая его принять крещение: nihil sunt dii, quos colitis, qui neque sibi neque aliis poterunt subvenire: sunt enim aut ex lapide aut ex ligno aut ex metallo aliquo sculpti, nomina vero, quae eis indidistis, homines fuere, non dii [почитаемые тобой боги — ничто; не могут они помочь ни другим, ни сами себе: они *изваяны* из камня или из дерева,

⁴ De simulacro quod per campos portant [об изображениях, носимых по полям] (*Indic. superst.*, XXVIII); *Vita s. Martini*, IX (SURIUS, VI, 252): quia esset haec Gallorum rusticis consuetudo, simulacra daemonum, candido tecta velamine, misera per agros suos circumferre dementia [у галльских язычников в их жалком безумии была традиция носить вокруг своих полей изображения демонов, накрытые белоснежными покрывалами].

или из какого-нибудь металла, а имена, им приписанные, суть имена людей, не богов]. Она упоминает о *Сатурне* и *Юпитере* и приводит примеры из классической мифологии, после чего восклицает: *quid Mars Mercuriusque potuere? qui potius sunt magicis artibus praediti, quam divini numinis potentiam habuere. Sed ille magis coli debet, qui coelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt, verbo ex non extantibus procreavit, etc. Sed cum haec regina diceret, nullatenus ad credendum regis animus movebatur, sed dicebat: deorum nostrorum jussione cuncta creantur ac prodeunt. Deus vero vester nihil posse manifestatur, et quod magis est, nec de deorum genere esse probatur* (это звучит вполне по-германски) [а что могли *Марс* с *Меркурием*? Они были наделены скорее магической, а не божественной силой. Больше заслуживает поклонения тот, кто словом из небытия сотворил небо и землю, море и всё, что в нем и т. д. Но сколько бы ни говорила королева, душа короля ничуть не склонялась к вере; он говорил: всё сотворено и совершено по воле *наших богов*. Ваш истинный бог ни в чем не может себя проявить и, что еще важнее, не может *доказать, что он из рода богов*]. Когда маленький сын Хлодвига и Клотильды умирает сразу после христианского крещения, король говорит: *si in nomine deorum teorum puer fuisset dicatus, vixisset utique; nunc autem quia in nomine dei vestri baptizatus est, vivere omnino non potuit* [мальчик бы выжил, если бы его посвятили во имя *моих богов*; но его крестили во имя вашего бога, и он вовсе не смог жить]. Столь подробный рассказ о язычестве Хлодвига, составленный ученым священником менее чем через сто лет после описываемых событий, никак не мог возникнуть на пустом месте. Григорий, поставив римских богов на место франкских (так в те времена было принято), посчитал необходимым снабдить повествование римскими же сказаниями об этих богах. Стоит обратить внимание на то, что все четыре упомянутых бога — это божества дней недели, а именно их традиционно идентифицировали с местными богами. Я считаю возможным заключить, что этой цитатой из «Истории франков» доказывалось существование изображений богов у германцев — или, по крайней мере, только у франков [5].

Сохранился рассказ о событии, имевшем место в Алемании в начале VII века. В 612 году святые Колумбан и Галл обнаружили идолопоклоннический анклав в Брегенце у Боденского озера: *tres ergo imagines aereas et deauratas superstiosa gentilitas ibi colebat, quibus magis quam creatori mundi vota reddenda credebatur* [там, по *языческому* суеверию, почитали *три позолоченных медных изображения*, которые считались более достойными поклонения, нежели создатель мира]. Так сказано в «Житии святого Галла» (PERTZ, II, 7), написанном в VIII веке. Более подробный рассказ об этом содержится в другом «Житии святого Галла» авторства Валафрида Страбона (*Acta Bened.*, II, 233): *egressi de navicula oratorium in honore s. Aureliae constructum adierunt... post orationem cum per gyrum oculis cuncta lustrassent, placuit illis qualitas et situs locorum, deinde oratione praemissa circa oratorium mansiunculas sibi fecerunt. Repererunt*

autem in templo *tres imagines aereas deauratas parieti affixas*⁵, quas populus, dimisso altaris sacri cultu, adorabat, et *oblatis sacrificiis* dicere consuevit: isti sunt *dii veteres et antiqui hujus loci tutores*, quorum solatio et nos et nostra perdurant usque in praesens... cumque ejusdem templi solemnitas ageretur, venit multitudo non minima promiscui sexus et aetatis, non tantum propter festivitatis honorem, verum etiam ad videndos peregrinos, quos cognoverant advenisse... Jussu venerandi abbatis (Columbani) Gallus coepit viam veritatis ostendere populo... et in conspectu omnium arripiens *simulacra*, et lapidibus *in frusta comminuens projecit in lacum*. His visis nonnulli conversi sunt ad dominum [они сошли с лодки и пошли к часовне, выстроенной в честь св. Аврелии... помолившись, они осмотрели всю округу, оценили достоинства этих мест и возле упомянутой часовни возвели для себя хижины. Они обнаружили, что в *стене* храма *закреплены три позолоченных медных образа*, которые народ почитал и которым приносил жертвы, отказываясь от святого алтаря и по обычаю говоря: это *древние боги и защитники этих мест*, милостью которых и мы, и всё наше до сих пор сохраняется... Когда в этом же храме проводилась торжественная служба, пришла толпа людей разных полов и возрастов — пришли они не только на праздник, но и для того чтобы посмотреть на паломников, о прибытии которых все уже узнали... По слову почтенного аббата (Колумбана) Галл начал наставлять народ на путь истинный... И на виду у всех он набросился на *изображения и камнями разбил их на части*, а затем *утопил в озере*. Видя это, некоторые обратились к господу]. Здесь странным образом смешаны христианский и языческий культы. У стены в часовне, выстроенной в честь святой Аврелии, стояли три языческие статуи, которым народ продолжал приносить жертвы, игнорируя христианский алтарь и называя идолов древними богами-защитниками. Когда проповедник разбил изображения и бросил их в Боденское озеро, часть этих язычников обратилась в христианство. Вероятно, во многих ранних христианских общинах под давлением языческого большинства и при попустительстве священников имело место подобное вырождение новой религии. Вопрос здесь заключается в том, следует ли понимать под тремя статуями из Брегенца алеманских идолов — или же это были римские божества? Распространение римского культа в этой древнегельветской области вполне возможно; к тому же, выражение *dii tutores loci* [боги — защитники мест] выглядит весьма по-римски. С другой стороны, следует помнить, что алеманны к тому времени жили в этих местах уже три века, и вряд ли среди них могло широко распространиться чужое верование. Жертвоприношение Вотану (I, 209 и далее) у Цюрихского

⁵ Таким образом, этих древних *языческих истуканов вмуровали в стены* христианской церкви — для того, вероятно, чтобы завоевать расположение идолопоклонников? Такая практика позднее встречалась довольно часто, ср. с LEDEBUR, *Archiv*, XIV, 363, 378; *Thür. Mitth.*, VI:2, 13 [6].

озера⁶, упомянутое Ионой в его более раннем жизнеописании тех же святых (Колумбана и Галла), было несомненно германским. Кроме того, бросается в глаза такая характерная особенность местного, германского, язычества, как почитание *трех* богов одновременно — римляне, посвящая храм нескольким богам, никогда не ставили изображения все вместе: каждый бог находился в отдельной обители. Ратперт в своем «Casus Sancti Galli» (PERTZ, II, 61) смешивает, судя по всему, два события — произошедшее у Цюрихского озера и более позднее, имевшее место в Брегенце: Tuconiam (Tuggen) advenerunt, quae est ad caput lacus Turicini, ubi cum consistere vellent, popululumque ab errore demonum revocare (nam adhuc *idolis immolabant*), Gallo *idola vana confringente et in lacum vicinum demergente*, populus in iram conversus... sanctos exinde pepulerunt. Inde iter agentes pervenerunt ad castrum quod Arbona nuncupatur, juxta lacum Potamicum, ibique a Willimaro presbytero honorifice suscepti, septem dies cum gaudio permanserunt. Qui a sanctis interrogatus, si sciret locum in solitudine illorum proposito congruum, ostendit eis locum jocundissimum ad inhabitandum nomine Brigantium. Ibique reperientes *templum* olim christianae religioni dedicatum, nunc autem *demonum imaginibus* pollutum, mundando et consecrando in pristinum restituerunt statum, atque pro *statuis*, quas ejecerunt, sanctae Aureliae reliquias ibidem collocaverunt [придя в Туконию (Тугген), что у Турицинского озера, они (Колумбан и Галл) хотели там остаться и вывести людей из демонических заблуждений (а там *приносили жертвы идолам*); Галл *разбил ничтожных идолов и утопил их в близлежащем озере*, отчего народ разгневался... и выгнал оттуда святых. В дальнейших странствиях своих набрали они на замок, называемый Арбона, возле озера Потамик, где их с почестями принял пресвитер Виллимар и где они с радостью остались на семь дней. Святые спросили Виллимара, не знает ли он уединенного места, подходящего для их целей, а тот показал им прекрасное место под названием Бригантий, где можно было поселиться. Там они нашли *храм*, который раньше был христианским, а потом осквернился *изображениями демонов*; (Колумбан и Галл) возвратили этот храм к былой славе, очистили и освятили его, а на место выброшенных *статуй* поместили мощи святой Аврелии]. В этом рассказе храм сначала был христианским, а затем оказался занят язычниками (алеманнами) — соответственно, святилище не было римским. Среди разбитых Галлом *idolis vanis* [ничтожных идолов]

⁶ Странно, что Моне приписывает туггенский культ Вотана не алеманнам, а герулам, которых в этой области никогда не было (MONE, *Gesch. des Heid.*, I, 171, 175). Основывается Моне на словах Ионы: *sunt inibi vicinae nationes Suevorum*. Но это значит просто «рядом там жили [свевские племена]», то есть речь идет о соседствующих, а не об отдаленных народах. Эти места, неприятные для Колумбана, в которых он оставался только с целью обращения язычников в христианство, находились, согласно описанию Валафрида, *infra partes Alamanniae* [под Алеманией] — вместо *infra* здесь вполне может быть и *intra* [в Алемании].

была статуя *Вотана* — вероятно, эта деталь позаимствована Ратпертом из повествования Ионы о жертвоприношении пива. В «Песнопении о святом Галле» Ратперта этот эпизод рассказан в общих словах:

castro de Turegum adnavigant Tucconium,
docent fidem gentem, *Jovem* linquunt *ardentem*.

[из замка Турег (Турик, Цюрих) они поплыли в Тукконию,
учить народ вере, чтобы оставил он *пылающего Юпитера*]

Этот *Jupiter ardens* [пылающий Юпитер], от которого народ должен был отречься, вполне мог быть *Донаром*, но о его статуе в хрониках ничего не говорится. Согласно Арксу (PERTZ, II, 61), Эккехард IV говорил о «*Jovis et Neptuni idola*» [идолах *Юпитера* и *Нептуна*], однако я найти у него таких слов не смог. Ср. с I, 313 (Эрмольд Нигелл о Нептуне). Очевидно, что трем статуям поклонялись у Боденского, а не у Цюрихского озера; возможно, это были статуи Меркурия, Юпитера и Нептуна. Какие германские божества подразумеваются под Меркурием и Юпитером, понять несложно [Вотан и Донар]; свои предположения касательно *Нептуна* я выдвину в главе VII. На основании всего сказанного представляется, что эти *tres imagines* [три изображения] с большей степенью вероятности были образами германских богов, нежели упомянутые в I, 257 *imagines lapideae* [каменные изображения] в Люксейском лесу⁷.

⁷ Весьма интересны два сообщения Григория Турского о статуях Дианы в трирской области и о статуях Меркурия и Марса в Южной Галлии — хотя они совершенно точно не относятся к германским божествам. GREG. TUR., *Hist.*, VIII, 15: *deinde territorium Trevericae urbis expetii, et in quo nunc estis monte habitaculum, quod cernitis, proprio labore construxi; reperi tamen hic Dianae simulacrum, quod populus hic incredulus quasi deum adorabat. Columnam etiam statui, in qua cum grandi cruciatu sine ullo pedum stabam tegmine... Verum ubi ad me multitudo vicinarum civitatum confluere coepit, praedicabam jugiter, nihil esse Dianam, nihil simulacra, nihilque quae eis videbatur exerceri cultura: indigna etiam esse ipsa, quae inter pocula luxuriasque profluas cantica proferebant, sed potius deo omnipotenti, qui coelum fecit ac terram, dignum sit sacrificium laudis impendere. Orabam etiam saepius, ut simulacro dominus diruto dignaretur populum ab hoc errore discutere. Flexit domini misericordia mentem rusticam, ut inclinaret aurem suam in verba oris mei, ut scilicet relictis idolis dominum sequeretur, (et) tunc convocatis quibusdam ex eis simulacrum hoc immensum, quod elidere propria virtute non poteram, eum eorum adjutorio possem eruere; jam enim reliqua sigillorum (малые изображения), quae faciliora erant, ipse confregeram. Convenientibus autem multis ad hanc Dianae statuam, missis funibus trahere coeperunt, sed nihil labor eorum proficere poterat [затем я попал в область города Трир, и на той горе, где вы сейчас, я, потрудившись, возвел себе увиденное вами жилище; там я нашел образ Дианы, который здешний неверующий народ почитал как бога. Я установил столи, на котором с непокрытыми ногами стоял в великом мучении... Когда вокруг меня стали собираться многие люди из близлежащего города, я немедленно начал проповедовать им, что Диана — это ничто, как и изображения, как и то почитание, которым их окружают: непристойны даже те песни, которые распевают*

Главное свидетельство в пользу того, что у саксов тоже были свои истуканы, — это известный отрывок из «Деяний саксов» Видукинда Корвейского (WIDEKIND VON CORVEI, I, 12); саксы, после победы над тюрингами на реке Унструт (около 530 года), «как свидетельствует память предков» (ut maiorum memoria prodit), mane autem facto ad orientalem portam (замка Шидунген) ponunt aquilam, *aramque* e *victoriae* construentes, secundum errorem paternum, sacra sua propria veneratione venerati sunt, nomine *Martem*, *effigie columnarum* imitantes *Herculem*, loco Solem quem Graeci appellant *Apollinem* [наутро прибили орла на восточных воротах, воздвигли *алтарь победы* и, по заблуждению отцов, стали с должным почтением почитать свою святыню, называемую *Марсом*, по *форме колонн* подобную

при возлияниях из роскошных чаш; только богу всемогущему, создавшему небо и землю, стоит приносить жертву хваления. Я часто молился, чтобы господь низверг *изображение* и позволил народу избавиться от этого заблуждения. И господь повлиял на умы язычников и склонил уши их к словам уст моих, чтобы, оставив идолов, они последовали за господом, (и) тогда я призвал на помощь некоторых из них, дабы разрушить это *огромное изображение*, чего я не смог сделать собственными силами; тогда как *фигурки* полегче я уже разбил сам. Толпа собралась вокруг этой *статуи Дианы*, ее начали стягивать веревками, но эти усилила ни к чему не приводили]. Тогда помогли молитвы: egressusque post orationem ad operarios veni, adprehensumque funem ut primo ictu trahere coepimus, protinus *simulacrum ruit in terram, confractumque cum malleis ferreis in pulverem redegi* [после молитвы я подошел к трудящимся и взялся за веревку — от первого же рывка *изображение* немедленно *рухнуло на землю, и железными молотками его разбили в пыль*]. В поклонении этой Диане, вероятно, смешались римское и галльское представления; в инскрипциях упоминается *Diana Arduinna* [арденнская Диана, Диана-Ардуина] (BOUQUET, II, 319). Второй интересующий нас отрывок обнаруживается в GREG. TUR., *Mirac.*, II:5: erat autem haud procul a cellula, quam sepulchrum martyris (Juliani Arvernensis) haec matrona construxerat (in vico Brivatensi) *grande delubrum*, ubi in *columna altissima simulachrum Martis Mercuriique colebatur*. Cumque delubri illius festa a gentilibus agerentur, ac mortui mortuis thura deferrent, medio e vulgo commoventur pueri duo in scandalum, nudatoque unus gladio alterum appetit trucidandum [недалеко от обители (в селении Бриуд), которую эта госпожа воздвигла над гробницей мученика (Юлиана Арвернского [Овернского]), было *огромное капище*, где *почитали стоящие на высочайшем столпе изображения Марса и Меркурия*. Как-то в этом капище язычники справляли торжество, мертвые мертвым возносили курения, и вдруг среди народа поссорились два парня, один из которых, выхватив меч, хотел убить второго]. Второй парень бежал в обитель святого и спасся. Quarta autem die, cum gentilitas vellet iterum diis exhibere libamina [на четвертый день язычники снова хотели совершать возлияния своим богам], тогда христианские священники горячо помолились мученику, и поднялась ужасная гроза, испугавшая язычников: recedente autem tempestate gentiles baptizati *statuas*, quas coluerant, *confringentes*, in *lacum* vico annique proximum *projecerunt* [когда закончилась эта гроза, язычники, покрестившись, *разбили статуи*, которые почитали, и *бросили* обломки в ближайшие к городу *озеро* и реку]. Вскоре после этого в тот регион пришли бургунды. Такие детали, как разбивание статуй, их стирание в пыль и выбрасывание в озеро, весьма напоминают рассказ из хроники Ратперта.

Геркулесу, а по местоположению — Солнцу, которое греки называли *Аполлином*]. К этому важному свидетельству мы обратимся еще неоднократно.

В Корвейских анналах от 1145 года (где речь идет об Эресбурге) есть дополнение (тоже от XII века; см. PERTZ, V, 8, сноска): *hec eadem Eresburg est corrupto vocabulo dicta, quam et Julius Cesar Romano imperio subegit, quando et Arispolis nomen habuit ab eo, qui Aris greca designatione ac Mars ipse dictus est latino famine. Duobus siquidem idolis hec dedita fuit, id est Aris, qui urbis meniis insertus, quasi dominator dominantium, et Ermis, qui et Mercurius mercimoniis insistentibus colebatur in forensibus* [это название *Эресбурге* — искаженное; когда Юлий Цезарь распространил сюда власть Рима, город назывался Арисполисом, где *Арис* (Арес) — это греческое имя бога, которого по-латински зовут *Марсом*. Город был посвящен двум идолам — Арису, стоявшему на городской стене, подобно правителю, и *Эрмису* (Гермесу), который под именем *Меркурия* в народе почитался как бог торговли]. Выходит, что статуя Марса стояла на городской стене.

Имеется достаточное количество источников, свидетельствующих о том, что во фризских святилищах стояли изображения богов. Впрочем, в процитированном I, 471 фрагменте о боге Фозите упомянуты только *fana dei* [святилища бога]; сказано, что Виллиброрд осквернил священный источник, но ничего не упоминается об уничтожении каких-либо изображений. С другой стороны, в «Житии святого Бонифация» (PERTZ, II, 339) новая волна язычества у фризов при короле Радбодe [Rêdbod] (около 716 года) описывается так: *jam pars ecclesiarum Christi, quae Francorum prius subjecta erat imperio, vastata erat ac destructa, idolorum quoque cultura exstructis delubrorum fanis lugubriter renovata* [та часть церкви Христовой, которая раньше управлялась франками, была разорена и уничтожена; увы, вновь были отстроены капища и святилища для почитания *идолов*]. Даже если здесь слово *idologum* [идолов] используется просто в смысле *deorum* [богов], то в «Житии святого Виллегада» (PERTZ, II, 380) на этот счет говорится уже более определенно: *insanum esse et vanum a lapidibus auxilium petere et a simulacris mutis et surdis subsidii sperare solatium. Quo audito gens fera et idololatriis nimium dedita stridebant dentibus in eum, dicentes, non debere profanum longius vivere, imo reum esse mortis, qui tam sacrilegia contra deos suos invictissimos proferre praesumsisset eloquia* [безумно и бесполезно искать помощи у камней, от немых и глухих образов ждать себе избавления. Услышав такое, закричали зубами эти дикие и глубоко преданные идолопоклонничеству люди, да и ответили они (Виллегаду), что не должен жить и повинен смерти тот, кто смеет вести столь кощунственные речи против *их непобедимых богов*]. Событие отнесено к середине VIII века; рассказчик, Ансгарий (+865), жил веком позже — тем не менее, не стоит считать его слова чистой выдумкой. Точно так же, на мой взгляд, не стоит отбрасывать и сведения из «Жития святого Гоара» (+649), написанного не раньше 839 года: *coepit gentilibus per circuitum (то есть в Рипуарии) simulacrorum cultui deditis et vana idolorum superstitione deceptis verbum salutis annuntiare* [по всей округе он начал проповедовать слово

спасения язычникам, преданным поклонению *истуканам*, обманутым *идолами* и суевериями] (*Acta Bened.*, II, 282). Такие жизнеописания обычно базируются на более древних источниках.

Фризы во всех смыслах находились в одном шаге от Скандинавии; учитывая постоянное взаимодействие этих родственных народов, весьма естественно предположить, что у фризов и скандинавов были общие традиции в части почитания святилищ и образов. Я полагаю, что и в храме Фозите на Гельголанде должны были стоять какие-то изображения.

Вырезать образы из камня и дерева германцы умели еще в древнейшие времена (ср. с *signa* и *effigies*, упомянутыми у Тацита), и это искусство могло с веками еще до какой-то степени усовершенствоваться. В германских курганах находят каменное оружие, и оно, учитывая сложность работы с камнем, слажено достаточно крепко. Тот факт, что разрушительная мощь времени и христианское усердие не пощадил ни единого изображения германского бога, не должен особенно удивлять — более удивительно полное исчезновение языческих храмов. Даже в Скандинавии, где идолов было больше, а уничтожали их существенно позже, не сохранилось ничего: полностью уничтожены все изображения и в Лейре, и в Уппсале. Древнескандинавский технический термин для обозначения идола — *skurðgod* (*Fornm. sög.*, II, 73, 75), от *skëra* (*sculpere* [вырезать, высекать]), *skurd* (*sculptura* [изваяние]). В двух уже процитированных отрывках речь шла о *líkneski* [образе] Фрея. У Бьёрна встречается слово *skûrgoð* — *idolum*, *sculptile* [идол, изваяние] — от *skûr*, *subgrundium* [навес]: идол помещался под навес, под крышу. С этим согласуется и древневерхненемецкое *skûrguta* (GRAFF, VI, 536). Более подробных сведений о древнескандинавском *skûrgoð* нет.

Дитмар ничего не сообщает об изваяниях богов в Лейре⁸; в повествовании Адама Бременского (АДАМ VON BREMEN, CCXXXIII) особенно интересно то, что, говоря об идолах в Уппсале, хронист отмечает: там стояли *три статуи* — точно так же, как это было в святилище у алеманнов. *Nunc de superstitione Sveonum pauca dicemus. Nobilissimum illa gens templum habet, quod Ubsola dicitur, non longe positum a Sictona civitate (Sigtûn) vel Birka. In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita et potentissimus eorum Thor in medio solium habeat triclinio. Hinc et inde locum possident Wodan et Frisco* [теперь скажем немного о суевериях свеев. У этого народа есть весьма знаменитое святилище, которое называется Уппсала и располагается недалеко от города Сигтона (Сигтуна), или Бирка. В этом храме, который весь отделан золотом, народ почитал статуи трех богов, из которых самый могущественный — это Тор: трон его стоял в середине зала. По сторонам от него занимали места Водан и Фриккон]. Дальнейшее описание нас пока не интересует, однако отметим, что там встречается термин *sculpere*; поскольку *весь* храм был *отделан*, то есть *украшен* золотом, то вполне вероятно, что и описанные

⁸ О недавно найденных изображениях Одина см. в главе VII.

статуи должны были быть *позолоченными* — вспомним, что алеманнские идолы тоже называются *aereae* и *deauratae* [медными и *позолоченными*]. Саксон упоминает (Saxo Gr., 13) о золотой статуе Отина [Othin]: *cujus numen Septentrionis reges propensiore cultu prosequi cupientes effigiem ipsius aureo complexi simulacro, statuam suae dignationis indicem maxima cum religionis simulatione Byzantium transmiserunt, cujus etiam brachiorum lineamenta confertissimo armillarum pondere perstringebant* [скандинавские короли, пожелав поклоняться этому боже-ству более усердно, сотворили его *образ из золота*, и эту *статую* как символ их уважения к боже-ству с максимальным религиозным почтением перевезли в Византию, увенчав даже руки боже-ства множеством тяжелых браслетов]. Весь этот фрагмент, включая продолжение, неисторичен и противоречит подлинным мифам; из него можно почерпнуть только то, как представляли себе истуканов во времена Саксона: считалось, что они были золотыми и украшенными, что можно, вероятно, объяснить живой памятью о таких статуях [7]. Эрмольд Нигелл, описывая встречу Герольда (Гаральда) с Карлом Великим, упоминает (Ermoldus Nigellus, IV:444 и далее, в Pertz, II, 509—510) языческое *изображение* (sculpta) бога, которое переплавили на плужные лемехи, котелки и ведра. Согласно «Саге о Ньяле» (*Njalssaga*, LXXXIX), в норвежском святилище (godahús) тоже стояло *три изображения*: Тор и две полубогини, Торгерд и Ирпа, — эти статуи в человеческий рост были украшены браслетами; Тор, вероятно, восседал *посередине*, на повозке. Судя по всему, изображения Тора были самыми распространенными, по крайней мере в Норвегии⁹. В *Fornm. sög.*, II, 153 и 159 описывается святилище, в котором поклонялись множеству skurdgod, но в первую очередь Тору; *статуя* Тора в *Fornm. sög.*, I, 295, 302—306; в *Fornm. sög.*, II, 44 говорится: Thórr sat í miðju ok var mest tignaðr, hann var mikill ok allr gulli búinn ok silfri (ex auro et argento confectus [сделанный из золота и серебра]) [в *центре* был Тор, самый славный бог, огромный, весь из *золота и серебра*]; ср. с «Сагой об Олаве Святом» (*Olafs helga saga* (ed. Holm.), CXVIII, CXIX), где описывается большая статуя Тора во весь рост, а также с *Fornm. sög.*, IV, 245; *Olafs helga saga* (ed. Christ.), 26. Freyr giörr af silfri [Фрей, *сделанный из серебра*] (*Isl. sög.*, I, 134; *Landn.*, III, 2). Один человек носил в кармане *маленькую фигурку* Тора, вырезанную из китового уса (líkneski Thórs af tönn gert), чтобы тайно поклоняться этому богу, живя среди христиан (*Fornm. sög.*, II, 57). *Образ* Тора вырезали на столпах-öndvegissúlur (*Fyrbygg.*, 8; *Landnamab.*, II, 12) и на носках кораблей (*Fornm. sög.*, II, 324). В *Fornm. sög.*, II, 108 описано изображение Торгерд Хельгабруд, которой народ поклонялся¹⁰. *Серебряную статую* Фрея (Freyr markaðr

⁹ FINN MAGNUSEN, *Bidrag til nordisk archaeologie*, 113—159.

¹⁰ В этом отрывке следует обратить внимание еще кое на что. У статуи Торгерд на пальце было золотое кольцо, и когда кто-то попытался это кольцо снять, то статуя *сжала руку*. Тот же человек позже вернулся, принес много денег и положил их к ногам статуи, поклонился и заплакал, а затем поднялся и попробовал снова снять кольцо —

af silfri; *Vatnsd.*, 44, 50) в Швеции возили на колеснице (*Fornm. sög.*, II, 73—77). В «Care о йомсвикингах» рассказывается о святилище на острове Готланд, в котором стояло *сто богов* (*Fornm. sög.*, XI, 40) — настоящее *densitas imaginum* [обилие изображений], о котором писал Иона (см. I, 257). Саксон Грамматик (SAHO ГРАМ., 327) упоминает *simulacrum quercu factum* — образ, сделанный из дуба? или дуб, почитаемый божественным? [9]

Неоднократно упоминаются не только *три*, но и *два* стоящих вместе *изображения* — обычно, как явствует из процитированных источников, это касается

и на этот раз Торгерд *позволила ему это сделать*. То же самое рассказано и в «Care о фэрцах» (*Færeyingasaga*, 103). Я полагаю, что это древний, подлинно языческий сюжет — один из тех, которые позже перешли в средневековые христианские сказания [8]. О многих священных статуях рассказывается, что у них падали *кольца с пальцев* или *обувь спадала с ног* в качестве дара молящемуся. Статуя Христа отдает нищему свою обувь (*Nicolai abbatis peregrinatio* (ed. Werlauff), 20), статуя святого — свои золотые сандалии (MONE, *Anz.*, VII, 584; *Arch. des henneb. Vereins*, [I], 70, 71). Статуя Марии принимает преподнесенное ей кольцо и сгибает палец в знак того, что сохранит подарок (MÉON, *Nouv. recueil*, II, 296, 297; MAERL., II, 214). Две истории о Марии, рассказанные у Мэона и у Марланта, хотя и в основе своей и едины, разрешаются весьма различно. У Марланта молодой человек, играя в мяч, снимает кольцо и кладет его статуе на руку; у Мэона персонаж перед рукопашным поединком в Колизее надевает свое кольцо на палец языческой статуе, которая этот палец сгибает. Так оба изваяния заставляют людей выполнять обязательства. В старофранцузской поэме несчастный молодой человек ставит образ Марии напротив языческой статуи, и Мария снимает с той кольцо, возвращая его владельцу (ср. с *Kaiserchr.*, 13142, 13265, 13323). У Иоанна Фордунского (J. FORDUN, *Scoti chronicon*, I, 407; см. W. SCOTT, *Minstr.*, II, 136) эта история рассказывается как реальное событие XI века: один дворянин, играя в мяч, оставил свое кольцо на пальце сломанной статуи Венеры, а снять его оттуда он смог лишь с помощью священника Палумба [Palumbus], сведущего в колдовстве. Это сказание, таким образом, было распространено уже с давних времен, однако в основе своей оно не германское. Даже на некоторых картинах младенец на коленях у Марии подает ей ларчик в дар молящимся (*Cod. Pal. 341*, fol. 63). Статуи *отворачиваются, простирают руки для защиты, говорят, смеются, плачут, едят и ходят*; так, статуя Христа отворачивается (*Ls*, III, 78, 262), еще одно изваяние ест и вырастает (*Kinderm. Legenden*, № 9), другие плачут, подмигивают, убегают (*Deutsche Sagen*, № 347; ТЕТТАУ, *Preuß. Sagen*, 211, 215, 218). В «Святом Георгии» Рейнбота ребенок сечет розгами идол Аполлона, и тот вынужден *бежать* (*Geo.*, 3258—3269); это напоминает историю о боге Перуне, которого, согласно Нестору, князь Владимир приказал высечь. Упоминание о статуе, которая съедает предложенную ей пищу, я обнаружил в индийском сказании (ROLIER, II, 302, 303). Соответственно, в древности истуканы не считались мертвой материей — они преисполнялись жизнью самого божества. У греков также встречаются истории о статуяхдвигающихся, потрясающих копьем, падающих на колени, закрывающих глаза (καταμύσεις), истекающих кровью, потеющих — частично это можно объяснить реалистичным обликом античных статуй; я не обнаружил никаких других источников, где статуя бы двигала рукой или сгибала палец. Положение рук на изображениях богов считалось очень важным; еще у Гомера говорится, что боги χεῖρα ὑπερέχουσιν [простирают руки] над теми, кого хотят защитить.

статуй *Вотана и Донара*, или *Марса и Меркурия*. В MÜLLER, *Sagabibl.*, I, 92 речь идет о стоящих вместе образах Фрея [Freak] и Тора, а также Фриг и Фрейи. Названия некоторых мест и объектов тоже указывают на одновременное почитание двух божеств: например, в Гессене рядом с горой Водана [Wodansberg] находился дуб Донара [Donnerseiche] — такого рода примеры нуждаются в специальном исследовании.

Впрочем, ни сведения о количестве изображений, ни описания статуй в сагах нельзя считать вполне историчными: твердо доказанным можно считать лишь само существование языческих идолов. Чаще всего истуканов выпиливали из дерева; некоторые изображения, вероятно, покрывали краской и одевали, на некоторые наносилось серебрение или позолота. Несомненно, встречались и каменные изваяния, а также фигуры поменьше, из меди или из слоновой кости¹¹.

В древневерхненемецких глоссах встречается слово *irmansûli* — pyramides [пирамиды] (*Mons.*, 360); *avarûn, irmansûli* — pyramides (Doc., 203^b); *irmansûl* — colossus, altissima columna [колосс, высочайшая колонна] (*Florent.*, 987^a; *Blas.*, 86); *colossus est irminsûl* (*Gl. Schletst.*, 18:1; 28:1). Вероятно, буквальное значение этого слова — *статуя*, если судить по синониму *avarâ*: в *Gl. Jun.*, 226 *avarâ* переводится как *statua* и *imago* [статуя и образ]. Слово *irmansûl* не исчезло еще в XII веке, как следует из двух фрагментов в начале «Императорской хроники» (вероятно, есть и другие похожие примеры); о Меркурии сказано (Massm., 129):

<p>uf einir <i>yrmensûle</i> stuont ein abgot ungehiure, den hiezen sie ir koufman.</p>	<p>[на высочайшей колонне стоял чудовищный идол, они его звали торговцем своим]</p>
---	---

О Юлии Цезаре (Massm., 624):

<p>Romere in ungetrûweliche sluogen, ûf einir <i>yrmensûl</i> sie in begruoben;</p>	<p>[римляне его несправедливо убили, у высокой колонны они его похоронили]</p>
--	---

О колдуне Симоне [Симоне Волхве] (Massm., 4432):

<p>uf eine <i>yrmensûl</i> er steic, daz lantvolc im allesamt neic.</p>	<p>[он на высокую колонну поднялся, весь местный народ ему поклонился]</p>
--	---

То есть, другими словами, Симона почитали как бога. В последней главе «Титуреля» описываются огромные колонны храма Грааля; в печатном варианте (*Tit* (ed. Hahn), 6151) стоят слова «inneren seul» [внутренние колонны], но в ганновской рукописи более правильно: *irmensûl*.

Во франкских анналах от 772 года неоднократно упоминается, что Карл Великий, победив саксов, уничтожил центр их языческого суеверия — это место

¹¹ FINN MAGNUSEN, *Bidrag til nordisk archaeologie*, 132—137.

называлось *Irminsûl*, а находилось оно недалеко от Гересбурга [Heresburg]¹² в Вестфалии. В «Петавианских анналах»: *domnus rex Karolus perrexit in Saxoniam et conquisivit Erisburgo, et pervenit ad locum, qui dicitur Ermensul, et succendit ea loca* [его величество Карл зашел в Саксонию и завоевал Эрисбург, и пришел в место, называемое *Эрменсуль*, и сжег эти места] (PERTZ, I, 16). В «Малых Лоршских анналах»: *fuit rex Carlus hostiliter in Saxonia et destruxit fanum eorum, quod vocatur Irminsul* [король Карл поступил как враг Саксонии и уничтожил саксонское *святилище*, которое звалось *Ирминсуль*] (PERTZ, I, 30). То же повторяется в «Хронике Муассака» (PERTZ, I, 295; где — *Hirminsul*), в «Кведлинбургских анналах» (PERTZ, V, 37) и так далее. В «Зальцбургских анналах»: *Karolus idolum Saxonorum combussit, quod dicebant Irminsul* [Карл сжег саксонского *идола*, называемого *Ирминсуль*] (PERTZ, I, 88). В «Фульдских анналах» Эйнхарда: *Karolus Saxoniam bello aggressus, Eresburgum castrum cepit, et idolum Saxonum, quod vocabatur Irminsul destruit* [Карл воевал с Саксонией и взял крепость Эресбург, и уничтожил саксонского *идола*, которого называли *Ирминсуль*] (PERTZ, I, 348). В «Регенсбургских анналах»: *Carolus in Saxonia conquesivit Eresburc et Irminsul* [в Саксонии Карл завоевал Эресбург и *Ирминсуль*] (PERTZ, I, 92). В «Больших Лоршских анналах»: *Karlus in Saxonia castrum Aeresburg expugnat, fanum et lucum eorum famosum Irminsul subvertit* [в Саксонии Карл взял крепость Эресбург, низверг саксонское *святилище* и их *знаменитую рощу Ирминсуль*] (PERTZ, I, 117). Там же: *et inde perrexit partibus Saxoniae prima vice, Aeresburgum castrum cepit, ad Ermensul usque pervenit et ipsum fanum destruxit, et aurum et argentum, quod ibi repperit, abstulit. Et fuit siccitas magna, ita ut aqua deficeret in supradicto loco, ubi Ermensul stabat, etc.* [как только он вошел на саксонские земли, он взял крепость Эресбург, затем пришел к *Эрменсулю* и само *святилище* разрушил, а золото и серебро, там найденные, забрал. И была великая засуха, и не хватало воды в тех местах, где стоял *Эрменсуль*, и т. д.] (PERTZ, I, 150). В «Анналах Эйнхарда»: *ferro et igni cuncta depopulatus, Aeresburgum castrum cepit, idolum quod Irminsul a Saxonibus vocabatur, evertit* [огнем и мечом опустошая эти места, он взял крепость Эресбург и низверг *идола*, которого саксы звали *Ирминсуль*] (PERTZ, I, 151); то же повторяется в «Тиллианских анналах» и в «Хронике Регинона» (где — *Ormensul*; PERTZ, I, 220, 557)¹³. Дитмар Мерзебургский так

¹² Сейчас этот город называется Штадтберген; ср. с приведенной выше цитатой из Дитмара; есть серьезные основания полагать, что сам столп находился примерно в 25 километрах от крепости, глубоко в лесу Оснинг (CLOSTERMEIER, *Eggesterstein*, 26, 27). Eresburg, Horohus in pago Hessi saxonico [Эресбург, Хорох (Хорхаузен) в саксонском Гессене] (SARASCHO, 735, 350). Ср. с MASSMANN, *Eggesterst.*, 34.

¹³ У Саксона Поэта (РОЕТА SAHO, I:65 в BOUQUET, V, 137):

gens eadem coluit simulacrum, quod vocitabant
Irminsûl, cujus factura simulque *columna*
non operis parvi fuerat, pariterque decoris.

рассказывает о дальнейших событиях (PERTZ, V, 744): *sed exercitus capta urbe (Eresburch) ingressus juvenem praefatum usque in ecclesiam s. Petri, ubi prius ab antiquis Irminsul colebatur, bello defatigatum depulit* [войдя во взятый город (Эресбурх), армия загнала истощенного войной юношу (Таммо) в церковь св. Петра, где древние в былые времена почитали Ирминсуль]. Принимая во внимание всё процитированное, можно заключить, что значения слова Irminsul варьируются в тех самых границах, какие были описаны в четвертой главе: оно может значить как *fanum* [святилище], так и *lucus* [лес] и собственно *idolum* [идол]; несомненно то, что могучие леса в этом регионе простирались очень далеко: что, если слово *Osning*¹⁴, название того горного леса, где стоял сам столп, обозначало *священный лес*? Рассказ о захваченном Карлом золоте и серебре вполне может быть приукрашением, элементом легенды¹⁵. Рудольф Фульдский сообщает об Ирминсуле некоторые детали; после общего сообщения о язычестве саксов (*frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant* [выражают религиозное почитание зеленым деревьям и источникам], см. I, 290) он добавляет: *truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellant, quod latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia* [ствол этого дерева был немалой ширины, он возносился ввысь, и почитали его под открытым небом, на их родном языке он назывался Ирминсуль, что значит *столп мира*, как бы поддерживающий всё сущее] (PERTZ, II, 676) [10]. Итак, речь идет о том, что в определенном месте была возведена огромная деревянная колонна, почитаемая под открытым небом, а название ее обозначало мировой вседержащий столп. Это объяснение представляется безошибочным, особенно если принять во внимание другие составные слова с корнем *irmin*.

[в этом народе весьма почитается образ, зовомый у них *Ирминсулем*; на вид он подобен колонне, хотя не отделан он и не украшен]

¹⁴ *Os* — это саксонская форма слова *ans*, обозначавшего как бога, так и гору; верхненемецки лес Оснинг назывался бы *Ansninc* или *Ensninc*; вспоминается также *mons Osningi* [гора *Оснинг*] у города Теотмелли [Theotmelli], то есть Детмольда (PERTZ, II, 447); недалеко от Оснабрюка был лес *Оснинг* (*silva Osning*; MÖSER, *Urk.*, № 2); *тпетий* лес с тем же названием был в Рипуарии на Нижнем Рейне (ЛАСОВЛЕТ, № 310, 343, 354), и он простирался к Арденнам до самого Аахена, о чем упомянуто в *Vilkinasaga*, XL. По SCHANNAT UND BÄRSCH, *Eiflia illustr.*, I, 110 и HATTEMER, III, 602^a, сам Арденнский лес назывался *Osninka*, *Oseninch*; согласно оснабрюкским документам, тамошний лес напоминал аахенский Оснинг (*ad similitudinem foresti Aquisgranum pertinentis* [простирающийся наподобие аквисгранского леса]); повсеместное распространение термина «Оснинг» свидетельствует об общем значении этого слова; слово *Osning* (ср. с *às*, *ans* и *fairguni*) может значить священную гору или священный лес. Согласно К. фон Ледебуру, Тевтобургский лес — то же самое, что Оснинг. Близкородственными представляются названия *Osnabrück*, *Asnebruggi*.

¹⁵ Стоит ли связывать сокровище Эрменсуля [Ermenseul] с легендой о сокровище Эрменриха (SAXO GRAMM., 156; *Reinh. fuchs*, CLII)?

Irmingot в «Песни о Хильдебранде» — всевышний бог, всебог (общий эпитет, не закрепленный за определенным богом); по смыслу сходно со словом *thiodgod* (всеобщий бог), образованным с помощью другого усилительного префикса (*Hel.*, 33:18; 52:12; 99:6). *Irminman* — перевозосимый человек (*Hel.*, 38:24; 107:13; 152:11). Словом *irminthiod* в *Hel.*, 87:13 и «Песни о Хильдебранде» называется человечество¹⁶. Сюда же я отношу собственные имена с корнем *irman*, *irmin* (*Gramm.*, II, 448); таким образом, *irmansûl*, *irminsul* — это большое, высокое, религиозно почитаемое изваяние; название столпа не подразумевает посвящения какому-то конкретному богу. В древнеанглийском языке встречаются аналогичные выражения: *eormencun* ([могучий, прославленный] genus humanum [род человеческий]) (*Beov.*, 309; *Cod. Exon.*, 333:3), *eormengrund* ([славная, бескрайняя] terra [земля]) (*Beov.*, 1711); встречается и странный адъективный вариант: *ofer ealne yrmenne grund* [по бескрайней земле] (*Cod. Exon.*, 243:13). *Eormenstrýnd* — [славный] progenies [род]; древнескандинавское *iörmungrund* ([славная, бескрайняя] terra [земля]), *iörmungandr* (anguis maximus [великий змей]), *iörmunrekr* (taurus maximus [великий телец]). Все эти слова отличаются возвышенностью, мистически-древней окраской; такие термины распространены среди всех германских народов. Не чужды они были и готам, как следует из имени их знаменитого короля *Эрманариха* (*Ermanaricus*, *Airmanareiks*; древнескандинавское *Iörmunrekr*); несомненно, что *Hermunduri* [гермундуры] — это, изначально, *Ermunduri* (*Gramm.*, II, 175): звук *h* добавляли ко всем подобным формам.

Каково бы ни было исконное значение слова *irman* с формами *iörmun*, *eormen* — а к этому значению мы еще вернемся — важно отметить, что *Ирмансуль* [*Irmanseul*] связывался каким-то образом (вплоть до поздних времен, см. I, 307) с Меркурием, или Гермесом, для которого античные греки возводили схожие столпы и колонны, называвшиеся *гермами*, что, опять же, напоминает германское *irman*.

Саксы знали об ирминсулях больше всех; с VIII по XIII века в среде франков в Верхней Германии с терминами *irmansûl*, *irminsul* связывалось общее представление о языческом идоле, находящемся на столпе. Рудольф Фульдский, словами о *truncus ligni* [стволе дерева], первым, вероятно, связал с Ирминсулем образ особо почитаемого древесного ствола (с изображением бога или без него?), а не рукотворной колонны, обточенной в форме дерева; с представлением Рудольфа согласуются и почитание Ирминсуля *sub divo* [под открытым небом], и слово *lucus* [лес] у некоторых хронистов, и простота древнейшего

¹⁶ Славянское *рамо*, божемское *ramenso* соответствуют латинскому *agnus*, древневерхненемецкому *aram*; эти слова значат одновременно руку и плечо; в словенском составном слове *ramenvelik* (valde magnus [весьма большой]) слово *ramen* усиливает значение точно так же, как *irman* в приведенных выше примерах; указывает ли это на связь между *irman* и *Arm* [рука]? Следует обратить внимание и на собственное имя «Арминий»; ср. с SCHAFFARIK, I, 427.

почитания лесов. Понятия об изображении и дереве взаимно накладываются: вестфальские ирминсули легко связываются с гессенским дубом Донара — и то, и другое христианские проповедники превратили в церкви святого Петра. Я подозреваю, что с Ирминсулем тесно связаны и так называемые *столпы Роланда*, какие воздвигали в позднем Средневековье, особенно часто — в Северной Германии; шведы устанавливали *столпы Тора*, а англосаксы — *столпы Этельстана* [Äthelstân] (LAPPENBERG, I, 376). Остается упомянуть о священном шесте, почитавшемся в Нейстрии и упомянутом в «Житии Валариха, аббата Левконейского» (+622), VIII века: et juxta ripam ipsius fluminis *stips* erat *magnus, diversis imaginibus figuratus*, atque ibi in terram magna virtute immisus, qui *nimio cultu morem gentilium* a rusticis colebatur [возле берега той реки был *большой ствол, украшенный разными изображениями*, который был с большой силой врыт в землю и *по-язычески весьма почитался* крестьянами]. Валарих приказывает свалить это бревно: et his quidem rusticis habitantibus in locis non parvum tam moerorem quam et stuporem omnibus praebuit. Sed undique illis certatim concurrentibus cum armis et fustibus, indigne hoc ferentes invicem, ut quasi injuriam *dei sui* vindicarent [и все жители этих мест было немало огорчены и ошеломлены. Со всех сторон они яростно бежали с оружием и дубинами, чтобы отомстить за бесчестие и несправедливость к *их богам*] (*Acta Bened.*, II, 84, 85). Эта местность называлась Августа (bourg d'Augst, недалеко от города Э [Eu]), там тоже выстроили церковь.

Полагаю, что уже собрано достаточно доказательств: у древних германцев действительно были боги и их изображения. В древности было принято отождествлять как чужих богов с германскими, так и германских — с чужими; это необходимо рассмотреть особо.

В римских описаниях преимущество отдавалось вольному, понятному для читателя, переводу — римские авторы не стремились сохранить для будущих поколений оригинальные выражения варваров. Впрочем, к переводу терминов на латинский подходили достаточно системно.

Встречающиеся у Цезаря *Sol, Luna* и *Vulcan* удовлетворяют исследователя менее всего; Тацит, с другой стороны, если и использует имена римских божеств, то делает это с осторожностью и по размышлению. Из богов он упоминает только *Меркурия* и *Марса* (Тас., *Germ.*, IX; Тас., *Ann.*, XIII, 57; Тас., *Hist.*, IV, 64); из обожествленных героев — *Геркулеса*, *Кастора* и *Поллукса* (Тас., *Germ.*, IX, XLIII); из богинь — *Изиду* и *мать-землю* (terra mater), называя последнюю ее германским именем (Тас., *Germ.*, XL), а также *mater deorum* [мать богов] (Тас., *Germ.*, XLV). Абсолютно чуждые германцам боги, вроде Аполлона и Бахуса, в германо-римских сравнениях не встречаются ни разу. Удивительнее всего, во-первых, отсутствие упоминаний о Юпитере, а во-вторых — то значение, которое приписывается Меркурию, у римлян считавшемуся богом второстепенным, обычным божеством торговцев; в описаниях германской веры он называется первейшим: deorum *maxime* Mercurium colunt [из богов *более всего* они чтут

Меркурия] — только ему приносились человеческие жертвы, в то время как Марс и Геркулес довольствовались животными. Такое выдвигание Меркурия объясняется, вероятно, тем, что он был верховным богом у галлов и потому ими чаще всего изображался (*deum maxime Mercurium colunt, hujus sunt plurima simulacra* [более всего они чтут бога Меркурия, его изображения весьма многочисленны]; *JUL. CAES., VI, 17*)¹⁷ — а в глазах римлян на переднем плане в Германии всегда были галлы; кроме того, в таком свете представить германского бога могли именно галльские информаторы. Следует отметить одновременное изображение Марса и Меркурия на галльских статуях (см. I, 300) — именно в таком сочетании Тацит называет и германских богов (*TAC., Ann., XIII, 57*). Неупоминание Юпитера объясняется, вероятно, тем, что его культ у племен, которые Тацит знал лучше, был менее выражен (по сравнению с культом Меркурия); в дальнейшем мы увидим, что у северных, более отдаленных, народов наибольшим почтением пользовался бог грома. О германских *Изиде* и *Геркулесе* речь пойдет в последующих главах; кого следует понимать под германскими *Диоскурами*, я сказать затрудняюсь — вероятнее всего, это два сына Вотана; если обратиться к сведениям из «Эдды», то наиболее подходящими божествами представляются братья Бальдр и Хермод.

Такой перенос имен из классической мифологии на германских богов широко распространился и строго соблюдался латинскими авторами последующих веков: однажды войдя в хождение, эта традиция долгое время оставалась общепринятой и понятной.

Готский историограф называет на римский лад только одного бога — *Марса*: *quem Gothi semper asperrima placavere cultura* [которого готы умилоствивляют крайне жестокими ритуалами] (*JORNAND., V*); с этим Марсом можно сравнить скифского Ареса, упомянутого уже у Геродота (*HEROD., IV, 62, 63*).

Павел Диакон завершает свой рассказ о Водане интересным сообщением (*PAUL. DIAC., I, 9*): *Wodan sane, quem adjecta litera Gwodan dixerunt, ipse est qui apud Romanos Mercurius dicitur, et ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur* [а Водан, которого, добавляя букву, называют Гводаном, — это тот самый (бог), которого у римлян именуют *Меркурием* и которого как бога почитают все народы Германии]. Иона Боббийский, старший земляк Павла Диакона, так говорит о жертвоприношениях у алеманнов: *illi ajunt, deo suo Vodano, quem Mercurium vocant alii, se velle litare* [они ответили, что хотят совершить возлияние для своего бога Водана, которого другие зовут Меркурием]; к этому тексту другой рукой приписана менее верная глосса: *qui apud eos Vuotant vocatur, Latini autem Martem illum appellant* [тот, кого у них именовали Вотантом, у латинов назывался *Марсом*]; хотя Вотан действительно больше напоминает Марса (см. ниже).

¹⁷ См. SCHÖPFLIN, *Als. ill.*, I, 435—460, и особенно SCHÖPFLIN, *Als. ill.*, I, 58 о святилище Меркурия в Эбермюнстере; ср. с HUMMEL, *Bibl. deutsch. Alterth.*, 229; CREUZER, *Altröm. Cultur am Oberrhein*, 48, 98.

По словам Григория Турского (см. I, 269), Хлодвиг во времена своего язычества почитал таких божеств, как *Сатурн*, *Юпитер* и, опять же, *Mars Mercuriusque* [Марс и Меркурий]. В GREG. TUR., I, 34 сказано более общо: *Privatus, Gabalitanæ urbis episcopus — daemoniis immolare compellitur a Chroco Alamannorum rege* [Привата, епископа города Жеводан, Хрок, король алеманнов, заставлял принести жертву *демонам*] (в III веке). Видукинд Корвейский называет *Марса* и *Геркулеса* богами саксов (см. I, 301); в уже рассмотренной вставке из «Корвейских анналов» объединяются греческие и латинские варианты имен — Арис и Марс, Эрмис и Меркурий.

В разделе VIII «Малого указателя суеверий» речь идет «*de sacris Mercurii vel Jovis*» [о святилищах *Меркурия* и *Юпитера*]¹⁸; в разделе XX — «*de feriis, quæ faciunt Jovi vel Mercurio*» [о торжествах, совершаемых во имя *Юпитера* или *Меркурия*]; таким образом, бог грома, о котором не упомянул Тацит, в других регионах забыт не был; теперь нам более понятны упоминания о *robur Jovis* [дубе *Юпитера*] (см. I, 244) у Вилибальда и о *presbyter Jovi mactans* [старейшине, убивающем (жертву) для *Юпитера*] в BONIFAC., *Ep.*, XXV (723 год) [11].

В сочинениях Матвея Парижского (см. *Additamenta operum Matthæi Paris.* (ed. W. Watts; Paris, 1644), 25, 26) встречается старинное повествование о неких книгах, обнаруженных в X веке при заложении фундамента церкви в Верламацестре [Verlamacestre — Веруламиум, Сент-Олбанс] — и затем сожженных. В одной из этих книг содержались «*invocationes et ritus idololatrarum civium Varlamcestrensi-um: in quibus comperit, quod specialiter Phoebum, deum solis invocarunt, et coluerunt, secundario vero Mercurium, Voden anglice appellatum, deum videlicet mercatorum, quia cives et compatriotæ... fere omnes negotiatores et institores fuerunt*» [идолопоклоннические воззвания и ритуалы города Варламцестрензия: отсюда он (Эадмер) узнал, что особенно они (жители города) почитали *Феба*, *бога солнца*, и взывали к нему; во вторую очередь они чтили *Меркурия*, по-английски называемого *Воденом*, то есть бога торговцев, ведь среди граждан и соотечественников... почти все были купцами и лавочниками]. Очевидно, что в этом описании хроникер положился на собственную ученость. Сами сожженные «воззвания и ритуалы» были бы для нас куда полезнее.

В дальнейшем мы рассмотрим фрагменты, в которых речь идет о германской богине, скрывающейся под именем *Диана*. Несколько раз упоминается в текстах и германский *Нептун* (см. I, 300).

Писавший по-латински Саксон Грамматик избегал, говоря о германских богах, использовать римские имена: он пишет *Othinus* или *Othin* и не упоминает *Меркурия*; тем не менее, единожды (SAXO GR., 263), вместо своего обычного «Тор» (SAXO GR., 41, 103), Саксон говорит о *Юнуме* и *malleus Jovialis* [молоте *Юпитера*]; *Марс* в SAXO GR., 36 обозначает, судя по всему, *Отина*, а не *Тюра*,

¹⁸ Если бы речь шла о римских богах, то *Юпитер*, несомненно, назывался бы первым, а *Меркурий* — вторым.

который у Саксона вообще не упоминается [12]. Эрмольд Нигелл, перечисляя норманнских идолов, отмечает (ERMOLDUS NIGELLUS, IV:9), что *Нептуна* норманны почитают как бога (отца), а *Юпитера* — как Христа (PERTZ, II, 401); Нептун, вероятно, значит здесь Один, а Юпитер — Тор? Те же имена встречаются в ERMOLDUS NIGELLUS, IV:69, 100, 453, 455.

Еще в XIV веке, судя по хронике Мелиса Стока, помнили, что фризы в языческие времена поклонялись *Меркурию* (MELIS STOKE, I, 16, 17); с уверенностью я не могу назвать тот латинский источник, из которого Мелис Сток почерпнул эту информацию¹⁹.

Мне представляется вполне надежным и даже необходимым такое предположение: начиная с первого века нашей эры на протяжении шести или восьми последующих столетий непрерывно сохранялась традиция относить латинские имена (вышеупомянутые, а также еще несколько) к галльским и германским местным богам — система такого переноса была хорошо известна всем образованным людям. Одним этим предположением мы разрешаем удивительный и до сих пор не вполне объясненный феномен, а именно: раннее распространение языческих названий *дней недели* по половине европейского континента.

Эти названия — достоверное свидетельство о германском язычестве, и игнорировать их нельзя.

Я рассматриваю этот вопрос следующим образом²⁰.

Из Египта, через Александрию, в Европу попало представление о семидневной неделе (ἑβδομάς), бытовавшее в Западной Азии с древних времен; римская привязка этих дней к названиям планет возникла значительно позже; ко временам правления Юлия Цезаря относится первое упоминание (в связи с иудейским шаббатом) о *dies Saturni* [дне Сатурна] (TIBULL., I, 3:18); ἡλίου ἡμέρα [день солнца] (JUSTIN. MARTYR., *Apolog.*, I, 67); Ἑρμοῦ и Ἀφροδίτης ἡμέρα [дни Гермеса и Афродиты] упомянуты в CLEMENS ALEX., *Strom.*, VII, 12. Традиция полностью сложилась незадолго до времени жизни Диона Кассия (см. CASSIUS DIO, XXXVII, 18), под конец II века нашей эры²¹. В более ранние времена у римлян была девятидневная неделя, называемая *nundinae* = *novendinae*. Христиане

¹⁹ У средневерхненемецких поэтов таких сообщений нет; их заботили лишь сарацинские боги, среди которых, разумеется, — тоже Юпитер и Аполлон. В *Rol.*, 97:7 упоминаются *Марс, Юпитер* [Иовин, Jovinus] и *Сатурн*.

²⁰ К сожалению, в моем распоряжении имеется лишь начало статьи Ю.-Ч. Хейра, посвященной названиям дней недели («On the names of the days of the week» в *Philolog. museum*, nov., 1831); для данного исследования полезнее были бы выводы из этой статьи. Ср. с IDELER, *Handb. der Chronologie*, II, 177—180 и LETRONNE, *Observations sur les représentations zodiacales*, 99.

²¹ В сочинениях Авсония встречается такой древний стих: *ungues Mercurio, barbam Jove, Cypride crines* [(стричь) ногти в день Меркурия, бороду — в день Юпитера, волосы — в день Киприды].

позаимствовали *эбдому* (седмицу) у иудеев, однако полностью отвергнуть идолопоклоннические названия дней церковь так и не смогла [13].

Эти названия, вместе с семидневной неделей, из Рима и через Галлию проникли в Германию раньше, чем христианская религия. Во всех романских странах до сих пор сохранились планетарные названия дней недели (чаще всего в сильно сокращенной форме), за исключением названий первого и последнего дней [то есть воскресенья и субботы]: *dies solis* сменился на *dies dominica* [день господя], — *domenica* в итальянском, *domingo* в испанском, *dimanche* во французском; *dies Saturni* превратился в иудейский *sabbatum*, — *sabbato* в итальянском, *sabado* в испанском, *samedi* во французском (= *sabdedi*, *sabbati dies* [день субботний]). Впрочем, в народе еще долгое время сохранялись языческие названия даже этих двух дней: *esse enim dies solis adest, sic enim barbaries vocitare diem dominicum consueta est* [вот наступает уже *день солнца*, как варвары обычно называют господень день] (GREG. TUR., III, 15).

Увы, готские названия дней недели нам не известны. Единственное встречающееся у Ульфилы — *sabbatê dags*, *sabbatô dags* [день субботний], мало о чем говорит и никак, что ясно из вышесказанного, не свидетельствует против планетарных обозначений остальных пяти или шести дней. Можно предположить существование форм *sunnôns dags* [день солнца] и *mênins dags* [день луны], однако остальные четыре названия я восстановить не берусь — а именно они важнее всего для нашего исследования; сохранись они, это стало бы для нас информацией высочайшей ценности.

Древневерхненемецкие названия: *sunnûn dag* [день *солнца*; воскресенье] (O., V, 5:22; *Gl. Blas.*, 76^a; ЛАСОМВЛ., *Arch.*, I, 6). *Mânin tac* [день *луны*; понедельник] (*mânitag* и *mânotag* в GRAFF, II, 795; V, 358 приведены без ссылок; в N., *Ps.*, 47:1 стоит *mânetag*). *Dies Martis* у алеманнов, вероятно, — *Ziuwes tac* [день *Циуо*; вторник]; в XI веке — *Cies dac* (*Gl. Blas.*, 76^a)²²; у баварцев и лангобардов, скорее всего, вторник обозначался иначе. *Dies Mercurii*, должно быть, еще назывался *Wuotanes tac* [день *Вотана*; среда]; абстрактное *diu mittawecha* [среднедельный день] в N., *Ps.*, 93, *mittwocha* [среда] — в *Gl. Blas.*, 76^b. *Dies Jovis* — *Donares tac*, *Toniris tac* [день *Донара*, *Тонира*; четверг] (N., *Ps.*, 80:1), *donrestac* (*Gl. Blas.*, 76^a); у Бурхарда Вормского (BURCARD VON WORMS, 195^b): *quintam feriam in honorem Jovis honorati* [пятый день недели посвящен *Юнумеу*]. *Dies Veneris* — *Fria dag* [день *Фриу*; пятница] (O., V, 4:6); *Frîje tag* (T., 211:1). Наконец, во избежание языческого *dies Saturni* (так же, как в романских языках и в готском), седьмой день называли *sambaztag* (T., 68:1; N., [*Ps.*], 91:1)²³; *samiztag* (N., [*Ps.*], 88:40); *sûnnûn âband* (отсюда — нововверхненемецкое *Sonnabend*) уже в O., V, 4:9; вероятно, это сокращение от *sunnûndages âband* — *feria ante dominicam* [день перед воскресеньем; суббота], *vespera solis* [вечер] здесь в виду не имеется; иногда

²² *Cies* = *Zies*: тот же глоссатор пишет «gicimbere» и «cinnun» (*Gl. Blas.*, 86^a).

²³ Ср. с собственным именем *Sambazolus* у Караяна.

седьмой день назывался *frôntag* (N., Ps., 23), «господним днем», что соответствует романскому *dies dominica*.

В это сложно поверить, но из обширнейшего корпуса средневерхненемецких текстов выделить названия дней недели не так просто. Правда, *sunnen tac* (*suntac* в BERTH., 118) и *mântac* (*Parz.*, 452:16; *mæntac* в *Parz.*, 498:22 и *Amis*, 1648) сомнений не вызывают²⁴, равно как и *Donrestac* (*Donerstag* в *Uolrich*, 73^a; *Dunrestac* в BERTH., 128; в полунижненемецком тексте 1300 года написано *Duristag* (см. HÖFER, [*Urk.*], 57), в тексте 1495 года (USENER, *Femgerichten*, 131) — *Dornstag*). Встречается в источниках и название *Fritac* (*Parz.*, 448:7; 470:1; WALTH., 36:31; BERTH., 134; *Vriegtag* в *Uolrich*, 73^a), а также *samztac* (*Parz.*, 439:2; BERTH., 138; *sunnen âbent* в *Trist.*, 3880). Тем не менее средневерхненемецкие названия третьего и четвертого дней окружены неопределенностью. Последний, что интересно, назывался в Баварии *Eritac* или *Erctac* (сложно сказать, какая из этих форм правильнее: *eritag* — в ADELUNG, *Vat. Hss.*, II, 189, *ergetag* — в BERTH., 122; примеры из источников собраны в SCHM., I, 96, 97), а в Швабии — *Ziestac*, что явно произведено от *Ziewestac*. Обе эти формы, совершенно никак друг с другом не связанные, до сих пор не стерлись из народной речи; ср. с баварским *ierte*, австрийскими *iârta*, *irita*, вичентинскими немецкими *eörtä*, *ortä*; алеманнскими *ziestag*, *zinstag*, *ziestig*, *zistig*, *zienstig*, *zeinstig*, *zinstag*; слово оказалось искажено и обесмыслено добавлением плавного согласного. В Центральной Германии, судя по всему, преобладают формы *diestag*, *tiestag* (жители Рёна говорят *diestik*); в нововержненемецком — *Dienstag* (или, с ошибкой, *Dinstag* — *ie* возникло не без оснований); совершенно ошибочна форма *Dingstag*, будто бы связанная с *Ding* [вещь] и *judicium* [суд]; вариант *Dinstag* встречается в GAURP, *Magdeb. Recht*, 272. Четвертый день не называется по имени бога ни в средневерхненемецком, ни в современных наречиях, если только *gwontig* не значит в действительности *Gwuotenstag*, *Wuotenstag*; во всех других источниках встречается только абстрактное понятие о «середине недели», да и это значение серьезно размылось, когда слово превратилось в *Mittwoch* мужского рода (*mittich* в BERTH., 124; *mäktig* в STALD., 2, 194; ср. с готландским *mäjkädag* (ALMQV., 442^a)); в *Cod. Zaringobad.*, № 140 (1261 год) встречается фраза «an der *mitkun*» [в *среду*, женского рода]. Точно так же и порядковое название пятого дня *phinztac* [пятый день] (BERTH., 128; OTTOS., 144^a; *Grätzer Urk.*, 1338; *Schwabenspiegel*, 196; SCHM., I, 322), или *phingstag*, проникло в некоторые

²⁴ *Zuentig* — понедельник (STALD., II, 470) — это, вероятно, *zue mentig*, *ze mântage* [к понедельнику, в понедельник]? Однако в STALD., I, 490 понедельник назван *guenti*, *güenti*; в TOBLER, 248^b — *gwontig*, *guentig*; в ZELLWEGER, *Urk.*, 1^b, 19 — *guonti*; последнее в ZELLWEGER, *Urk.*, № 146 поясняется как «хороший день»; такое толкование подтверждается и HALTAUS, *Jahrzeitb.*, 42. С другой стороны, возможно, так назывался только конкретный понедельник после поста, о котором идет речь в источнике? В *Cod. Pal.* 372, 103 (1382 год): *guotem tag*. Совпадение с вестфальским *gudensdag* = «среда» здесь вполне случайное.

регионы Верхней Германии под греко-славянским влиянием (πέμπτη, petek, piatek, patek; хотя у славян пятый день — это не четверг, а пятница) [14].

Древнесаксонских названий мы не знаем; они должны были существенно отличаться от древневерхненемецких, что явствует из более поздних диалектов. Вполне можно предполагать, что четвертый день недели у саксов назывался *Wōdanes dag* — в Вестфалии это до сих пор *Godenstag*, *Gonstag*, *Gaunstag*, *Gunstag*, в Аахене — *Gouesdag*, в нижнерейнских источниках встречаются варианты *Gudestag* (GÜNTHER, III, 585, 611 — 1380 и 1387 годы) и *Gudenstag* (KINDLINGER, *Hörigk.*, 577, 578 — 1448 год). Третий день у саксов, предположительно, звался *Tiwesdag*, пятый — *Thunaresdag*, шестой — *Frīundag*. Самое специфическое название — у седьмого дня: *Sâteresdag* (от *dies Saturni*)? Ср. с вестфальскими *Saterstag*, *Saiterstaig* (GÜNTHER, III, 502 — 1365 год). В одной из рукописей в *Ssp.*, II, 66 — *sunavend Satersdach* [15].

Названия дней недели в средненидерландском: I) *sondach*²⁵ (MAERL., II, 159); II) *manendach* (НУУД., *Op St.*, III, 389); *maendach* (MAERL., II, 139); III) *Disendach* (MAERL., II, 140), а также *Dicendach*, *Dissendach* (CANNAERT, *Strafrecht*, 124, 481) — очевидно, искаженное *Tisdach*; IV) *Woensdach* (MAERL., II, 143); V) *Donresdach* (MAERL., II, 144); VI) *Vrīdach* (MAERL., II, 159), *Vrīndaghes* в родительном падеже (MAERL., II, 143, 157); VII) *Saterdach* (MAERL., II, 114, 120, 123, 157, 159, 276; III, 197, 343), а также *sonnacht* (MAERL., II, 164; III, 240).

В новонидерландском: I) *zondag*; II) *māndag*; III) *dingsdag*, более ранняя форма — *dinsdag*, *Dissendag*; IV) *Woensdag*, по-фламандски — *Goensdag*; V) *Donderdag*; VI) *Vrīdag*. VII) *Zaterdag*.

В нововерхненемецком: I) *sonntag*; II) *montag*; III) *Dienstag*; IV) *mittwoch*; V) *Donnerstag*; VI) *Freitag*; VII) *samstag*, *sonnabend*.

В древнефризском: I) *sonnadei*; II) *monadei*; III) *Tysdei*; IV) *Wernsdei*; V) *Thunresdei*, *Tornsdei*; VI) *Frigendei*, *Fredei*; VII) *Saterdei*. Все эти формы приведены у Рихтгофена (см. RICHTHOFFEN).

В новфризском: I) *sneun*, усеченная форма от *sinnedey*, *sendei*, *senned* (ср. с *Frêd*); конечная *n* в *sneun* может быть остаточной от древней формы родительного падежа единственного числа в слабом склонении (ср. с древнефризским *Frigendei*); II) *moandey*; III) *Tyesdey*; IV) *Wânsdey*; V) *Tongersdey*; VI) *Frêd*, сокращение от *Fredey*; VII) *sniuwv*, *snioun*, усеченное от *sinnejuwv*, суббота = «канун воскресенья». Ср. с *Tegenwoordige staat van Friesland*, I, 121; WASSENBERGH, *Bidraghen*, II, 56; HALBERTSMA, *Naoogst*, 281, 282.

²⁵ [В приведенных здесь списках с заглавной буквы написаны названия дней недели, произведенные от имен богов (со значениями: III. День Цию; IV. День Вотана; V. День Донара; IV. День Фрии или Фригги; VII (в некоторых случаях) — День Сатурна), а со строчной — названия с иной этимологией (I. День солнца; II. День луны; IV (в некоторых случаях) — середина недели; VII (в некоторых случаях) — день перед воскресеньем). Опять же, следует помнить, что первый день — это воскресенье, а последний, седьмой, — суббота. — Прим. пер.]

В севернофризском: I) *sennendei*; II) *monnendei*; III) *Tirsdei*; IV) *Winsdei*; V) *Türsdei*; VI) *Fridei*; VII) *sennin* (in = день/вечер, канун).

В древнеанглийском: I) *sonnan dæg*; II) *monan dæg*; III) *Tives dæg*; IV) *Vôdenes, Vôdnes dæg*; V) *Thunores dæg*; VI) *Frige dæg*; VII) *Sætres dæg, Sæternes dæg*.

В английском: I) *sunday*; II) *monday*; III) *Tuesday*; IV) *Wednesday*; V) *Thursday*; VI) *Friday*; VII) *Saturday*.

В древнескандинавском: I) *sunnudagr*²⁶; II) *månadagr*; III) *Týrsdagr, Týsdagr*; IV) *Odinsdagr*; V) *Thórsdagr*; VI) *Friadagr, Freyjudagr*; VII) *laugardagr*.

В шведском: I) *söndag*; II) *måndag*; III) *Tisdag*, отсюда — и финское *tystai*; IV) *Onsdag*; V) *Thorsdag*; VI) *Fredag*; VII) *lördag*.

В датском: I) *söndag*; II) *mandag*; III) *Tirsdag*; IV) *Onsdag*; V) *Torsdag*; VI) *Fredag*; VII) *løverdag* [16].

Можно заметить, что скандинавские названия почти не отличаются от саксонских, фризских и нидерландских — специфично лишь именование седьмого дня: *laugardagr* значит «банный день»: в конце недели принято было мыться. Возможно, что и с этим есть некоторые параллели; в латинской поэме IX века о битве при Фонтене (BOUQUET, VII, 304) встречается такой стих: *sabbatum non illud fuit, sed Saturni dolium* [это была не суббота, а баня Сатурна]; дьявольская баня? Ср. с главой XII.

Даже если германцы с древнейших времен пользовались семидневной неделей (которая могла возникнуть из наблюдений за фазами луны)²⁷, названия

²⁶ Следует обратить внимание на древнескандинавское *sunnudagr*: в других случаях используется корень *sól*, а не *sunna*; вероятно, слово *sunnudagr* было искусственно сконструировано христианскими проповедниками в соответствии с традицией, уже заложенной в других германских языках. Шведское и датское слово *söndag* (вместо *soldag*) следует рассматривать как производное из нижненемецких, платских диалектов.

²⁷ Латинскому существительному *vix* [перемена, чередование] с родительным падежом *vicis* соответствуют (без обычного сдвига согласных) готское *vikô*, древневерхненемецкие *wëchâ* и *wëhsal*, произведенные от глаголов *veika, vâik* и *wîchu, weih* соответственно; значение этих глаголов — *cesedere* [уступать место]: при чередовании одно уступает место другому. У Ульфилы *vikô* встречается только в Лк.1:8, где фраза *ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας* [в порядке своей чреды] переведена как *in vikôn kunjis*; *vikô* здесь, очевидно, — не просто *τάξις* [порядок], оно выражает одновременно и часть генитивного *ἐφημερίας* [чреды] — *in vice generis* (в Вульгате — *in ordine vicis*). Точно не известно, означало ли *vikô* у готов периодически меняющиеся фазы луны; я полагаю, что готское *vikô*, равно как и древневерхненемецкое *wëchâ, wochâ*, древнеанглийское *vice*, древнескандинавское *vika*, шведское *veska* и датское *uge*, означает *septimana* [семидневную неделю]. На глубину древности этого слова указывает уже само отсутствие сдвига согласных. Интересно, что в яванском языке слово *vikū* означает временной интервал: год делится на тридцать *vikū* (HUMBOLDT, *Kawispr.*, I, 196). Финское *wijkko* вряд ли уже в древности заимствовано из готского, скорее всего, это слово пришло в более поздние времена из Скандинавии. Отмечу, что германцы несомненно наблюдали за временными отрезками, это явствует уже из слов Тацита (*Tac., Germ.*, IX): жертвоприношения Меркурию совершались в *certi dies* [определенные дни].

дней и их порядок явно заимствованы у чужеземцев, иначе отдельные детали существенно бы различались, и, кроме того, в названиях точно не встречалось бы упоминание о Сатурне, которому не соответствует никакой германский бог.

Представляется глубоко ошибочным то предположение, будто понятие о неделе и названия дней были введены в Германии только христианами. Гораздо более вероятно, что неделя, вошедшая в быт римлян, могла так же проникнуть в представления галлов и германцев; более того, учитывая живое взаимодействие этих народов, вполне естественно было бы одновременное распространение новых тенденций²⁸. Христианам, позаимствовавшим иудейскую неделю, пришлось смириться с оскорбительными для монотеизма названиями дней, поскольку эти слова слишком укоренились в народе и могли быть вытеснены лишь частично. Григорий говорит об этих названиях с выраженным клерикальным отвращением; еще более явно это проявляется в действиях исландского епископа, который в 1107 году вообще запретил в Исландии народные названия дней и заменил их порядковыми (см. об этом в *Syntagma de baptismo*, 190). Как должны были страдать проповедники, вместе с календарем передававшие своей новообращенной пастве имена ненавистных идолов (если, конечно, эти названия не были и до того укоренены в народе)! Как мы видели, римские обозначения дней в Германии переводились на местные языки с использованием имен германских богов — это делалось для понимания названий в народе, а значит, с германскими богами народ к тому времени был знаком уже несколько столетий.

Глубокая древность этих названий подтверждается их точным соответствием языковым традициям первых веков, когда германских богов начали отождествлять с римскими. На мой взгляд, названия семи дней вошли в обиход германцев в четвертом или пятом веке; появились они, вероятно, не во всех германских землях одновременно.

Естественным образом наши предки сразу же стали связывать новые названия с именами собственных, местных богов.

Вильям Мальмсберийский, говоря о вторжении саксов в Британию, упоминает, что Хенгист и Хорса были весьма благородного происхождения: *egant enim abnepotes illius antiquissimi Voden, de quo omnium pene barbararum gentium regium genus lineam trahit, quemque gentes Anglorum deum esse delirantes, ei quartum diem septimanae, et sextum uxori ejus Freae perpetuo ad hoc tempus consecraverunt sacrilegio* [они были праправнуками древнего *Водана*, от которого ведут свой род почти все варварские короли, в народе англо-Водана вообразили богом, посвятив ему *четвертый* день седмицы, а шестой — его супруге

²⁸ В Jos. Fuchs, *Gesch. von Mainz*, II, 27 и далее (см. там же литографию IV, № 7) описывается круглый римский алтарь третьего или четвертого века, на котором были высечены семь богов дней недели — Сатурн (1), Аполлон (2), Диана (3), Марс (4), Меркурий (5), Юпитер (6), Венера (7), — а на восьмом месте был изображен гений [17].

Фрейе, и эта кощунственная традиция продолжается с незапамятных времен до наших дней] (SAVILE (1601), 9). Подробности обнаруживаются у Гальфрида Монмутского (GALFREDUS MONEMUT. (ed. 1587), VI, 43) — Хенгист говорит Вортигерну: *ingressi sumus maria, regnum tuum duce Mercurio petivimus. Ad nomen itaque Mercurii erecto vultu rex inquit cujusmodi religionem haberent? Cui Hengistus: deos patrios Saturnum, atque ceteros, qui mundum gubernant. Colimus maxime Mercurium* (как в ТАС., *Germ.*, IX), quem *Woden* lingua nostra appellamus. Huic veteres nostri dicaverunt *quartam* septimanae feriam, quae usque in hodiernum diem nomen *Wodenesdai* de nomine ipsius sortita est. Post illum colimus deam inter ceteras potentissimam, cui et dicaverunt *sextam* feriam, quam de nomine ejus *Fredai* vocamus [мы вышли в море и доплыли до твоего царства под руководством Меркурия. При упоминании имени Меркурия король поднял взгляд и спросил, какую религию они исповедуют. Хенгист ответил: почитаем богов предков, Сатурна и других управителей мира. Более всего чтим Меркурия, которого на нашем языке зовем Воденом. Наши прародители посвятили ему четвертый день седмицы, который и по сей день мы зовем *Wodenesdai* по его имени. После него мы почитаем богиню, могущественнейшую среди богинь, которой мы посвятили шестой день, по ее имени называемый *Fredai*]. В рассказе Матфея Вестминстерского некоторые детали изложены иначе (MATTHAEUS WESTMONASTRIENSIS, *Flores* (ed. 1601), 82); приведем и его слова: *cumque tandem in praesentia regis (Vortigerni) essent constituti, quaesivit ab eis, quam fidem, quam religionem patres eorum coluissent? cui Hengistus: deos patrios, scilicet Saturnum, Jovem atque ceteros, qui mundum gubernant, colimus, maxime autem Mercurium, quem lingua nostra Woden appellamus. Huic patres nostri veteres dedicaverunt quartam feriam septimanae, quae in hunc hodiernum diem Vodenesday appellatur. Post illum colimus deam inter ceteras potentissimam, vocabulo Fream, cujus vocabulo Friday appellamus. Frea ut volunt quidam idem est quod Venus et dicitur Frea, quasi Froa a frodos, quod est spuma maris, de qua nata est Venus secundum fabulas, unde idem dies appellatur dies Veneris* [когда их представили королю (Вортигерну), тот спросил, какую религию почитали их предки. Хенгист ответил: почитаем отеческих богов, а именно — Сатурна, Юпитера и других управителей мира; более всего — Меркурия, которого на нашем языке зовем Воденом. Наши древние отцы посвятили ему четвертый день седмицы, и до сих пор этот день зовется *Vodenesday*. После него почитаем богиню, могущественнейшую среди богинь, ее зовут *Фрейя*, и в честь нее мы называем *Friday*. *Фрейя*, как считается, тождественна *Венере* и зовется *Frea*, то есть как будто *Фроа* от слова «*frodos*», значащего «морская пена», из которой, по некоторым сказаниям, родилась *Венера*, поэтому ее день называется еще *днем Венеры*]. Таким образом, авторы англосаксонских хроник, свободно смешивая родные и чужеземные сказания, придерживаются мнения о крайней древности народных названий дней недели.

Саксон Грамматик к отождествлению римских и скандинавских названий дней недели относился критически (SAXO GRAMM., 103): он пишет, что эти

названия происходят от имен местных богов, а сами эти боги не тождественны римским. Он доказывает это на примерах Отина и Тора, по именам которых названы четвертый и пятый дни недели — в латинском они зовутся по именам Меркурия и Юпитера. Тор, говорит Саксон, — это *сын* Отина, и его нельзя отождествлять с Юпитером, *отцом* Меркурия. Это, конечно, серьезное отличие, однако стоит помнить, что Меркурий, когда его отождествляли с Отином, считался кельтским божеством, существенно отличным от классического римского. Тем не менее в целом Саксон совершенно прав, и его слова лишней раз доказывают раннее, языческое происхождение названий дней недели²⁹; впрочем, и сам этот автор, как мы уже видели (I, 312), иногда всё же отождествлял Тора с Юпитером [18].

Варианты названий у разных германских народов также заслуживают внимания; они заимствовались не в окончательной форме и сохранялись тоже не в раз навсегда данном виде, на них обычно как-то влияли народные представления. В Верхней Германии названия четвертого и седьмого дней ушли в забвение, а во Фрисландии и Саксонии они сохранились — благодаря тому, что эти регионы дольше оставались языческими. Особенно важно для нас различие между алеманнским и баварским названиями третьего дня; как такое различие могло проявиться в поздние времена, когда представление о языческом боге, соответствующем Марсу, уже исчезло? Как христианские священнослужители, если это они присваивали новые названия, могли такое одобрить?

У соседствующих с германцами народов — славян, литовцев — планетарные названия дней недели не встречаются: у них, как и у греков, используются числовые обозначения³⁰; это связано не с тем, что эти народы позже приняли христианство, а с тем, что они позже познакомились с латинскими представлениями. Финны и лапландцы не используют порядковых обозначений, а эстонцы, напротив, пользуются, в основном, именно ими [19]. В этом смысле ничего не изменила даже христианизация со стороны Византии — это процесс затрагивал лишь некоторую часть славян и не оказал никакого влияния на литовцев и финнов. У этих народов неделя начинается с понедельника, первого дня после отдыха, и, соответственно, вторник у них — второй день, а четверг — четвертый, что полностью отлично от латинского и исландского счета дней, при котором понедельник считается вторым, а четверг — пятым днем. Славянское *ratek* значит «пятница», а южнонемецкое *pfinztag* — «четверг». Середина недели у славян зовется *средой* (*sereda, srida*; отсюда и литовское *serrada*); это мог-

²⁹ Ср. с P. E. MÜLLER, *Om Saxo*, 79.

³⁰ Народы Индии тоже называют дни недели в соответствии с планетами; что особенно интересно, среда на санскрите называется *Budhuvaras*, а на тамильском — *Budhunkūramei*; на этом основании Вотана иногда сравнивают с Буддой. На деле, впрочем, Буддху, повелителя планеты Меркурий и сына Луны, следует отличать от пророка Будды (SCHLEGEL, *Ind. Bibl.*, II, 177).

ло повлиять и на верхненемецкое обозначение. У финнов «среда» — *keskiwijcko* («середина недели», от *keski* — *medium* [середина]). Важно было бы знать, когда и почему в верхненемецком и в славянских языках появились абстрактные названия *mittewoche* и *среда* (богемское *středa*); в нижненемецком и в романских языках этот день остался посвященным Водану и Меркурию соответственно. Из всех славян только у люнебургских вендов прослеживается название дня недели, связанное с именем бога: *dies Jovis* у них называется *Perendan*, от *Перен*, *Перун* — бог грома; вероятно, это просто калька с германского названия, поскольку все остальные дни у вендов называются так же, как у остальных славян³¹.

Итак, можно заключить, что в латинских произведениях, посвященных германским племенам и их богам, упоминания о *Меркурии*, *Юпитере* и *Марсе* с высокой степенью вероятности относятся к Вотану, Донару и Циу соответственно. Германизация связанных с богами названий дней недели — это опыт, обратный тацитовскому «*interpretatio romana*».

³¹ Примечательно, что в старобогемских глоссах (НАНКА, 54, 165) Меркурий, Венера и Сатурн называются по порядку дней недели, а из славянских богов, сопоставимых с римскими, почти все аналогичны как раз тем, которым посвящались дни недели. *Святovit* соответствует Марсу (Циу), *Радигаст* — Меркурию (Вотану), *Перун* — Юпитеру (Донару), *Лада* (*zolota baba* в НАНУСН, 241:35^b) — Венере (Фрие), а *Ситиврат* — вероятно, Сатурну; названия планет образовывались у славян иначе: Марс, согласно тем же глоссариям, назывался *Smrtonos* (*letifer* [смертоносец]), Меркурий — *Dobropan* (добрый господин или, скорее, *dator bonorum* [податель благ]), Юпитер — *Kralemoc* (*rex potens* [могучий король]), Венера — *Ctitel* (*cupitor? venerandus?* [желанный, почитаемый]), Сатурн — *Hladolet* (*famelicus* или *annonae caritatem afferens* [голодный или несущий голод]).

Приложения к главе VI

[1]

Готское *manleika*, древневерхненемецкое *mannalihho* [статуя, человекоподобный образ] ср. с греческим ἀνδριάνς [статуя, от ἀνήρ — «человек, мужчина»]; тот же оборот сохранялся и в средневерхненемецком: wehsīne *manlich* [восковая статуя] (*Fundgr.*, II, 123); *guldin manlich* [золотая статуя] (*Servat.*, 2581); *apud manlich*a (место, где стоит образ; *Notizenbl.*, VI, 168).

[2]

Тацит не упоминает человекоподобных изваяний, он говорит только о *signa* и *formas* [знаках и образах]. *Effigiesque et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt* [образы и знаки они несут из лесов в битву] (Тас., *Germ.*, VII; см. I, 242); ср. с *vargr hāngir fyr vestan dyr ok drūpir örn yfir* [волк там на запад от двери висит, парит орел сверху³²] (*Sæt.*, 41^b). Впрочем, в Тас., *Germ.*, XI говорится об омовении матери богов: омывалось, по Тациту, «*nitent ipsum*» [само божество], причем к этому в тексте добавлены слова «*si credere velis*» [если угодно поверить]. Вероятно, здесь речь идет о статуе богини.

[3]

В древнейшие времена изображениями богов считались фетиши, камни и бревна (GERHARD, *Metron*, 26). У греческих трагиков то βρέτας значит деревянное (хотя в BENFЕУ, I, 511 утверждается, что глиняное) изображение бога (ср. с εἰκόν). *Ἐόανον* первоначально — вырезанное изображение, от ξέω — точу, скоблю. Часто слово *ξόανον* значит небольшое изображение, которое носили с собой, — например, так делает Клео у Павсания (PAUS., III, 14:4); слово ἄγαλμα изначально значило «украшение», затем — «статуя»; ζώδιον — «образ», первоначальное значение — «зверек» (PAUS., III, 15:8). Статуи делали из определенного вида древесины: *ξόανον ἄγνου* — ксоанон из прутьяка (PAUS., III, 14:7). Ср. с FELIX FAV., *Evagator*, 156, 157: *ramos de nobilissimo agno casto* [ветви *благороднейшего прутьяка*]; четки [der Paternoster] предпочитали делать из омелы. *Sum raupege cultu stabat in exigua ligneus aede deus* [в небогатом почете средь небольшого жилия бог *деревянный стоял*³³] (Тив., I:10, 20). Ирландские *dealbh*, *deilbh*, *deilbhin*, *deilbhog* — *imago*, *statua*, *figura* [образ, статуя, фигура]. В богемском, помимо слова *modla* (происходящего либо от «модель», либо от *modliti* [молить(ся)]) в значении *idolum*, встречается еще слово *balwan* — бревно, болван, идол; польское *bałwan*, церковновалашское *bal'van'*, валашское *balavanu* — большой камень (см. выше, примечание 1); последнее в GARNETT, *Proceed.*, I, 148 связывается с арморейским *peulvan* — «a long stone erected, a rough unwrought column» [воздвигнутый длинный камень, грубая необработанная колонна]. Древневерхненемецкое *avara* (см. I, 294) значит *imago*, *statua*, *pyramis* (*irmansúl*), *pyra*, *ignis* [образ, статуя, пирамида

³² [Пер. А. Корсуна. — Прим. пер.]

³³ [Пер. А. Артюшкова. — Прим. пер.]

(ирмансуль), (погребальный) костер, огонь] (GRAFF, I, 181); ср. с *Criachesavara* (I, 552). В древнесаксонском *avaro* — *filius, proles* [сын, потомок]; ср. древнеанглийское *eafora*. В Средние века понятие *idolum* всегда оставалось неопределенным и многозначным. Например, так называли антипапу Бурдена (1118, 1119 годы; PERTZ, VIII, 254, 255). Даже оборот *idolis servire* [служить *идолам*] (ВЕДА, II, 9) можно понимать по-разному, если брать во внимание параллельное *daemonicis cultibus servire* [служить демоническим культам] (ВЕДА, II, 5).

[4]

Об идолопоклонстве Атанариха см. WAITZ, *Ulfila*, 43, 62. У Клавдиана (CLAUDI-ANUS, *De b. getico*, 528) Аларих (402 год) восклицает: *non ita di Getici faxint manesque parentum!* [да не позволят *гетские боги и духи предков!*]. С повозкой богов у Атанариха ср. *sacer currus* [священную колесницу] в ТАС., *Germ.*, X. В курганах обнаруживают металлические колесницы (LISCH, *Meklenb. Jahrb.*, IX, 373, 374; XI, 373).

[5]

Тот факт, что во времена Хлодвига у франков были изображения богов, доказыва-ется известной эпитафией Ремигия: *contempsit credere mille numina, quae variis horrent portenta figuris* [он пренебрег верой в тысячу божеств, облеченных в *различные* жуткие *образы*]. С другой стороны, рассказ Григория Турского (GREG. TUR., I, 34) о том, как в III веке царь алеманнов Хрок [Chrocus] в Галлии принуждал святого Привата при-нести жертву идолам, составлен в расплывчатых формулировках: *daemoniis immolare compellitur, quod spurcum ille tam exsecrans quam refutans* [заставлял принести жертву демонам, однако (Приват) отказался, отвергнув эту мерзость]. О Хроке см. STÄLIN, I, 118.

[6]

Древних идолов в церкви помещали за органом (MELISSANTES, *Orographie*, 437—439; DUVAL, *Eichsfeld*, 341). Место идола было на древнем клиросе (*Leipzig. Avant.*, I, 89—91), ср. с упомянутыми в WEINHOLD, *Schles. Wb.*, 17^b «ангелами из комнаты для дров». Идолами топили печи (см. примечание 1 к главе III). На церковные во-рота вешали ребра или молоты великанов (см. I, 884); в церковные стены вмуро-вывали урны и перевернутые котлы (*Thür. Mitth.*, I, 2, 112—115). СТЕРНАН, *Stoflief.*, 189, 190. Языческий камень со следом копыта замурован в гуденсбергской церкви (см. II, 510).

[7]

Во *Fridþiofssaga*, IX описано, как изображения богов разогревали (*baka*), смазы-вали маслом и высушивали. Божественный змей у лангобардов был золотым; его переплавили на чаши и кубки (см. II, 138). Описанная у Саксона (SAXO GR., 42) *statua ad humanos tactus vocalis* [статуя, говорящая от человеческого прикосновения] на-поминает о статуе Мемнона. Упоминание о железном изваянии слуги [*dorper*] (см. I, 865) наводит на мысль об *истукане Донара*. Касательно браслетов на изображени-ях богов см. MÜLLER, *Saxo*, 42. Ганс Сакс (H. SACHS, I, 224^b) говорит о желтом ко-лечке: «Ты снял его у бога с ног»; а также (H. SACHS, II, 4, 6^d): «с ног бога взяла

вы его» В JAUMANN, *Sumlocenne*, 192—194 упоминаются четырехголовые изваяния, украшенные полумесяцами. О нимбах и сиянии над головой см. I, 591 и далее. У Феста: *capita deorum appellabantur fasciculi facti ex verbenis* [букеты вербены назывались головами богов]. На идолах вырезали изображения животных — как и на шлемах; Альбрехт Гальберштадский фразу из Овидия (*illa mihi niveo factum de marmore signum ostendit juvenile gerens in vertice picum* [мне показала она из белого мрамора образ юноши, а у него помещен был на темени дятел³⁴]; OVID., *Met.*, XIV:313, 314) переводит как *truos einen speht uf sîner ahseln* [он носит дятла на своем плече] (ALBRESCHT v. HALBERSTADT, 456^a), — вероятно, переводчик представлял при этом Водана с его воронами на плече. Во *Fragm.*, 40^a читаем: *swuor bi allen gotes bilden* [покаялся всеми образами бога].

[8]

Изображения богов преисполнены жизнью самих богов и потому могут двигаться. Множество упоминаний об *оборачивающихся статуях* собрано в BÖTTICHER, *Hell. Tempel*, 126; аналогичное — и у Афиня (ATHENAEUS, IV, 439); статуя, *отворачивающая лицо*, упоминается у Диона Кассия (DIO CASSIUS, LXXIX, 10). *Sacra retorserunt oculos* [отвели божественный взор] (Ov., *Met.*, X:696). Статуя бога *ходит* (DIO CASSIUS, XLVIII, 43). *Ἰδρῶει τὰ ξόανα καὶ κινέεταί* [изображения там потеют и двигаются] (LUCIAN (ed. Bip.), IX, 92, 120, 378). *Deorum sudasse simulacra* [вспомели изображения богов] (CIC., *De divin.*, II, 27); *simulacrum Apollinis Cumani quatridduo flevit* [изображение Аполлона Кумского рыдало четыре дня] (AUGUSTIN., *Civ. Dei*, III, 11). *Lanuvii simulacrum Junonis Sospitae lacrimasse* [ланувийское изображение Юноны Спасительницы проливало слезы] (LIVIVS, XL, 19); *lapidum fletus = statuarum lacrimae* [плач камней = слезы статуй] (CLAUDIAN, *In Eutrop.*, II:43). Ср. также с *simulacrum Jovis cachinnum repente edidit* [изображение Юпитера разразилось хохотом] (SUETON., *Calig.*, LVII). Из головы и груди статуи вырывается *пламя* (HEROD., VI, 82). Статуя Артемиды *роняет щит* (PAUS., IV, 13:1). Со статуями говорят: *interdiu cum Capitolino Jove secreto fabulabatur, modo insusurrans ac praebens invicem aurem, modo clarius, nec sine jurgiis* [втайне разговаривал с Капитолийским Юпитером, то *шепотом*, подставляя ухо для ответа, то громко и не без раздражения] (SUETON., *Calig.*, XXII); они отвечают. На вопрос «*visne ire Romam Juno?*» [хочешь ли идти в Рим, Юнона?] статуя богини *кивает* и отвечает «да» (LIVIVS, V, 22). Такие же представления об изображениях богов бытовали и у германских язычников. Статуя Тора *ходит и разговаривает* (*Fornm. sög.*, I, 302 и далее). Статуя Марии, подобно изваянию Торгерд, сжимает руку, чтобы оставить себе золотое кольцо — см. выше и в *Kaiserchr.*, 13142, 13265, 13323. VINCENT. BELLOV., 25, 29 и HEINR. DE HERVORD., запись от 1049 года. Статуя Марии *укладывает младенца и кланяется ему* (*Marienleg.*, 228); *у нее забирают* младенца (*Pass.*, 144; ср. с *Ges. Ab.*, III, 584). Статуя Марии *принимает на себя выстрел* и тем самым спасает человека, в которого он был направлен (MAERL., II, 202). Распятие *обнимает* молящегося (KEISER[s]v., *Seel. par.*, 75^d), *кланяется* тому, кто простил своего смертного врага (*Schimpf und Ernst*, 1522, DCXXVIII). *Dat cruce losede den voet unde*

³⁴ [Пер. С. Шервинского. — Прим. пер.]



stotte ene [крест *высвободил основание* и пнул его] (ДЕТМ., I, 7). Статуя *откусывает руку* клятвопреступнику (*Schimpf und Ernst*, CCXLIX). Статуя *разговаривает* (*Alexius*, 444, 490; МАЕРЛ., II, 201); *поворачивается* (КМ₁, II, S. XLIX). Каменный гость в «Дон Жуане» кивает и шагает.

По скифской легенде, изображения богов *упали с небес*, как и статуя Афины в PAUS., I, 26:7. Иногда изображения *выкрадывали* с чужих земель — *dii evocati* [переманенные боги], как, например, статуи Юноны (GERH., *Etrusker*, 31) и Артемиды Таврической (см. схолии к Феокриту; ср. с MEINERS, I, 420, 423). В Средние века воровали святые мощи. Идолы мыли, омывали (схолии к Феокриту; ср. с Альрауной — см. II, 884 и далее). Иногда их даже торжественно сжигали — например, у беотийских дедалов каждые 60 лет пламени предавали 14 дубовых изображений Геры (Е. ЯСОВИ, *Handwörterb. d. gr. und röm. Mythol.*, 394).

[9]

Связь изображений богов с числами *три* и *четыре* прослеживается и в поздние времена. В городе Айген-ам-Инн возле Ротгальмюнстера, у мальхинского почтового отделения в честь святого Леонарда, совершаются процессии к *пяти медным идолам*, самый большой из которых зовется *Достойным* [der Würdige]. Крестьяне говорят, что его сможет поднять только достойный человек. Если юноша после своей первой исповеди не может поднять эту статую, то ему следует вновь пойти на исповедь и вернуться укрепившимся. Этот сентябрьский праздник называется «три золотых воскресных вечера» [die drei goldnen Samstagnächte]. На этом же празднике девушки подтверждали свое девство (тоже путем поднятия идола?). У австрийцев есть своя часовня святого Леонарда, однако они совершают паломничества в Айген, говоря, что «там правильная часовня», «правильная часовня — у баварцев» (PANZER, *Beitr.*, II, 32—34). В сказке (ERNST MEIER, № 6, S. 38) описывается деревянная фигура в форме лошади с четырьмя головами, три из которых принадлежат богам, Грому, Молнии и Буре [Donner, Blitz und Wetter], то есть, очевидно, Донару, Цию и Вотану.

[10]

С ирминсулями, украшенными изображением Меркурия (из «Императорской хроники»), сходна статуя в Трире, на которой Меркурий был изображен в полете (PERTZ, X, 132). Согласно «Лоршским анналам», Карл Великий нашел золото и серебро внутри Ирминсуля. В некоторых историях встречаются упоминания о мышах и крысах, поселившихся внутри статуй (LUCIAN, *Somn.*, XXIV), — Саксон рассказывает это о славянских идолах; из разбитой статуи Тора потоком хлынули огромные мыши, ужи и черви (MAURER, *Bek.*, I, 536). То, что об Ирминсуле говорит Рудольф Фульдский, повторено и у Адама Бременского (PERTZ, IX, 286). «*Irmesuwel der cristenheit*» [столи христианства] (*Germania*, I, 451, ср. 444). В «Roman de Challemaine» (*Cod.* 7188, S. 69) при описании войны франков с саксами встречаются такие слова:

en leur chemin trouverent un *moustier*
que li Saisne orent fet pieca edifier.
une idole y avait, que les Saisnes proier
venoient come dieu touz et gloirefier,

[по пути они (франки) нашли *монастырь*,
давно возведенный саксами;
там был идол, которому молились саксы,
все, приходя, прославляли его, будто бога,

quar leur creance estoit selonc leur fol cuidier а с верой их граничила неправедная мысль,
 quele les puist bien sauver jousticier. будто идол может их спасти и рассудить.
Neptusnus ot à non en lonneur de la mer³⁵. Его имя было *Нептун*, в честь моря]

О высоком Ирминсуле напоминает сказание о статуе идола *Луга*, или *Гейлуга* [Lug, Heillug] (от heiliger lôh [священный огонь?]), в Веттерау, высотой в 60 локтей (Рн. DIEFFENBACH, 291).

[11]

О «*Sol et Vulcanus et Luna*» у Цезаря см. *GDS*, 766. «Малый указатель суеверий» был составлен непосредственно после «Древнесаксонской абренунциации», а в последней упомянуты Тунер, Воден и Сакнот [Thuner, Wôden, Saxnôt] — соответственно, Меркурий и Юпитер в «Указателе» должны значить германских богов, тем более что в том же тексте использовано несколько германских терминов: podfug, nimidas, frias, dadsisas [огонь нужды, священный лес, шествие, погребальные песни (или: поминательная пища)]. В ходе абренунциации следовало отречься от *трех богов* [Trilogie], от Тунера, Водена и Сакнота, а также от всех *их* нечистых *помощников*; соответственно, как минимум три бога у германских язычников точно было. О союзе трех богов см. Предисловие (стр. 117, 119), а также отрывок из «Саги о троянцах» (где Брут вызывает к Тору, Одину и *Гевьон*) в VERELIUS, статья «blotskap».

[12]

О взглядах Саксона на скандинавских богов см. SAHO, 319. Бога грома в SAHO, 41 он называет *Тороном* [Thoro], а в SAHO, 103 — *Тором* [Thor]; единожды — *Юпитером*. Кроме того, Одина как Отца битвы [Valfödr] Саксон называет *Плутоном* и *Дисом* (SAHO, 36; 140—147); *Прозерпина* = Хель (SAHO, 43).

[13]

Согласно LEPSIUS, *Einl.*, 131 у египтян неделя была не семи-, но десятидневной. Временной отрезок, характерный для варваров, — девять дней (КЛЕММ, II, 149). Римским *pundinae* [девятидневным отрезкам] соответствует греческое ἐννῆμαρ, однако в НИЕВУНН, I, 308 и О. MÜLLER, *Etrusker*, II, 324 предполагается, что у римлян неделя была восьмидневной. Семитская семидневная неделя римлянам и грекам была неизвестна; это представление основано на священном значении числа 7. О происхождении недели см. текст лекции Нессельмана, прочитанной 22 мая 1845 года в Королевском немецком обществе в Кёнигсберге. В *Tit.*, 2753:

Die siben stern siben tugende haltent,
 Die muozen alle mensche haben, die dâ zît der tage waltent.

³⁵ [Последняя строка в таком варианте перевода не поддается. Чит. по критическому изданию (A Critical Edition of Girart D'Amiens: L'Istoire Le Roy Charlemaine. — NY: E. Mellen Press, 2003. — P. 281), где «nom» вместо «non». — *Прим. пер.*]

[У семи звезд, управляющих временами дня, —
семь добродетелей: ими обладать должны все люди]

Прованские названия дней недели см. в RAYNOUARD, статья *dia*. В старофранцузском: *demierkes* — *mercredi* [среда]; *devenres* — *vendredi* [пятница]. Ср. с ROQUEFORT, *Suppl.*, статья «*kalandre*».

[14]

Средневерхненемецкие названия. *Sunnentac* [день Солнца, воскресенье] (*MS*, II, 190^b; *Amur*, 1578, 1609, 1621; GRIESH., 114, 141); *suntac* (*Pass.*, 299:68, 81). *Mântac* [день Луны, понедельник] (*Frauend.*, 32:11); *maentags* (*Frauend.*, 82:1). *Aftermaentag* = *Dienstag* [день после понедельника, вторник] (HÄTZL., LXVIII^a); *aftermontag* (UHLAND, *Volksl.*, 728); *zistag* и *zinstag* одновременно в WACKERNAGEL, *Bas. Hss.*, 54, 57; то же — в *Schweiz. Geschichtsfr.*, I, 82, 83, 161; IV, 149; *cinstag* (*Weisth.*, I, 759); *zinstag* (*Dietrichs Drachenk.*, 320^b; JUSTINGER, 59; то же — у Кайзерсберга); *zistig* (TOBLER, 458); *eritag* (*Fundgr.*, I, 75; *MB*, XXVII, 89^a, 1317, 132^a, 1345; LANG, *Reg.*, IV, 711^a, 1300; *Grätzer Urk.*, 1319, 1320 и далее. Там же — *erchtag* (*Grätzer Urk.*, 1310; SCHWABE, *Tintenf.*, 19, 56); *erctag* (у Гартлиба — см. раздел Н в Приложении II, главы 31, 32); *erichtag* (ВЕНЕИМ, 76:16; Н. SACHS, I, 206^d; НУТТЕН, III, 358); *eretag* (ГУБЕН, 48:32). *Mitwoche* [середина недели, среда] (WACKERN, *Bas. Hss.*, 57); *mittoche* (DIEMER, 357:5); *von dem mitechen* (*Tund.*, 44:27); *des mittichen* (*MB*, XXVII, 90 (1317 год); XXVII, 98 (1321 год)); *der midechen* (*Grätzer Urk.* — 1320 год); *mitichen*, *mitichen* (*Grätzer Urk.*, — 1338 год); *midechon* (GRIESHABER, II, 48); *an dem nehten guotemtag* (!) [на следующий *guotemtag*] (SCHREIBER, I, 486). В источниках XIV века наравне упоминаются формы *donresdag* и *donredag* [день Донара, четверг]; *dunrstac* (*Pass.*, 57:87; 58:36; 103:67); у Конрада фон Вайнсберга — *dünderstag*, *dunderstag*; *dorstage* вместо *donrstage* в *Schweiz. Geschichtsfr.*, III, 260 (1396 год); *dunredagh* (*Maltzan*, II, 6; НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 406); *donredagh* (*Maltzan*, II, 45). *Phincztag* [пятый день, пятница] (ВЕНЕИМ, 78:8; *MB*, XXVII, 131^a — 1343 год); *vritach* (GRIESH., II, 48); *frehtag* (*Grätzer Urk.* — 1310 год); *des vriegtages* (*S. Uolrich*, 1488).

[15]

Древнесаксонские названия дней недели можно вывести из более поздних словоформ: I) *sundach* (*Ssp.*); *sondag* (померанский документ 1486 года; КЛЕМПИН, 488); II) *mandag* (померанский документ 1486 года; КЛЕМПИН, 488); III) *dinsdag* (кельнский документ 1261 года — HÖFER, № 5); *dinstag* (1316 год — HÖFER, 112); *dynsdais* (1334 год — HÖFER, 277); *dincedagh* в померанском документе 1306 года (HÖFER, 354); *dinstdag* (магдебургский документ 1314 года — HÖFER, 103); *dinscdag* (магдебургский документ 1320 года — HÖFER, 142); *dinstagh* (кведлинбургский документ 1325 года — HÖFER, 179); *dingstdag* (равенсбергский документ 1332 года — HÖFER, 258); *dynstag* (SEIBERTZ, № 652^a — 1315 год; № 688 — 1343 год); *dinxtdag* (*Ditmars. Landr. von 1447* (ed. Michelsen), 32); *dynsthedach* (ДЕТМАР, II, 287); *dinschedach* (*Weisth.*, III, 88, 90); *dynstgedag* (*Urk. von Maltzan*, II, 270); *dincsedagh* (*Urk. von Maltzan*, II, 34); *dinghestedaghes* (*Urk. von Maltzan*, II, 179); *dingstedaghes* (*Urk. von Maltzan*, II, 210); *dynstedaghes* (*Urk. von Maltzan*, II, 207); *dyngesdaghes* (*Urk. von Maltzan*, II, 142); *dinxstedages* (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 405, 406); *dingstedag* (в «Хаммербрёкской правде»). Сохранялось ли в Средние века

название *tisdag* в каком-нибудь из нижненемецких регионов? Вряд ли. Везде, судя по всему, встречаются только формы *dinsdag*, *dinsedag*, *dingsdag*, соответствующие нижненидерландскому *dinsdag* (искаженное средненидерландское *disendach*). От *dinsdag* происходит и новонемецкое *Dienstag*, или *Dinstag*. Форма *dinstag* встречается уже в источниках 1316 года (HÖFER, 120 — в Шлойзингене (1320 год); HÖFER, 146, 153 — в Эрфурте (1322 год)); *dingesdag* (KLEMPIN, 488); IV) *gudinsdag*, *güdensdag* (HÖFER, № 6, 7 — 1261, 1262 годы); *des mitwekens* (Maltzan, II, 88); in *deme mitwekene* (Maltzan, II, 113); *des mydweken* (HAUPT, *Zeitschr.*, V, 406); *des middewekenes* (HÖFER, 166, 1323 год — в Гальберштадте); *mitdwekenes* (HÖFER, 370, 1331 год); *medeweakes* (HÖFER, 360, 1324 год); *middeweke* (KLEMPIN); V) *dunresdach* (*Ssp.*); *donredag* (KLEMPIN); *dunredagh* (*Urk. von Maltzan*, II, 6; HAUPT, V, 406); *donredagh* (Maltzan, II, 45); VI) *vridach* (*Ssp.*); *frigidag* (KLEMPIN); VII) *sunavent* (*Ssp.*, II, 66; в одной из рукописей — *satersdach*); *sonnavend* (KLEMPIN); *saterdag* — нидерландская и вестфальская, но не саксонская форма; *saterstag* (SEIBERTZ, 724^a, 1352 год); *satirsdach* («*Marienlieder*» в HAUPT, *Zeitschr.*, X, 80, 81); *saterstag* (*Spinnr. evang.* (Cöln, 1538), титульный лист); в рукописи, приведенной во FREIDANK, 169:15, «*suones tac*» заменено на *satersdach*; *soterdag* (FIRMENICH, I, 301^b); *sorreschteg* (в Эйпене — см. FIRMENICH, I, 495).

[16]

Средненидерландские формы: I) *sondach* (DECKER, *Lekensp.*, I, 38); II) *maendach* (DECKER, *Lekensp.*, 38); III) *dinxdach* (DECKER); *disdag*, *desdag* (COREMANS, 49); *disend- aighes* (HEDU [чит. HEELU], 443; DE KLERK, I, 804); *disendach* (UHLAND, I, 415); IV) *woons- dach* (DECKER); V) *donredach* (DECKER); *donderdach* (*Lanc.*, 13970); VI) *vridach* (DECKER); *den vrindach* (*Lanc.*, 25310); *sfrindagh* (MAERL., III, 284); *sfrindaechs* (DE KLERK, I, 708 — 1303 год); VII) *saterdach* (DECKER); в *Leven van Jezus*, 27, 28, 74, 75, 234 иудейское поня- тие «шаббат» не вполне корректно переводится как *saterdach*.

Новофризские формы: III) *tihdsi*, *tisdej* (HÖFER, *Zeitschr.*, I, 107); VII) *sniun*, *snioun* — *snavendes* в родительном падеже (усеченное от *sunavendes*); такая форма встречается в ангальтском документе от 1322 года (HÖFER, 163).

Севернофризские формы см. в OUTZEN, 38; IV) *Weadansdai* (*Landeskunde*, IV, 248); на Зильте — *Winjsday* (MÜLLENHOFF, 167); V) *Türsdei* или *Tüsdei*; VII) севернофризское *in* — «вечер» — в *sennin* сходно со словом *een* с тем же значением, встречающимся в ан- глийской народной речи; шотландское *gude een* [добрый вечер] — *gooden* у Шекспира.

Древнеанглийские формы: IV) «*Mercoris die hoc est Vödnedag*» [день Меркурия, то есть *Vödnedag*] (КЕМБЛЕ, V, 94 (844 год)).

Староанглийские формы: III) *tweisdaie*; IV) *wensdaie* (GARNER [чит. GARNETT], *Pro- ceedings*, 232).

Древнескандинавские формы (*Gulap.*, 9): III) *Tysdagr*; IV) *Odensdagr*; V) *Porsdagr*; VI) *Freadagr*; VII) *þvatdagr*.

Шведские формы: I) *sunnudaghr* (из остготского); VII) *löghurdagh* (из остготского).

Норвежские формы: IV) *mekedag*; VI) *Freadag* (*Dipl. Norveg.*, III, № 787; 1445 год).

Ютландские формы: IV) *Voensdag*, *Voinsdau* (МОЛВЕШ, *Dial.*, 653); VI) *Freia*; VII) *Luora* (FOERSOM, 12).

В диалекте англов: IV) *Vonsdaw*.



[17]

О находящемся в Швабии римском алтаре с изображением семи недельных богов см. STÄLIN, I, 111. О круге планетарных богов см. статьи Лерша в *Jb. d. Rheinlande*, IV, 183; V, 298—314. Восемь фигур на алтаре могут обозначать богов *nundinae*. В середине германской недели — день, посвященный Одину, а рядом — дни его сыновей, Тюра и Тора; ср. в римской неделе положение дней Марса, Меркурия и Юпитера.

[18]

Снорри в «Прологе к Младшей Эдде» тоже проводит параллели с Библией и классической мифологией. Фрея он отождествляет с Сатурном (см. I, 455).

[19]

Эстонцы, финны и лапландцы называют дни недели так.

В эстонском: I) *pühapäev*, священный день; II) *esmaspäev*, первый день; III) *teisipäev*, второй день; IV) *kesknädal* [середина недели]; V) *neljapäev*, четвертый день; VI) *rede* (*redi*), постный день? VII) *laupäev* или *poolpäev* — полудень.

В финском: I) *sunnuntai*; II) *maanai*; III) *tiistai*; IV) *keskiwiičko*; V) *tuorstai*; VI) *perjantai*. Последнее — это, возможно, «День Перуна», ставший шестым, а не пятым (ср. с *Perendan*, I, 321)? Или это искаженное *Fredag* (в финском нет звука F)? VII) *lauwandai*.

В шведском лапландском [южносаамском]: I) *ailek*; II) *manodag*; III) *tisdag*; IV) *kaskawakko*; V) *tuoresdag*; VI) *perjedag*; VII) *lawodag*.

В норвежском лапландском [северносаамском]: I) *sodno beive*; II) *vuosarg*; III) *mangebarg*; IV) *gaskvokko*; VI) *fastobeive*, «постный день», и *perjedag*.



Глава VII

Роман

Высшее, верховное божество, чтимое у германцев, как мы предполагаем, повсеместно, на готском наречии должно было зваться *Vôdans*; древневерхненемецки его называли *Wuotan* — иногда (достаточно редко) это имя давали и людям: *Wuotan* (*Trad. Fuld.*, I, 149; II, 101, 105, 108, 128, 158, 161); *Woatan* (*Trad. Fuld.*, II, 146, 152). Лангобарды писали *Wôdan* или *Guôdan*, древние саксы — *Wuodan*, *Wôdan*, у жителей Вестфалии соответствующий бог звался только с начальной *g* — *Guôdan*, *Gudan*, у англосаксов — *Vôden*, у фризов — *Wêda* (особенностью фризского диалекта является отбрасывание финальной *n* и перегласовка долгой *ô* даже в тех случаях, когда за ней не следует *i*¹). Скандинавская форма — *Oðinn*, у Саксона — *Othinus*; по-фарерски — *Ouvin* (в родительном падеже — *Ouvans*, в винительном — *Ouvan*). В Граубюндене, где говорят на романшском языке, еще в древние времена позаимствовали у алеманнов или бургундов термин *Vut* (отсюда понятно, как далеко распространилось это имя в Верхней Германии), до сих пор сохраняющийся в тамошнем диалекте в значении «идол», «ложный бог» (1Кор.8:2²) [1].

Не вызывает сомнений то, что имя *Wuotan* непосредственно происходит от древневерхненемецкого глагола *watan*, *wuot*, древнескандинавского *vada*, *ôð* со значением *meare*, *transmeare*, *cum impetu ferri* [пересекать, переходить, стремительно двигаться]; вряд ли корректно сопоставлять его с латинским *vadere* [идти], поскольку в этом глаголе содержится долгий *a*. С *vadere* стоит скорее сравнить древнесаксонское и древнеанглийское *gavitan* [уходить]. От *watan* образуется существительное *wuot*, которое, подобно *mévos* и *animus*, в первую очередь значит *mens*, *ingenium* [разум, нрав], но имеет еще значения «стремительность» и «буйство»; в древнескандинавском *ôðr* сохранилось только значение *mens*, *sensus* [разум, рассудок]³. Вотан, в таком случае, должен был быть всемогущим, всепроникающим существом, *qui omnia permeat*; как Лукан говорит

¹ Фризский бог по имени *Warns* выдуман: форма получена путем изоляции генитивной формы из составных *Warnsdei*, *Wernsdei* (*Richtn.*, 1142), в которых *Werns-* значит *Wedens*, *Wodens* — *d* заменена на *r* во избежание столкновения с последующей *s*; номинативная форма *Wern* вряд ли где-то отыщется. Современные западные фризы говорят *Wansdey*, северные — *Winsdei*, без *r*.

² CONRADI, *Wb.*, 263; CHRISTMANN, 30—32 [2].

³ Не вполне объясненный корень, проявляющийся в готском *vôþis* — *dulcis* [сладкий] (2Кор.2:15), древневерхненемецком *wuodi* (*Diut.*, II, 304^a), древнескандинавском *wuothi*

о Юпитере: *est quodcunque vides, quocunque moveris* [он во всем, что ты видишь, везде, куда ты ходишь], — здесь проявляется представление о божестве как духе⁴. Ср. с VIRGIL., *Georg.*, IV:221: *deum ire per omnes terras* [бог ходит по всем землям] и VIRGIL., *Ecl.*, III:60: *Jovis omnia plena* [всё полнится Юпитером]. В баварском наречии глагол *wueteln* значит «двигаться», «толпиться», «буйно расти», «процветать» (SCHM., IV, 203) [3].

Сложно сказать, в какое именно время это исконное отглагольное значение имени размылось или исчезло. Даже в языческие времена над представлением о мудром и могучем боге должно было господствовать таковое о божестве диком, порывистом, вспыльчивом. Тем лучше было для христиан, имевших возможность указывать на дурное даже в самом имени бога. В старинных глоссах *wôtan* переводится как *tyrannus, herus malus* [тиран, злой владык] (*Diut.*, I, 276^b; *Gl. Ker.*, 270); существительные *wüeterich, wüeterich* [деспот, тиран] (см. *Gramm.*, II, 516) использовались до поздних времен: ср. с *ein ungestüemer wüeterich* [вспыльчивый тиран] (VEN., 431); в *Mar.* [Oetter], 217 извергами, *wüeteriche*, называются убийцы — посланцы Ирода; в *O.*, I, 19:18 сам царь Ирод зовется *gotewuoto* [великим извергом]; тем же значением обладает и форма *wuotunc*: в неизданной поэме XIII века встречается оборот *Wüetunges her* [Дикое воинство] (*wüetunges*, очевидно, — вариант от *wütende*), а Дикую охоту, как известно, возглавлял сам Вотан. В источниках встречаются упоминания о древневерхненемецком мужском имени *Wuotunc, Wôdunc* (*Trad. Patav.*, № 19). Итак, древний бог в народных представлениях выродился в злобное, дьявольское, жуткое существо; его имя до сих пор сохраняется в формулах клятв и проклятий у народов Нижней Германии — ср. с вестфальским *o Woudan, Woudan!* (FIRMENICH, I, 257, 260) и мекленбургским *Wod, Wod!* [4]

Доказательства широкого распространения культа Вотана собраны в предыдущей главе — см. фрагменты о Меркурии, свидетельства Ионы Боббийского (I, 210, 311) и Павла Диакона, а также «Древнесаксонскую абренунциацию», которую в дальнейшем следует рассмотреть подробнее, особенно в сочетании с несколькими фактами, на которые, насколько мне известно, ранее не обращали внимания.

Если вкратце суммировать характеристики этого бога, то можно сказать, что он есть *всепроникающая творящая и формирующая сила*, придающая всем людям и вещам облик и красоту, породившая поэзию, управляющая войной и победой; в то же время от Вотана зависит плодородность земли, в нем коренятся человеческие желания, от него исходят все высшие блага и дары (*Sæm.*, 113^{a-b}).

В представлении язычников Вотан был не только мироуправителем, мудрым богом, сведущим в искусствах, но и, в первую очередь, — *повелителем*

(*Hel.*, 36:3; 140:7), древнеанглийском *vêde*, либо вовсе никак не связан со словом *watan*, либо же представляет какое-то промежуточное значение.

⁴ Что заметил и Ф. Магнусен (см. MAGNUSSEN, *Lex myth.*, 621, 636).

войн и битв⁵. Адам Бременский (ADAM VON BREMEN (ed. 1595), CCXXXIII) так говорит о скандинавском Одине: *Wōdan id est fortior, bella gerit, hominique ministrat virtutem contra inimicos... Wōdanem sculpunt (Sveones) armatum sicut nostri Martem sculpere solent* [Водан, то есть «могучий», властвует над войнами, он пробуждает в людях храбрость против врагов... Водана они (свеоны) изображают *вооруженным* — так же принято изображать нашего Марса]. Эпитету «fortior», «fortis» [сильнейший, могучий] соответствовало бы древнескандинавское *Sviðr* — «сильный», «могучий», «быстрый» (древнесаксонское *suith*): однако *fortior* в тексте Адама Бременского — это определенно неверное чтение. Во всех рукописях (ср. с PERTZ, III, 379) следует читать «*Wōdan id est furor*» [Водан, то есть «ярость»], что соотносится и с вышеизложенными выводами о происхождении этого имени. Одину, сказано в «Эдде», принадлежат все *павшие* в бою люди благородного происхождения (*Sæm.*, 77^b), а Тору — простолюдины; хотя, похоже, это сказано только чтобы умалить значение Тора. В другом отрывке (*Sæm.*, 42^a) Фрейя с Одином делят *павших* воинов; Один зовется *valfadír* и *herfadír* [отцом павших и отцов воинств]. *Eidem prostratorum manes muneris loco dedicaturum se pollicetur* (Haraldus) [(Гаральд) обещал посвятить (Отину) *духи* всех павших там] (SAXO GR., 146). *Odinn vildi þiggja mann at hlutfalli at hânga or herinom* [Один по жребию хотел бы получить повешенного человека] (*Fornald. sög.*, III, 31). *Othinus armipotens* [Отин *воинственный*] (SAXO GR., 37), *auctor aciei corniculatae ordinandi agminis disciplinae traditor et repertor* [создатель военного построения клином, обучивший (людей) этому искусству] (SAXO GR., 138, 139, 146); в образе старика Один учит людей боевым построениям (SAXO GR., 17), таким как *hamalt at fylkja, svînfylkja* [филькинг, хамальт, свинфилькинг, то есть клин, стена щитов, «свинья»] (*Fornald. sög.*, I, 380); Один учит, как камнями забить того, кого не достать мечом (*Fornald. sög.*, I, 157) [5].

Неудивительно, что Вотана, или Одина, иногда путали с Циу, или Тюрором, богом войны: когда, например, *Меркурия* называли вместе с *Марсом* (см. I, 297, 310) или когда к тексту Ионы Боббийского, верно отождествившего Вотана с Меркурием, писали такой комментарий (см. I, 311): *qui apud eos (Alamannos) Vuotant* (действительное причастие от глагола *wuotan*) *vocatur, Latini autem Martem illum appellat* [тот, кого у них (алеманнов) именовали *Вотантом*, у латинов назывался *Марсом*]. В словах Адама Бременского «*sicut nostri Martem sculpere solent*» [так же принято изображать нашего *Марса*] под «*нашим* Марсом» подразуме-

⁵ Got waldes an der sige kûr! [бог властвует над *искусством побеждать*, «выбором победы»] (*Wh.*, 425:24); *sigehafte hende füege in got!* [даруй им бог *победу в руку*] (*Dietr.*, 84^a). Один, посылая людей на войну, возлагал руки им на головы и благословлял их: *gaf þeim bianac* [даровал им *благословение*] (*Yngl.*, II; ирландское *beannact*, *beannugad*, *beandacht*, гаэльское *beannachd*, валлийское *bianoch* (VILLEMARQUÉ, *Essai*, LIX) = *benedictio* [благословение]; вероятно, все эти термины происходят от латинского *benedictum*? Ср. французское *bénir*, ирландское *beannaigim*).



вается ли *саксонский*? Конечно, автор мог просто иметь в виду людей, знакомых с римской мифологией.

Из интересной легенды, записанной Павлом Диаконом, с очевидностью следует, что Водан считался богом, *дарующим военные победы*, — а значит, именно ему превыше прочих богов пристало зваться древним именем *sihora* [победительный] (см. I, 164); именно к нему относятся эддические эпитеты *Sigtýr* [бог победы] (*Sæm.*, 248^a; *Sn.*, 94) и *Sigföðr* (отец победы) (*Sæm.*, 68^a), равно как и древнеанглийские *vigsigor* [победитель в битвах] (*Beov.*, 3107), *sigmetod* [творец побед] (*Beov.*, 3554) [6]. Итак, Павел Диакон пишет (*PAUL. DIAC.*, I, 8): *refert hoc loco antiquitas ridiculam fabulam, quod accedentes Wandali ad Wodan, victoriam de Winilis postulaverint, illeque responderit, se illis victoriam daturum, quos primum oriente sole conspexisset. Tunc accessisse Gambaram ad Fream, uxorem Wodan, et Winilis victoriam postulasse, Freamque consilium dedisse, Winilorum mulieres solutos crines erga faciem ad barbae similitudinem componerent, maneque primo cum viris adessent, seseque a Wodan videndas pariter e regione, qua ille per fenestram orientem versus erat solitus adspicere, collocarent; atque ita factum fuisse. Quas cum Wodan conspiceret oriente sole, dixisse: qui sunt isti Langobardi? tunc Fream subjunxisse, ut quibus nomen tribuerat, victoriam condonaret, sicque Winilis Wodan victoriam concessisse [по этому поводу с древности рассказывают одну забавную историю: дескать, воззвали вандалы к Водану, чтобы он *обеспечил* им *победу* над виналами, а тот ответил, что *дарует победу* тому, кого первым увидит при *восходе солнца*. Тогда обратилась Гамбара к *Фрейе*, супруге Водана, с *просьбой о победе* для винилов; и *Фрейя* дала такой совет: пусть женщины-винилки распустят волосы на лицо, чтобы было похоже на бороды, и *ранним утром* выйдут вместе с мужьями, дабы Водан, когда он, по обыкновению своему, посмотрит из окна на восток, увидел их всех вместе; так они и поступили. Когда Водан увидел их на восходе солнца, он сказал: кто эти длиннородые [Langobardi]? И тут *Фрейя* уговорила супруга, чтобы он даровал победу виналам, которых сам нарек именем]. По этому поводу Павел (как христианин) замечает: *haec risu digna sunt, et pro nihilo habenda: victoria enim non potestati est adtributa hominum, sed e coelo potius ministratur* [эта пустая сказка достойна осмеяния, ибо победа не во власти человека, а только с небес может снизойти]; а затем добавляет более подробное объяснение названия лангобардов: *certum tamen est Longobardos ac intactae ferro barbae longitudine, cum primitus Winili dicti fuerint, ita postea odum appellatos. Nam juxta illorum linguam lang longam, bart barbam significat. Wodan sane, quem adjecta litera Gwodan dixerunt, et ab universis Germaniae gentibus, ut deus adoratur, qui non circa haec tempora, sed longe antea, nec in Germania, sed in Graecia fuisse perhibetur*⁶ [и всё же действительно те, кого*

⁶ Готфрид из Витербо (см. Pistorius (ed. Struve), II, 305) пересказывает эту историю, искажая имена: Вотан у него — *Godam*, Фрейя — *Feria*. В формах *Godam* или *Votam* автор, должно быть, усматривал германское *got* (deus [бог]). Странное упоминание о некоем

раньше звали винилами, получили название лангобардов из-за длины их не тронутых бритвами бород. На их языке lang значит «длинный», а bart — «борода». А *Водан*, которого, добавляя букву, называют *Гводаном*, и которого как бога почитали *все народы Германии*, — Водан этот (не только в описываемые времена, но и задолго до них) принадлежал не Германии, а Греции].

Вся эта история отмечена крайней древностью; о ней в разных вариантах даже упоминали другие авторы до Павла Диакона; например, в эпитамах «Истории франков» некий автор седьмого века (не Фредегар) рассказывает (речь здесь идет не о вандалах, а о Chuni [гуннах]): cum a Chunis (Langobardi) Danubium transeuntes fuissent comperiti, eis bellum conati sunt inferre. Interrogati a Chunis, quare gens eorum terminos introire praesumeret? At illi mulieribus suis praecipiant, comam capitis ad maxillas et mentum ligare, quo potius virorum habitum simulantes plurimam multitudinem hostium ostenderent, eo quod erant mulierum comae circa maxillas et mentum ad instar barbae valde longae: fertur desuper utraeque phalangae vox dixisse: «hi sunt Langobardi!», quod ab his gentibus fertur eorum *deum* fuisse locutum, quem fanatici nominant *Wodanum* (вариант Wisodano — это, очевидно, описка или описка; должно быть — *Wuodano*). Tunc Langobardi cum clamassent, qui instituerat nomen, *concederet victoriam*, in hoc praelio Chunos superant [перейдя Дунай, (лангобарды) встретились с гуннами, готовыми уже начать войну. Гунны спросили: кто посмел нарушить наши границы? По приказу своих женщин (лангобарды) привязали им волосы к щекам и подбородкам, чтобы женщины больше походили на мужчин: казалось, что собралось огромное войско, ведь из-за волос на щеках и подбородках женщины выглядели как мужчины с весьма длинными бородами; и вдруг голос сверху проговорил над обеими фалангами: «Это — лангобарды!», — и в этом народе считается, что так сказал их *бог*, которого язычники называют *Воданом*] (BOUQUET, II, 406; по Г. Пертцу, во всех рукописях следует читать *Wodano*). В этом варианте не упоминаются Фрейя и ее советы, а голос бога, называющего новое имя, раздается сверху, из воздуха.

По традиции, *имянаречение* сопровождалось *вручением дара*⁷. Поэтому Водан должен был даровать победу именно тому племени, которому он присвоил новое имя. В этом выделась благосклонность судьбы, поскольку народ, обряжая своих женщин в мужчин, стремился только к тому, чтобы зрительно увеличить число воинов в своей армии. Вряд ли стоит упоминать, что это

«*Toclacus historiographus*» [историографе *Токлаке*] явно коренится в неверном чтении слов Павла Диакона *hoc loco* [в этом месте].

⁷ Lâta fylgja nafni [сопровождать имя (подарком)] (*Sæm.*, 142^a, 150^a; *Fornm. sög.*, III, 182, 203); gefa at nafnfesti [устраивать праздник имянаречения] (*SN.*, 151; *Fornm. sög.*, II, 51; III, 133, 203; *Islend. sög.*, II, 143, 194); vocabuli largitionem muneris additione commendare [укреплять наречение имени прибавлением к нему дара] (*SAXO GRAMM.*, 71).

мифическое объяснение названия лангобардов неверно, хотя его вполне принимали еще в Средние века⁸.

В этой легенде есть еще одна характерная деталь, на которую также следует обратить внимание. Вотан *смотрит на землю, выглядывая в окно* из своего небесного жилища, — в древнескандинавских источниках встречается совершенно такой же образ. Сидя на своем троне, называемом *Hlidskialf*, Один может окинуть взглядом весь мир и услышать всё, что делается среди людей: þar er einn staðr er Hlidskialf heitir, oc þá er Óðinn settiz þar í hásæti, þá sá hann of alla heima, oc vissi alla luti þá er hann sá [есть место, называемое Хлидскьяльв, где Один восседает на престоле и *видит все миры* и всё, что делается у людей] (SN., 10); oc þá er Allföðr sitr í þvi sæti, þá ser hann of allan heim [когда Всеотец восседает на этом престоле, *он видит* оттуда *весь мир*] (SN., 21); *hlustar* (слушает) Óðinn Hlidskiálfo í [слушает Один с Хлидскьяльва] (*Sæm.*, 89^b). Когда Локи пытался скрыться, Один высматривал его со своего трона (SN., 69). Считалось, что иногда Фригг, супруга Одина, сидит рядом с ним и любитесь теми же видами: Óðinn ok Frigg sáto í Hlidskiálfo, ok sá um heima alla [Один и Фригг *сидели* на Хлидскьяльве и *видели все миры*] (*Sæm.*, 39). Преамбула к «Речам Гримнира» весьма сходна с рассказом Павла: в последнем Фрейя изыскивает способ помочь своим любимцам-виналам против решения самого Вотана, а Фригг в «Речах Гримнира» наказывает Гейррёда [Geirröðr], которому покровительствовал Один. На языческий, склонный к овеществлению, взгляд умение бога смотреть насквозь зависело от особого положения или устройства его трона; раз бог, покидая Хлидскьяльв, лишается этой способности, то приобщиться ко всевидению могут и другие, занимая в это время его место. Именно так, с трона Одина, Фрей выследил прекрасную Герд [Gerðr] в Ётунхейме: Freyr hafði setz e Hlidskiálfo, oc sá um heima alla [Фрей *сел* на Хлидскьяльв и *увидел все миры*] (*Sæm.*, 81; SN., 39). Само слово *hlidskialf* буквально, судя по всему, значит «дверная скамья», от *hlid* (ostium [дверь]) и *skialf* (scamnum [скамья]), древнеанглийское *scylfe* (СЭДМ., 79:4), английское *shelf* [7].

Представление о небесном троне, с которого бог взирает на землю, до сих пор встречается в народе. Стоит отметить, в каких выражениях древнесаксонский поэт описывает вознесение Христа: *sôhta imo thena hêlagon stôl*, sitit imo thar an thea suïdron half godes, endi thanan all gisihit waldandeo Crist, sô huat sô thius werold behabêt [устремился на *свой священный трон*, где воссел по правую руку бога, *откуда* владыка Христос *видит всё*, что есть в этом мире] (*Hel.*, 176:4—7; ср. с СЭДМ., 265:16)⁹. То, что Христос сидит по правую руку бога — это деталь библейская, чего нельзя сказать о его взгляде вниз на весь мир. Более

⁸ Longobardi a longis barbibus vocitati [лангобарды так прозваны из-за их длинных бород] (Отто FRIS., *De gest. Frid.*, II, 13); и самого Одина называли *Långbardr*.

⁹ [В переводе это предложение передвинуто. В оригинале им завершается предыдущий абзац, однако такое расположение представляется не вполне естественным. — Прим. пер.]

общие формулировки вроде «qui haut siet et de loing mire, qui haut siet et loins voit» [высоко сидящий и далеко смотрящий; высоко сидящий и далеко видящий] (см. I, 160), в данном случае ничего не доказывают, поскольку воссевшим в небесах и далеко смотрящим бога представляли повсеместно. Зевс тоже сидит на горе Ида и смотрит на смертных; он правит миром с вершины Иды, Ἰδηθεὺν μεδέων [с Иды правящий]; так и Гелиос, глаз солнца, всё осматривает и всё выслушивает (II., III:277). В известной сказке речь идет о смертном, которого святой Петр впустил в рай: из любопытства этот человек влез на *трон господ* и увидел оттуда *всё, что делается на земле*. Углядев, как прачка крадет два покрывала, человек в ярости бросает в воронку стоящую перед троном *божью скамейку для ног* (или, в другом варианте, — *ножку стула*)¹⁰. Древнее сказание, таким образом, проникло весьма далеко. Возможно, намек на тот же мотив содержится и в таком фрагменте из средневерхненемецкой поэмы (*Amgb.*, 3^a)? —

der nû den himel hât erkorn,
der geiselt uns bî unser habe:
ich vûrhte sêre, unt wirt im zorn,
den *slegel* wirft er uns her abe¹¹.

[тот, кто когда-то создал небеса,
кто нас наказывает стяжаемым нами, —
я очень боюсь, что он в гневе
метнет в нас сверху *палку*].

В сербской песне (VUK, [*Lieder*], IV, 9) ангелы нисходят на землю из *божьего окна* («од Божијег прозора»); форма «прозор» (окно) сходна со словами «зора» (заря), прозорје (рассвет) — вспоминается и образ Вотана, по утрам смотрящего из окна на рассвет. *Заря* — это своеобразный просвет в небесах, через который бог оглядывает мир.

То, что Павел Диакон говорит о *гневающемся боге* (PAUL. DIAC., I, 20; см. I, 155), повергнувшем герульских воинов перед их противниками, я также

¹⁰ *Kindermärchen*, № 35; впервые — в BEVEL, (Tub., 1506), 6; FREY, *Gartengesellschaft* (ed. 1556), CIX, S. 106 (ed. 1590 — S. 85). *Rollwagenbüchlein* (ed. 1590), S. 98, 99 (в этом варианте человек бросает с небес золотую скамью). MÖSER, *Vermischte Schriften*, I, 332; II, 235, ed. 1842 — IV, 5, 39. H. SACHS (1563), V, 381. По представлениям греков и древних скандинавов, у богов обязательно есть троны или кресла: thâ gengêngo regin öll â rökstôla ginheilög god [тогда сели совещаться все святые боги на тронах суда] (*Sæm.*, 1^b). Ср. в Библии: небеса — это «престол божий», а земля — «подножие ног его» (Мф.5:34, 35; *Hel.*, 45:11, 12) [8].

¹¹ Ср. с MS, II, 254^b: ze hûs wirf ich den *slegel* dir [дома я бросаю тебе *дубину*]; MS, II, 6^b: mit einem *slegel* er zuo dem kinde warf [он бросил *палку* ребенку]. *Бросание дубин* (ср. с традицией метать молот, очень важной для наших предков); *slaga* по-древневерхненемецки значит malleus [молот] (GRAFF, VI, 773). Палка или дубинка, брошенная с небес, — это, надо думать, не что иное, как удар грома и молнии; в неясной пословице «swer irge rite daz der den *slegel* fünde» [блуждающий найдет *дубинку*] (*Parz.*, 180:10) может иметься в виду громовой камень [Donnerstein] (см. главу VIII), указывающий на месторасположение сокровища и приносящий счастье, — найти его могли только те, кто случайно заплутает в лесу; Вольфрам называет стволы деревьев, под которыми виднеется счастливый камень, «*slegels urkunde und zil*» [указателями, ориентирами *молота*].

отношу к *Вотану*: *tanta super eos coelitus ira respexit* [так их настиг небесный гнев]; и еще: *vae tibi misera Herulia, quae coelestis domini flecteris ira!* [горе тебе, несчастный народ герулов, поверженный гневом небесного владыки!] Ср. с *Egilssaga*, 365: *reidr sê rögn ok Odinn!* [да разгневаются боги и Один!] и с *Fornald. sög.*, I, 501: *gramr er ydr Odinn* [Один зол на вас].

В глазах наших предков победа была первейшим и величайшим из даров; но Вотан считался не только дарующим победы — его милостью человек награждался вообще всеми благами, в его руках были все высшие ценности. Греки называли Гермеса (Меркурия) δῶτωρ ἑάων [подателем благ], и я предполагаю, что имена *Gibika*, *Kipicho* у германцев значили то же самое¹².

Вся совокупность благодати и блаженства, вся полнота дарованного свыше выражалась в древнем языке германцев одним словом, сохранившимся до сих пор в существенно суженном значении; это слово — *wunsch*. Вероятнее всего, термин *wunsch* происходит от понятий *wunja*, *wunnja* — блаженство, радость; *wunisc*, *wunsc* — всестороннее совершенство, то, что можно назвать идеалом. Отсюда такие выражения: *der wunsch was an ir garwe* [в ней было всё совершенство] (*Er.*, 1699); *daz mir des wunsches niht gebrast* [что мне хватало совершенства] (*Iw.*, 3991); *der rât, des der wunsch an wibe gert* [то многое, чего совершенство требует от женщин] (*Iw.*, 6468); *an der got wunsches niht vergaz* [которую бог не обделил совершенством] (*Gerh.*, 1754); *der wunsch wirt in beiden* [совершенство пребывает в обоих] (*Parz.*, 742:15); *dir ist der wunsch gegeben* [тебе даровано совершенство] (*Trist.*, 3710); *der wunsch von edlem obze*, совершенство благородного плода (*Frauend.*, 87 [386:8]); *erden wunsches rîche*, богатый всеми дарами земли (*Parz.*, 250:25); *erden wunsches überwal* [полнящийся дарами земли] (*Parz.*, 235:24); *der wunsch von worten, von bluomen* [совершенство слов, цветов] (*Trist.*, 4696, 4746); *in dem wunsche sweben*, быть совершенно удовлетворенным [«плавать в совершенстве»] (*Trist.*, 1374). Волшебная палочка, по удару которой приобретали сокровища, называлась *wunschiligerta*, «лозой желаний», ср. с *Parz.*, 235:22: *wurzel unde ris des wunsches* [корень и побег желаний]. Значение *жаждать* (этого совершенства), *страстно желать* могло присоединиться к слову *wunsc* (древнескандинавскому *ösk*) вполне случайно¹³[9].

Среди эддических прозваний Одина обнаруживается и имя *Osci* (*Sæm.*, 46^b; *Sn.*, 3, 24), то есть тот, кто приобщает людей к совершенству, к высочайшему дару. *Osk* (*Oskar* в родительном падеже) — женское имя (*Fornm. sögur*, I, 246; *Eyrbyggja*, VII; *Laxd.*, 12).

Мне представляется, что с этим связан еще один факт, еще один пережиток языческих времен: дело в том, что наши поэты XIII века персонифицировали

¹² НАУРТ, *Zeitschr.*, I, 573. В LASICZ, 47 упоминается *Datanus*, donator bonorum [Датан, податель благ].

¹³ [Имеется в виду современное значение слова Wunsch — «желание». — Прим. пер.]

это *Wunsch* и изображали его как некое могучее, созидающее существо. Подтверждающие примеры обнаруживаются, главным образом, у Гартмана [фон Ауэ], Рудольфа [фон Эмса] и Конрада [фон Вюрцбурга]:

got erlouhte dem *Wunsche* über in,
daz er lib unde sin
meistert nach sîm werde.
swâ von ouch ûf der erde
deheinem man ze loben geschiht,
desn gebrast im niht,
der *Wunsch* het in *gemeistert* sô,
daz er *sîn was ze kinde vrô*,
wande er nihts an im vergaz:
er hetn *geschaffet*, kunder, baz.

Greg., 1091—1100.

man sagt daz nie kint gewan
ein lip sô gar dem *Wunsche* glîch.
Er., 330.

der *Wunsch* het in *gemeistert* sô.
Er., 2740.

alsô was ez (daz phert) gestalt
und ob er (der werltwîse man)
danne den *gewalt*
von dem Wunsche hæte,
daz ez belibe stæte
swes er darzuo gedæhte,
und swenne erz volbræhte,
daz erz für sich stalte
und er *von sînem gwalte*
dar abe næme
swaz daran im missezæme,
alsô was ez volkomen,
daz er dar abe niht hete genomen
alse grôz als umb ein hâr.
Er., 7375—7387.

als ez der *Wunsch gebôt*.
Er., 8213.

was ein *wunschkind*.
Er., 8277.

[бог дал разгуляться над ним *Совершенство*,
и оно *создало* его тело и разум
такими, какие ему и пристали;
всего того, что на земле
среди людей считается похвальным,
ему с лихвой хватало;
таким *сотворило* его *Совершенство*,
что и само гордилось этим ребенком:
всё было при нем; и еще лучше
сработать его и *Совершенство* не смогло бы]

[говорят, что еще ни один ребенок не получал
тела, столь сходного с *Совершенством*]

[таким его *сработало* *Совершенство*]

[таков был облик (этого коня),
что если бы (мудрец)
имел такую власть,

как *Совершенство*,
то этот облик он не изменил бы:
ведь что бы он ни попытался сделать,
всё равно, когда, завершив,
он показал бы свою работу *Совершенству*,
то оно своей властью
забрало бы коня прочь —
оно было бы недовольно,
ведь образ был всецело идеальным,
и ничего в нем нельзя было менять,
что больше волоса]

[как приказало *Совершенство*]

[был *совершенным ребенком*]

- Enîte was des *Wunsches kint*,
der an ir nihtes vergaz.
Er., 8934. [Энида была ребенком *Совершенства*,
которое ни в чем ей не отказывало]
- dâ was ir hâr und ir lich,
so gar dem *Wunsche* gelich.
Iw., 1333. [ее волосы и ее тело
так сходны были с *Совершенством*]
- diz was an ir (zuht, schœne, jugent)
und gar der rât
des der *Wunsch* (или *wunsch*?)
an wîbe gert.
Iw., 6468. [в ней было всё то многое
(воспитание, красота, молодость),
что *Совершенство* (или совершенство?)
требует от женщины]
- wande sie niegesâhen
zwêne riter gestalt
sô gar in *Wunsches gewalt*
an dem lîbe und an den sîten.
Iw., 6913. [никогда еще они не видели
двух рыцарей, которые обликом,
телом и поведением настолько
находились бы во власти *Совершенства*]
- der *Wunsch vluochet* im sô.
Iw., 7066. [так *Совершенство* прокляло его]
- mir hât der *Wunsch* gevluochet.
HARTM., 2.*Büchl.*, 113. [*Совершенство* прокляло меня]
- er was schoene und wol gevar
rehte, als in der *Wunsch erkôs*.
Gerh., 771. [он был красивым и благовидным,
будто его избрало *Совершенство*]
- mîn herze in des begunde jehen,
in wære des *Wunsches fliz* bereit.
Gerh., 1599. [я сердцем начал верить, что они и вправду
приготовлены трудами *Совершенства*]
- an der der *Wunsch* mit kiusche bar
sîne sîeze lebende fruht.
Gerh., 1660. [которой *Совершенство* целомудренно
преподнесло ее сладкий живой плод]
- daz ich ir schœne krœne
ob allen frouwen schône
mit des *Wunsches krône*.
Gerh., 1668. [что я ее, прекрасную,
из всех женщин прекраснейшую,
венчаю короной *Совершенства*]
- ein regen ûz dem wolken vlôz
der ûf des *Wunsches ouwe gô*[z]
sô heizen regen (?).
Gerh., 2307. [дождь, изливающийся из туч,
и омывающий долину *Совершенства*,
горячий дождь (?)]

- an lobe des *Wunsches krône*.
Gerh., 2526. [в прославление *венца Совершенства*]
- swes ich begunde daz geschach
 der *Wunsch* ie minen werken jac
 des wunsches als ich wolt
 und als ich wünschen solte.
Gerh., 2945. [когда я закончу то предприятие, в котором
 мне всегда содействовало *Совершенство*,
 то всё должно быть совершенным,
 к чему я стремился и чего желал]
- nach des *Wunsches lère*.
Gerh., 4500. [по *науке Совершенства*]
- der *Wunsch mit sîner hend*
 vor wandel hete si getwagen.
Troj., 1212. [*своей рукой Совершенство*
 очистило ее от скверны]
- der *Wunsch* hât âne lougen
 erzeiget an ihr sîne *kraft*,
 und sîner *künste* meisterschaft
 mit *vlîze* an ir bewert.
Troj., 7569. [без сомнений, *Совершенство*
 в ней проявило свое *могущество*
 и мастерство в своем *искусстве*,
 преисполнив ее *благодатью*]
- der *Wunsch* hât in *gemachet*
 wandels vrî.
Troj., 3154. [*Совершенство сотворило ее*
 непорочной]
- der *Wunsch* der hete an si geleit
 me *flîzes* denne ûf elliu wîp.
Troj., 19620. [*Совершенство*, вложившее в нее
 больше *усердия*, чем в других женщин]
- sô daz er niemer wîbes leben
 für sie *geschepfen* wolde baz;
 dô *sîn gewalt*
 ir bilde *maz*,
 dô leit er [der *Wunsch*]
 an sie manec model.
Troj., 19627. [жизнь любой другой женщины
 не для нее была *создана*;
своей властью (*Совершенство*)
отмерило ее образ,
 использовав множество
 своих *наработок*]
- und hæte sîn der *Wunsch* gesworn,
 er wolde bilden
 ein schœner wîp,
 und *schepfen* alsô klâren lip
 als Hêlenâ min frouwe treit;
 er müeste brechen sînen eit:
 wan er kunde niemer,
 und solter *bilden* iemer
geschepfen wûnneclîcher frucht.
Troj., 19726—19732. [и поклянись *Совершенство* само себе,
 что сможет оно создать женщину
 еще прекрасней,
сотворить тело еще чище,
 чем у моей госпожи Елены,
 то пришлось бы ему свою клятву нарушить,
 ибо никогда оно не смогло бы,
трудясь даже вечно,
создать плод более великолепный]

ez hât ze sînem teile
der *Wunsch* vergezzen niender.
Engelh., 579. [со своей стороны
он никогда не забывал о *Совершенстве*]

daz haete an si der *Wunsch* geleit.
Engelh., 4703. [всё это даровано ей *Совершенством*]

der *Wunsch* der hete niht gespart
an ir die sîne *meisterschaft*,
er hete sîne beste *kraft*
mit ganzem *fliz* an sie geleit.
Der werlde lôn, 84. [*Совершенство*, не ограничившись ничем,
всё *мастерство* свое,
всю *творческую силу*
с усердием вкладывало в нее]

У других поэтов (не у Вольфрама и не у Готфрида) *Wunsch* также персонифицируется:

der zweier kurtêsie
sich ze dem *Wunsche* het geweten,
si wâre niender ûz getreten.
Wigal., 9246. [придворное поведение этих двоих
было всё посвящено *Совершенству*
без единого исключения]

an ir schœne was wol schîn,
daz ir der *Wunsch* gedâhte.
Wigal., 9281. [видно было по ее красоте,
что само *Совершенство* думает о ней]

der *Wunsch* het sich *geneiget*
in ir gewalt.
Wigal., 904. [*Совершенство* склонилось
перед ее властью]

in was der *Wunsch* bereit.
Wigal., 10592. [имхватило *Совершенства* = у них было
всё, чего можно пожелать]

des *Wunsches amîe*.
Wigal., 7906, 8735. [возлюбленная/подруга *Совершенства*]

wen mohte dâ erlangen,
dâ der *Wunsch inne* was.
Wigal., 10612. [кто заскучал бы там,
где *Совершенство* *преживает*]

der *Wunsch* het si *gemachet* sô,
und ist ir ze kinde vrô.
Amûr, 1338 (Pf. — 1343). [такой ее *сотворило* *Совершенство*,
и *возвеселилось* оно в своем *ребенке*]

des *Wunsches ougenweide*
sît ir und mîner sâlden spil.
Wigal., 8760; *Amûr*, 1068
(Pf. — 1072). [*вы* — *пища* для *глаз* *Совершенства*
и игра моего наслаждения]

- si schepfet ûz des *Wunsches heilawâge* [она сотворена из *святой воды*
Совершенства]
Martina, 259.
- (diu hant) ist im grôz, lanc unde wîz, [(его рука) была большой, длинной, белой,
zuo der het sich der *Wunsch gesellet*. с ней дружило Совершенство]
TÜRL., Wh., 38^a.
- hie *stuont* der *Wunsch*. [здесь было (стояло) Совершенство]
TÜRL., Wh., 137^b.
- dar an lit wol des *Wunsches vlîz*. [там явно потрудилося Совершенство]
Tyrol, E, 3.
- si ist des *Wunsches hôstez zil*. [она — высшая цель Совершенства]
Ms, I, 84^a.
- sie ist der *Wunsch* ûf erde. [она — земное Совершенство]
Ms, II, 100^b.
- sie ist des *Wunsches ingesinde*. [она — из родичей Совершенства]
Ms, I, 6^a.
- von ir scheidel ûf ir zêhen [от макушки до пальцев ног
sô ist niht an minneclichen wîben она — не просто прелестная женщина,
wan des *Wunsches blic*. но взгляд Совершенства]
MsH, III, 493^a.
- der *Wunsches bliete* sint entsprungen [цвeты Совершенства горят
in mine herzen. в моем сердце]
Fragm., 45^b.
- si trage des *Wunsches bilde*. [она носит образ Совершенства]
Ms, I, 191^a.
- des *Wunsches krône* tragen. [носить корону Совершенства]
DOCEN, Misc., II, 186.
- sie hât des *Wunsches gewalt*. [она обладает властью Совершенства]
Amgb., 31^b.
- er was sô gar des *Wunsches kint*, [он был ребенком Совершенства,
daz alle man gein sîner schœne людей ослепляла его красота,
wâren blint,
und doch menlich gestalt bi clârem velle; но чистым обликом он мужественен был;
der *Wunsch* im niht gebrechen liez ничем его не обделило Совершенство;
dâ von man [de]s *Wunsches kint* людей столь статных называют
den stolzen hiez. детьми Совершенства]
Lohengr. (ed. Rückert), строфа 625.

Следующий пример — уже за пределами средневерхненемецкого языка:

an yr yst *Wensches* vlyt geleit. [над ней трудилось *Совершенство*]
 НАУРТ, *Zeitschr.*, III, 221.

В средненидерландских поэмах *Wensch* не персонифицируется; о *Wunsch* также не упоминается ни в «Песни о Нибелунгах», ни в «Гудруне»; однако в *Wolfdietr.*, 970: *des Wunsches ein amie!* [возлюбленная/подруга *Совершенства*]. Несомненно, есть еще множество аналогичных примеров [10]; наиболее ранний из известных мне обнаруживается в поэме «Entekrist» XII века (НОФФМ., *Fundgr.*, II, 107):

mit *Wunschis* gewalte [властью *Совершенства*]
 segniti sie der alte. старик благословил их]

Итак, *Совершенству* могли приписывать руки, власть, взгляд, усердие, искусство, цветение, плоды; у поэтов оно творит, формирует, работает, мыслит, кланяется, клянется, проклинает, оно радуется и сердится; некоторые люди считаются его детьми, родичами, друзьями: подобные достаточно устоявшиеся обороты речи не могли возникнуть и закрепиться в поэзии и языке, если бы их не относили, пусть даже бессознательно, к высшему существу, — к тому, о ком в более раннее времена бытовали вполне живые представления. На мой взгляд, именно на этом основываются практически все персонификации, встречающиеся у средневерхненемецких поэтов. В большинстве приведенных фраз на место *Совершенства* легко поставить имя бога, и наоборот: в примерах из I, 156—160 радостного или гневающегося бога можно заменить на *Совершенство* — *freudenvoll hât sie got gegozzen* [бог с радостью сотворил ее] (*MS*, I, 226^b); о *Совершенстве*, как и о боге (I, 160), говорится, что оно *отмеряет* свое творение: *der Wunsch maz ir bilde* [*Совершенство* отмерило ее образ]; и бог, и *Совершенство* *приказывают* (см. I, 158, 338).оборот «gramr er ydr Odinn» [Один зол на вас] (I, 156, 337) на средневерхненемецком можно передать словами «*der Wunsch zürnet, fluochet iu*» [*Совершенство* гневается на вас, проклинает вас] — сама вселенная недовольна вами. Иногда кажется, что поэт колеблется в том, упомянуть ли ему бога или *совершенство*, а в начале поэмы «Григорий» *Совершенство* называется существом второго ранга, неким слугой или посланцем, подчиненным всевышнему богу — именно бог дает *Совершенству* право на акт творчества, то есть на то, чем высшее существо обычно занимается само. Когда, опять же, о теле, облике, волосах говорится, что они «подобны *Совершенству*», то это сразу наводит на мысль о гомеровском «κόμαι Χαρίτεσσιν ὁμοίαι» [волосы, как у харит] (*Il.*, XVII:51); хариты, или грации, создательницы изящества и красоты, играют совершенно ту же роль, что и наш Вунш, вплоть даже до того, что наряду с *Χαρίτες* как собственным именем было и существительное *χάρις* с общим значением *gratia* [грация, милость, благодать] — равно как и *Wunsch* может значить просто

«желание»¹⁴. Пютерих из Рейхартсгаузена (HAURT, *Zeitschr.*, VI, 48) упоминает о «die wuntsches füeße» [совершенных ногах] принцессы: по-старинному сказали бы «ir füeze wâren dem Wunsche gelich» [ее ноги были подобны Совершенству]. Характерной чертой германского язычества является то, что эта творческая сила мыслилась принадлежащей богу, а не богине или другому возвышенному существу женского пола, как это было у греков. К германской языческой древности отсылают и некоторые другие понятия, связанные с «Совершенством». Принадлежащие Вуншу *aue* [луг, пойму] и *heilwâc* [святую воду] можно сравнить с *ouwa* [речной долиной] и *brunno* [источником] бога Фоля или с долинами и священными источниками других богов; *корону* Совершенства носили боги и короли. Особо отметим, что Совершенство радуется творению как своему ребенку — здесь явно прослеживается образ Вотана как деда или главы семейства, перед которым сотворенные им люди предстают детьми, друзьями, родичами; словом *wunschint* (в значении «желанный») назывался также приемный ребенок. У Герборта (HERBORT, 13330) Гекуба восклицает: *ich hân einen sun verlorn, er gezaeme gote ze kinde* [я потеряла сына, какого богу лишь иметь пристало]; и здесь имеется в виду не христианское «бог с радостью забрал его к себе», но языческое «он был так красив, что мог бы зваться ребенком Совершенства». Скандинавы тоже считали, что Одина сопровождают чудесные дети и девы желания [*Wunschjungfrauen*] [12].

Древнескандинавскому *Oski* должно было точно соответствовать древневерхненемецкое *Wunsco*, *Wunsco*, которого я нигде не обнаружил даже в виде собственного имени [13]¹⁵; форму *Wunsche* вряд ли можно считать подтвержденной текстом *Troj.*, 3154, 7569, 19620, 19726 (по страсбургской рукописи): и размер стиха, и родительный падеж на *-es* свидетельствуют против такой формы. Понятие о Совершенстве в древнейшие времена коренилось, вероятно, в Южной Германии, а не в Скандинавии: в «Эдде» *Oski* не упоминается, в то

¹⁴ Во многих случаях неясно, имел ли поэт в виду Совершенство или же просто «желание». У Вольфрама и Готфрида, которые в целом воздерживаются от персонификаций, следует, я полагаю, читать «желание» — как абстрактное понятие; в то же время у Гартмана встречаются, в разных фрагментах, все варианты значения. В *Parz.*, 102:30 сказано: *si was gar ob dem wuntsches zil* [она была превыше устремлений желания], то есть «за пределами всего того, что можно пожелать»; эта фраза весьма близка к процитированным выше словам о «лучшем из творений Совершенства» (*si ist des Wunsches hôstез zil* [она — высшее устремление Совершенства]); фразу «*mînes wuntsches paradîs*» [рай моего желания] легко связать с образом *Wunsches paradîs* или *ouwe* [рая или долины Совершенства]. Точно так же, *dâ ist wunsch und niender breste* [вот полное совершенство без недостатков] (*Ms*, I, 88^a) = *der Wunsch liez im niht gebrechen* — «Совершенство ни в чем ему не отказало» [11].

¹⁵ В более поздние времена такое имя уже встречается: *Johannes dictus de* (= *der*) *Wunsch* [Иоганн, прозванный *der Wunsch*] (хроника от 1324 года; *Neue Mitth. des Thür. Vereins*, I:4, 65). Некий *Johannes Wunsch* (в те времена, скорее всего, еще живой) упоминается в *Oberhess. Wochenblatt* (Marburg, 1830), 420.

время как немецкие поэты XV века о Вунше говорили постоянно. Впрочем, для скандинавов такое понятие тоже было не совсем чуждым: ср. с такими терминами, как *Oskmeyjar* = *Wünschelfrauen* [чудесные, совершенные женщины; девы желания], *Oskasteinn* — философский камень, что связано с нашим *Wünschelrute* [жезл желания, инструмент лозоходства] и посохом Меркурия, *Oskabyrr*, средневерхненемецкое *Wunschwind* [попутный, «желанный», ветер], *Oskabiörn* [медведь желания] — морское чудовище; о каждом из этих понятий еще будет сказано подробнее. В нескольких источниках встречается женское имя *Osk*; что если неясное *Oskopnir* (*Sæm.*, 188^a) объяснить как *Osk-opnir*? *Opnir*, *Ofnir* — это эпитет Одина. Понятие «Wunsch» имеет исключительное значение именно в германской мифологии — в этом смысле весьма удивительно то, что в древнеанглийских источниках примеров на этот счет не обнаруживается; редко встречается даже простое *vûsc* (*optio*, *votum* [выбор, желание]), общеупотребителен был разве что глагол *vûscan* (*optare* [выбирать, решать]); и всё же среди мифических героев Дейры встречается один по имени *Vûscfreá*, то есть, видимо, «повелитель Совершенства»; судя по всему, представление о такой сущности, как Вунш, у англосаксов просто исчезло, хотя изначально оно должно было быть хорошо известно и им.

Тем не менее в древнейшей англосаксонской поэзии неочевидным образом проявлена память о еще одном имени Вотана, упомянутом в «Эдде» лишь мимоходом: в *Sæm.*, 46^b одновременно фигурируют имена *Oski* и *Omi*, а в *Sæm.*, 91^b Один еще раз называется *Omi*. Это имя связано с существительным *ômr* — *sonus*, *fragor* [шум, гром]; ср. с древнеанглийским *vôma*, связанным с *vôm* — *clamor*, *sonitus* [крик, звук]; соответствующие цитаты я собрал в *Andr. und El.*, S. XXX, XXXI, и здесь еще добавляю к ним следующие (из «Эксетерского кодекса»): *heonfonvôma* [*heofonvôma*; небесный грохот] (*Cod. Exon.*, 52:18; 62:10); *dægredvôma* [вестник дня] (*Cod. Exon.*, 179:24); *hildevôma* [шум битвы] (*Cod. Exon.*, 250:32; 282:15); *vîges vôma* [грохот, ужас войны] (*Cod. Exon.*, 277:5); *vîntres vôma* [ярость зимы] (*Cod. Exon.*, 292:22). В последнем примере очевидно значение *hiemis impetus*, *fragor*, *furog* [стремительное нападение, грохот, ярость зимы], и здесь мы имеем возможность увидеть, что именно в древности связывалось с образом самого Вотана: от представления о живом божестве произошли абстрактные понятия *wuot* (*furog* [ярость]), *wunsch* (*ideal* [совершенство]) и *vôma* (*impetus*, *fragor* [бешенство, грохот]). Милостивый бог, податель красоты и благодати, мог в другое время называться бушующим, наводящим ужас, сотрясающим сущее; также и в древнескандинавском языке слово *ygg* (то есть *tergor* [ужас]) было одним из имен Одина — *Yggr*. Древнеанглийское *vôma* в качестве собственного имени *Vôma* в источниках не встречается; в древневерхненемецком формы *wuoto* и *Wuoto* неизвестны вовсе. Торп местами переводит слово *heofonvôman* как «heavens corners» [края небес], — я полагаю, что это неверно, и в обоих случаях имеются в виду *coeli fragores* [небесные раскаты]. Можно, впрочем, представить себе *Omi*, *Vôma* как бога воздуха, подобного

индуистскому Индре, грохочущего в небесах на рассвете, бушующего в битвах и оглашающего округу во время шествий Дикого воинства [14].

Индра встречал на небесах души убитых воинов¹⁶ — точно так же и дарующий победы бог наших предков принимал павших в бою героев в свое братство, в свое воинство, в свое небесное обиталище. Наверное, все добрые и благородные люди рассчитывали, что после смерти они войдут в ближний круг соратников божества. Поэтому смерть (даже и в христианском смысле) называлась *уходом к богу*, возвращением домой — древнеанглийское *metodsceaft seon* [узнать (увидеть) решение судьбы] (*Beov.*, 2360; *СЭДМ.*, 104:31). *Искать бога, отправляться к богу*: древнесаксонские *god suokian* (*Hel.*, 174:26); *fadar suokion* [отправляться к отцу] (*Hel.*, 143:23); *upôdashêtm, lioht ôdar, sinlif, godes riki suokian* [искать небесного жилища, чистого света, другой жизни, царства божьего] (*Hel.*, 85:21; 17:17; 63:14; 137:16; 176:5). Фракийцы, по Геродоту (*HERODOT*, IV, 94), тоже говорили «ἰέναι παρὰ Ζάλμοξιῦν (Γεβελείζιῦν) δαίμονα» [уходить к богу Залмоксису (Гебелейзису)]; Иорнанд утверждает, что Залмоксис (или Залмокс) был обожествленным царем готов (гетов). У скандинавов выражения «уходить к Одину», «гостить у Одина», «навещать Одина» тоже означали «умирать» (*Fornaldarsögur*, I, 118, 422, 423; II, 366); синонимичные обороты — «уходить в Вальхаллу», «гостить в Вальхалле» (*Fornaldarsögur*, I, 106). У христиан такие фразы превратились в проклятья: *far þú til Odins! Odins eigi þik!* [иди к Одину! Один тебя поберет!] [15]. Отсюда понятно, как благосклонный бог, пребывание с которым есть радость и блаженство, превращался в злобное существо¹⁷, что обитает в некоем страшном и жутком месте. В дальнейшем мы еще рассмотрим представление об Одине как о главе летающего в небесах Дикого воинства [*Wütende Heer*] — само слово *wütend* [дикий, яростный, бушующий], как уже было показано, связано с именем Вотана. Названия *Valhöll* (aula optionis [дворец выбора]) и *Valkyrja* тоже, очевидно, связаны с понятиями о желании и выборе [*Wahl*].

Особенности облика и внешнего вида этого бога подробно описаны в скандинавских мифах, однако следов таких же описаний во внутренней Германии я нашел сравнительно немного. Один *одноглаз*, он носит *широкополую шляпу* и *просторную накидку*: *Grímnir í feldi blâm* [Гримнир в синем плаще] (*Sæm.*, 40); *í heklu grænni ok blâm brókum* [в зеленом плаще и голубых штанах] (*Fornald. sög.*, I, 324); *heklumaðr* [человек в плаще] (*Fornald. sög.*, I, 325). Когда Один пожелал

¹⁶ Ворр, *Nalas*, 264.

¹⁷ Даже само имя Вотана низвелось до значений «ярость» и «гнев»; примеры этому есть и в «Эдде». Желая отомстить Брюнхильде, Один уколол ее «шипом сна»; она говорит (*Sæm.*, 194^a): *Odinn því veldr, er ek eigi máttak bregða blunnstöfum* [по вине Одина не могла я сбросить оцепенение]. Один пробуждает вражду и ссоры: *einn veldr Odinn öllu hölvi, þviat með sífjngom sakrúnar þar* [Один повинен в этом несчастье, (он) меж нами руны раздора посеял. — Пер. А. Корсуна] (*Sæm.*, 165^b); *inimicitias Othinus serit* [сеет Отин вражду] (*SAXO GR.*, 142); христиане говорят о дьяволе, что он разбрасывает семена раздоров. *Gremi Odins* [ярость Одина] (*Sæm.*, 151^a) [16].

выпить воды из источника Мимира, ему пришлось оставить один глаз в залог (*Sæm.*, 4^a; *SN.*, 15)¹⁸. Отин у Саксона предстает как *grandaevus, altero orbis oculo* [старик без одного глаза] (*SAHO*, 12); *armipotens, uno semper contentus ocello* [могучий воин, всегда довольствующийся одним глазом] (*SAHO*, 37); *senex orbis oculis, hispido amictu* [старик без глаза в грубой накидке] (*SAHO*, 138). В сагах: *kom þar maðr gamall, miök orðspakr, einsýnn ok augdapr, ok hafði hatt síðan* [вошел старик, весьма искусный в словах, с одним глазом, с грустным глазом, в широкой шляпе] (*Fornm. sög.*, II, 138); *hann hafir hekle flekkötta yfir ser, så maðr var berfœttr ok hafði knýtt línbrókum at beini, han var hâr miök ok eldiligr ok einsýnn* [тот человек так был одет: плащ на нем заплатанный, ступни босые, а на ногах холстинные штаны; был он очень высок и стар и крив на один глаз¹⁹] (*Fornald. sög.*, I, 120); *þa kom maðr i bardagann með síðan hatt ok hekle blá²⁰*, *hann hafði eitt auga ok geir i hendi* [явился на поле том человек в нахлобученной шляпе и синем плаще; был он крив на один глаз, и в руке у него — копье²¹] (*Fornald. sög.*, I, 145); *þetta mun Odinn gamli verit hafa, ok at visu var maðrinn einsýnn* [это, я думаю, был старый Один, тем более, что был он одноглаз] (*Fornald. sög.*, I, 95); *så hann mann mikinn með síðun hetti* [он увидел высокого человека в надвинутом капюшоне] (*Fornald. sög.*, V, 250); *með hetti Hångatýss gânga — cum cidari Odiniana incedere* [подойти со шлемами Хангатюра] (*Vigagl. saga*, 168); *Othinus, os pileo, ne cultu proderetur, obnubens* [Отин прикрывал лицо шляпой, чтобы облик не выдал его] (*SAHO GRAMM.*, 44). В эддической песни Один зовется *Síðhött* (широкошляпым; *Sæm.*, 46^b), а в одной из саг — просто *Hött* (носящим шляпу; *Fornald. sög.*, II, 25, 26; ср. с *MÜLLER, Sagabibl.*, III, 142). Если тот же эпитет не встречался бы в «Речах Гримнира», то я предположил бы, что это стараниями христиан древнего бога облачили в нищенское одеяние — или же что он, закутываясь в плащ, скрывал таким образом свой облик от христиан. Можно ли связать с Вотаном упоминание о *pileati* [жрецах, носящих головные уборы] у Иорнанда? Красивое сказание приведено у Саксона (*SAHO*, 12): *слепой старик* оборачивает Хадингга [Hading], защищаемого им человека, в свой плащ и по воздуху везет его на коне; Хадинг же, выглядывая из дырки в плаще, видит, как конь перескакивает через морские волны. В Германии *heklumaðr* [человек в плаще] в шляпе с приподнятыми полями — это *Хакольберенд* [Hakolberend], предводитель Дикой охоты: его имя можно возвести к готскому *Hakulabairands* (слово *hakuls* в значении

¹⁸ Ср. с индуистской историей о Трите, упавшем в колодец (см. статью Куна в *HÖFER, [Zeitschr.]*, I, 290). По народному поверью, нельзя смотреть в текущую воду — считается, что смотришь богу в глаз (*ТОВЛЕР, Appenzell.*, 369^b); нельзя также указывать пальцем на звезды, чтобы не попасть ангелам в глаза.

¹⁹ [Пер. Б. Ярхо. — *Прим. пер.*]

²⁰ Есть шведская сказка о Сером Плаще (*Gråkappan*; *МОЛВЕСН*, 14), который, подобно Марии в немецких сказках, забирает человека на небеса, но запрещает открывать там замки на одной из дверей (*КМ*, III, 407).

²¹ [Пер. Б. Ярхо. — *Прим. пер.*]

φελόνης [плащ, фелонь] встречается в 2Тим.4:13). В шведских народных сказаниях Один изображен *лысым* (*Iduna*, X, 231). В старинных поэмах его зовут *Harbardr*, *Sidgrani*, *Sidskeggr* [Седобородым, Длиннобородым] — все эти имена относятся к его густым волосам и бороде. *Рыжебородым* в большинстве случаев называли Тора, однако в *Fornald. sög.*, II, 239—257 *Grani* [Бородатый] и *Raudgrani* [Рыжебородый] — это несомненно Один [17].

В скандинавских мифах Один вооружен чудесным *копьем* (*geir*), которое называется *Гунгнир* [*Gúngnir*] (*Sæm.*, 196; *Sn.*, 72); здесь я провожу параллель с пикой или мечом Марса, а не с посохом Меркурия. Меч Сигмунда [*Sigmund*], сталкиваясь с копьем Одина, разламывается (*Völs. saga*, XI). Тем героям, которым уготована победа, Один одалживает свое копье (*Sæm.*, 165). Интересен такой отрывок из *Fornm. sög.*, V, 250: *seldi honum reyrspota* (копье из камыша) *í hönd, ok það hann skiota honum yfir lið Styrbiarnar, ok þat skyldi hann mæla: Óðin á yðr alla!* [вложил ему в руку *копье из камыша* и приказал бросить его над армией Стирбьёрна со словами: все вы принадлежите Одину!]. Все враги, над которыми пролетит это копье, обречены на смерть, а бросивший его непременно победит. Аналогичный эпизод — в *Eyrbygg. saga*, 228: *þá skaut Steinþórr spíoti at fornott síð til heilla ser yfir flokk Snorra* [Стейнтор *по древнему обычаю* метнул наудачу копье в отряд противника; оно пролетело над большинством людей Снорри²²]: правда, здесь не говорится о том, что это копье принадлежит богу. В *Sæm.*, 5^a упоминается, как сам Один «*fleigði ok í fólk um skaut*» [метнул копье в войско (противника)] [18].

Бога победы сопровождают *два волка и два ворона*: эти воинственные и неустрашимые звери следуют за своим хозяином в гущу битвы и набрасываются на тела павших в бою (*Andr. und El.*, S. XXVI, XXVII). Имена волков — *Геру* [*Geri*; «жадный»] и *Фреки* [*Freki*; «голодный»] (*Sn.*, 42); в шванке Ганса Сакса (H. Sachs, I, 5:499) упоминается, что бог выбрал волков своими гончими. Имена воронов Одина — *Хугин* [*Huginn*] и *Мунин* [*Muninn*], от *hugr* (*animus, cogitatio* [ум, мышление]) и *munr* (*mens* [разум]): это не только храбрые, но и мудрые, хитрые животные; они *сидят на плечах* Одина и шепчут ему на ухо всё, что видят и слышат (*Sæm.*, 42^b, 88^a; *Sn.*, 42, 56, 322). Священными животными Аполлона у греков тоже считались *волк и ворон*²³; *ворон*-вестник сообщает Аполлону о предательстве Корониды; Аполлона сопровождает Аристей в образе *ворона* (HEROD., IV, 15); считалось, что на плаще Митры (бога солнца) также восседает *ворон*. В Евангелиях Святой Дух изображается как голубь, нисшедший ко Христу после

²² [Пер. А. Циммерлинга и С. Агишева. — *Прим. пер.*]

²³ Слова Марциана Капеллы (MARC. CAP, I, 11) «*augurales vero alites ante currum Delio constiterunt*» [делосские гадательные птицы собирались у его (Аполлона) колесницы] Ноткер (N., *Cap.*, 37) переводит как «*tò wàren garo ze Apollinis reito sine wizegfogela, rabena unde albisze*» [у колесницы Аполлона собирались его пророчествующие птицы: *вороны и лебеди*]. Иногда Одина сопровождают *ястребы*, а не вороны: *Odins haukar* (*Sæm.*, 167^b).

крещения (Лк.3:22) и оставшийся с ним (ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν — *mansit super eum* [пребывавший на нем] (Ин.1:32)): in Krist er sih gisidalta [он (Дух) водворился во Христе], — сказано в О., I, 25:24, однако в *Hel.*, 30:1 говорится так (о голубе): *sat im ippan úses drohtines ahslu* [он *воссел на плече* нашего господя]. Нет ли в этом образе отзвуков язычества? В средневековых христианских текстах имеется множество упоминаний о голубях, сидящих на чьих-то плечах²⁴, — в то же время у отцов церкви такой образ не встречается; несмотря на то, что голубь часто противопоставляется ворону (который, как и волк, у христиан считался спутником злого духа), он всё же вполне мог занять мифологическое место ворона как спутника бога. Ворон святого короля Освальда прилетал и садился к нему на *плечо* и на *руку* (*Oswald*, 749, 942); Освальд говорит с вороном (*Oswald*, 95—96), кланяется ему (*Oswald*, 854); ср. с ZINGERLE, *Oswald*, 67 [20]²⁵.

Вотана в образе бородатого старика следует, вероятно, рассматривать как духа или бога воды — некоторые ранние авторы не без оснований называли его латинским именем *Henmун* (см. I, 313). Среди древнескандинавских имен Одина — *Hnikar*, *Hnikuðr*, *Nikarr*, *Nikuz*; Снорри (Sn., 3) колеблется между двумя последними формами (*Nikarr eða Nikuz* [Никар или Никуз]), что может свидетельствовать о различии в древних диалектах. Форма *Nikarr* соответствует древнеанглийскому *Nicor*, а *Nikuz* — древневерхненемецкому *Nichus*; начальные *hn* встречаются, видимо, только в древнескандинавском? Подробнее об этих именах я скажу в дальнейшем, когда речь пойдет о водных духах [21]. Еще одно прозвание Одина также интересно своей двойственной формой: *Bifliði eða*

²⁴ Григорий Нисский в «Похвальном слове преподобному отцу нашему Ефрему» (GREGOR. NYSSEN., *Епсом. Ephraemi*) рассказывает, что Ефрем [Сирин] увидел *белого голубя*, сидящего на *правом плече* Василия Великого, когда тот проповедовал, — голубь, сказано у Григория, передавал Василию слова мудрости. О Григории Великом Павел Дьякон сообщает (PAULUS DIAC., *Vita*, 14), что когда этот святой, диктуя текст писцу, толковал последнее видение Иезекииля, на голову ему садился белый голубь и время от времени вкладывал ему в рот свой клюв — тогда Григорий замолкал, а писец откладывал свой грифель; ср. с повествованием поэта XII века (НОГЕМ., *Fundgr.*, II, 229); ср. также с *Myst.*, 226, 227. Августина и Фому Аквинского изображали с *белыми голубями* — либо *на плече*, либо *над головой*. В сказке ([КМ], № 33) *два голубя* садятся римскому Папе на *плечо* и говорят ему на ухо всё, что он должен сделать. Белый голубь с песней опускается на голову святому Давиду Валлийскому и наставляет его (*Buhez Santez Nonn* (Paris, 1837), 117). В других историях голубь прилетает, дабы сообщить волю небес. В полной мере возвести эти легенды к мифам о воронах Вотана невозможно, однако совпадения здесь очевидны [19].

²⁵ Недавно в Дании и Швеции, судя по всему, обнаружили новые изображения Одина — если эти несколько странные новости подтвердятся, то их следует незамедлительно предать широкой огласке. Зеландский крестьянин из Бозлунда обнаружил на поле две золотые урны с прахом — на крышке там изображен Один, стоящий во весь рост, с воронами на плечах и волками у ног (*Kunstbl.* (1843), № 19, S. 80^b). Около деревни Гёмминга в Эланде были найдены золотые монеты, на одной из которых изображен Один с *воронами* на плече; на обратной стороне — руническая надпись (*Kunstbl.* (1844), № 13, S. 52^a).

Biflindi (Sn., 3); в *Sæm.*, 46^b — *Biblinði*. Так как *bif* значит *motus, aer, aqua* [движение, воздух, вода] — вибрирующая, подрагивающая стихия — а древнеанглийское *līde* — это *lenis* [мягкий, нежный] (древневерхненемецкое *lindi*, древнескандинавское *linr* (от *linnr*)), то можно предположить, что древнеанглийское *Biflīde*, *Beoflīde*, древневерхненемецкое *Rēpalindi* значат «мягкое движение воздуха» — весьма подходящее имя для всепроникающего божества; однако древнеанглийская и древневерхненемецкая формы, от которых должна была произойти древнескандинавская, в источниках не встречаются. Вотан правил как воздухом, так и водой — оттого он мог и ходить по волнам, и летать по воздуху в бурю. Один посылает ветер кораблям (*Fornm. sög.*, II, 16), поэтому попутный ветер и называется *ôskabyrr* [желанным ветром] (*Sæm.*, 165^b), то есть *Oskabyrr* [ветром Желания]: *byrr* происходит от *byrja*, древневерхненемецкого *purran*, «подниматься». Средневерхненемецкие поэты использовали в совершенно том же смысле понятие *wunschwind*; так, Гартман говорит (*Greg.*, 615):

dô sande in der süeze Krist
den vil rehten *wunschwin* [22]

[тогда им сладчайший Христос послал
настоящий попутный ветер]

Впрочем, другие атрибуты и свойства Вотана напоминают скорее не о Нептуне, а о *Гермесе* и *Аполлоне*. С последним Вотан сходен тем, что он также производит болезни и лекарства от них; любая тяжелая болезнь считалась ударом бога, а стрелы Аполлона несли с собой чуму. Галлы верили, что Аполлон еще и избавляет от болезней (*Apollinem morbos depellere* [Аполлон отвращает болезни]) (J. CAESAR, VI, 17); когда конь Бальдра вывихнул ногу, излечить его смог лишь Вотан своими чарами. Явное сходство с Аполлоном видится в атрибуции Вотану сидящего у него на плече ворона — еще очевиднее родство этих двух богов проявляется в том, что Один, как и Аполлон, изобрел поэзию, более того, Сага зовется божественной дочерью Одина, а у греков музы (хотя и были дочерьми Зевса) сопровождали Аполлона и были под его защитой. С другой стороны, буквы и искусство письма придумал не Аполлон, а *Гермес*. Египетские жрецы считали Гермеса истоком всех изобретений (JAMBLICH, *De myst. Aegypt.*, VIII, 1), в то время как буквы открыл, по их представлениям, *Тевт*, или *Том* (PLATON, *Phaedr.* (Bekker), I, 96); согласно Гигину (HYGIN, *Fab.*, 143), Гермес увидел буквы в полете журавлей. В древнеанглийском диалоге между Сатурном и Соломоном (THORPE, *Anal.*, 100): *Saga me hvâ ærôst bôcstafas sette?* — *Is the secge, Mercurius se gygand* [Скажи мне, кто первым сложил буквы? — Говорю тебе, это был Меркурий-гигант]. Еще в одном диалоге, озаглавленном «Адриан и Эпикт» (*Ms. mus. Brit. Arund. № 351*, fol. 39), на вопрос «*quis primus fecit literas?*» [кто создал буквы?] дается ответ: *Seiðm* [Seith] — либо это сказанное Тевт [Theuth], либо же имеется в виду библейский Сет. В эддической «*Rûnatals þáttgr*» учение о рунах приписывается Одину — если, конечно, понимать фразу *þat ec upp rûnar* [я поднял руны] (*Sæm.*, 28^a) в этом смысле. *Thær ofrêð, thær ofreist, thær ofhugði Hroptr* (*Sæm.*, 195^b), то есть: Один читает руны, вырезает их и придумывает (обдумывает).

Снорри говорит (*Yngl.*, VII): allar thessar ídróttir kendi hann með *rúnnum* ok *lióðum* [всем этим искусствам он учил *рунами* и *песнями*²⁶]. Гинкмар Реймский называет Меркурия создателем игры в кости: sicut isti qui de denariis quasi joculari dicuntur, quod omnino diabolicum est, et, sicut legimus, primum *diabolus* hoc per *Mercurium* prodidit, unde et Mercurius inventor illius dicitur [что касается игры в кости, так это дело совершенно дьявольское, и, как можно вычитать, дьяволом придуманное и через Меркурия переданное, поэтому Меркурия и называют его создателем] (HINSMAR VON RHEIMS, I, 656). Ср. со схолиями к *Odyss.*, XXII:198 и с *MS*, II, 124^b: der *tiuvel* schuof daz würfelspil [дьявол сотворил игру в кости]. В наших народных сказаниях такие представления тоже прослеживаются: дьявол в них постоянно играет в карты и увлекает этой игрой других [23]²⁷. Сказочный «жезл Желания» явно связан с кадуцеем Меркурия, а «девы Желания», *oskmeujar* и *valkyrjor*, весьма напоминают психопомпов; галльского²⁸ или германского Меркурия можно узнать по эпитету *Trismegist* [трижды великий] (LACANTIVS, I, 6:3; VI, 25:10; *ter maximus Hermes* у Авсония) — поздние романские и германские поэты (XII и XIII веков²⁹) сделали этот эпитет именем сарацинского идола: *Termagan*³⁰, *Tervagan*, *Tervigant*, *Terviant* [25]. Гермеса и Меркурия называли, опять же, *datores bonorum* [подателями благ], а у славян соответствующий бог, *mercis dominus* [покровитель торговли], звался Добропаном (см. главу VI). Стоит отметить, что Миснер [Der Misnere = выходец из Майсена, прозвище миннезингера конца XIII века] (*Amgb.*, 42^a), перечисляя все планеты, выделяет Меркурий и взывает к нему такими словами: *ni hilf mir, daz mir sælde wache! schin er mir ze gelücke, noch sô kum ich wider ûf der sælden phat* [помоги же мне, чтобы счастье мне улыбнулось! чтобы засияла мне удача, чтобы встал я на путь счастья]. Точно так же взывают к Одину в шведских народных песнях: *hielp nu Oden Asagrim!* [помоги же, Один Асагрим!] (*Sv. fornsångor*, I, 11); *hielp mig Othin!* [помоги мне, Отин!] (*Sv. fornsångor*, I, 69). Именно к этому богу люди в первую очередь обращались в беде; Асагримом он звался, вероятно, оттого, что среди асов носил имя Гримнир?

²⁶ [Перевод М. Стеблин-Каменского. — Прим. пер.]

²⁷ REUSCH, *Sagen des preuß. Samlandes*, № 11, 29.

²⁸ В древнебританской мифологии встречается такой персонаж, как *Gwydion ab Don* (Гвидион, сын Дона), которого Э. Дэвис отождествляет с Гермесом (DAVIES, *Celt. researches*, 168, 174; DAVIES, *Brit. mythol.*, 118, 204, 263, 264, 353, 429, 504, 541); Гвидион изобрел письмо, пользовался колдовством и выстроил радуго; Млечный путь назывался *caer Gwydion*, «замком Гвидиона» (OWEN, статья «Caer»). Исследователи британской древности не упоминают о Водене — тем не менее форма «Гвидион» кажется близкой связанной с *Gwodan* = *Wodan*. Ирландское название дня Меркурия, *dia Geden*, вне зависимости от того, образовано ли оно по модели английского *Wednesday*, явно ведет к *Goden*, *Gvoden* [24].

²⁹ Даже в современных сказках упоминается «всемогущий Меркурий» (*КМ*, № 99; II, 86).

³⁰ *Termagan*, или *Termagant*, упоминается, по большей части, в староанглийских поэмах; это имя может быть связано с ирландскими *tormac* — *augmentum* [повышение, увеличение], *tormacaim* — *augere* [повышать, увеличивать, прославлять].

Немаловажным представляется и то, что с историями о *странствованиях Меркурия* среди людей (иногда посланец богов останавливался на ночь в людских жилищах) явственно сходны аналогичные рассказы об *Одине* и *Хёнире* или, в христианском варианте, — о *боге* и *святом Петре*.

В старинных немецких сказаниях упоминаются странствования Вотана, его повозка, его путь и его свита (duce Mercurio [(вышли в путь) под руководством Меркурия], см. I, 319).

Как известно, с древнейших времен в семи звездах Большой Медведицы на севере видели четырехколесную *повозку*, оглобля которой образуют четыре нижние звезды.

Ἄρκτος θ', ἥν καὶ ἄμαξαν ἐπίκλησιν καλέουσιν [Медведица, еще называемая *Повозкой*] (Il., XVIII, 487; Od., V:273). В древневерхненемецких глоссах: ursa [медведица] — *wagen* [повозка] (Jun., 304). В средневерхненемецком: *himmelwagen* [небесная колесница] (WALTH., 54:3³¹), *herwagen* [повозка господ] (WACKERN., Lb., I, 772:26). Полное объяснение этому дано в N., *Cap.*, 64: selbiu ursa ist pi demo norde mannelichemo zeichenhaftiu fone dien sibem glatën sternôn, die allër der liut *wagen* heizet, unde nâh einemo gloccun joch³² gescaffen sint, unde ebenmichel sint, âne des mittelôsten [собственно *медведицу* обычно видят в семи ярких северных звездах, которые у всех народов зовутся «Колесницей»: они составляют как бы колокольный хомут, и все одного размера, кроме тех, что в центре]. У англосаксов это созвездие называлось *vænes þisl* (оглобля повозки) или просто *þisl* [оглобля]; впрочем, в словаре Э. Лая (LYE) приводится еще вариант *carles væn* [повозка Карла], что соответствует английскому *charles wain*, датскому *karlsvogn*, шведскому *karlwagn*. Значит ли «Карл» здесь господ] (ср. с названием *herrenwagen* [повозка господ])? Или же это отсылка к знаменитому королю из христианского предания? Для нас интереснее всего, что в языческие времена это созвездие могло в полном виде называться *Wuotanes wagan* [повозкой Вотана], поскольку высшим небесным богом был именно Вотан. В пользу этого сохранились свидетельства в нидерландских источниках; в рукописи 1470 года сказано: ende de poeten in heure fablen heetend (это созвездие) ourse, dat is te segghene *Woenswaghen* [и у поэтов в их преданиях (это созвездие), то есть *Повозка Вотана*, называется *Медведицей*]; и еще, в другом месте: dar dit teekin Arcturus, dat wy heeten *Woonswaghen*, up staet [где находится звезда Арктур, которую мы зовем *Повозкой Вотана*]; het sevenstarre of de *Woenswaghen* [семь звезд *Повозки Вотана*]; ср. с НУУДЕС., *Proeven*, I, 24. Упоминаний о *plaustrum Mercurii* [повозке Меркурия] я не нашел, равно как и древнескандинавского *Odins vagn*; упоминается лишь *vagn â himnum* [небесная повозка].

³¹ В «Roman de Rou»: Septentrion, que nos *char el ciel* apelon [Северная звезда, которую у нас называют *небесной колесницей*].

³² *Gloccun joch* — горизонтальная балка, наподобие той, на которой крепятся колокола; ср. с *ans, âs* (I, 162).

Вероятно, в некоторых регионах большую открытую дорогу в небесах, которую долгое время считали священной (от чего и произошло представление о небесном «млечном пути»; ср. с *caer Gwydion* в I, 351), называли *Wuotanes wec* или *Wuotanes strâza* [путем или дорогой Вотана]. Одна деревня в Нижней Саксонии, в районе Магдебурга, носит название *Wôdenesweg* (см. хронику 973 года в *Zeitschr. f. Archivk.*, II, 349). В еще более раннем источнике, 937 года, упоминается *Watanesweg* (ср. со статьей Ф. Виггера в *N. Mitth. des Thür. Vereins*, VI:2, 22). *Praedium in Wôdeneswege* [поместье в *Воденесwege*] (DIETM. MERSEB., II, 14, S. 750; ANNAL. SAXO, 272). *Johannes de Wdenswege* [Иоганн из *Вденсwege*], *Heinricus de Wôdensweghe* [Генрих из *Воденсwege*] (LENZ, *Brandenb. Urk.*, 74 (1273 год), 161 (1301 год)); более поздние варианты — *Wutenswege*, *Godenschwege*, *Gutenswegen* (ср. с LEDEBUR, *N. Arch.*, II, 165, 170). *Gero ex familia Wodenswegiorum* [Герон из рода *Воденсвегов*] (цитата из «Магдебургских анналов» в «*Chronicon Marienthalense*»; см. МЕЙВОМ, III, 263). Вспоминается и торжественный смотр *koninges strate* [королевского пути] (RA, 69); в *Uplandsl. vidherb. balkr*, 23:7 широкий тракт [Heersweg] называется «дорогой Карла», *karlsveg*, — ср. с «повозкой Карла». Есть, впрочем, некоторые сомнения в том, что термин *Wodensweg* действительно связан с корнем *Weg* (via [дорога]).

Более отчетлива связь Вотана с названиями некоторых гор, освященных в языческие времена для богослужений. *At Sigtýs bergi* [на горе бога Победы] (*Sæm.*, 248^a). *Othensberg* (ныне *Onsberg*) на датском острове Самсё; *Odensberg* в Сконе. Гора *Godesberg* около Бонна в средневековых источниках называется *Gudenesberg* (GÜNTNER, I, 211 — 1131 год; 274 — 1143 год; II, 345 — 1265 год); еще раньше она же звалась *Wôdenesberg* (LACOMBLET, 97, 117 (947 и 974 годы)). Уже у Цезария Гейстербахского (CAESARIUS HEISTERB., VIII, 46) одновременно упомянуты оба варианта названия: *Gudinsberg vel, ut alii dicunt, Wudinsberg* [*Гудинсберг*, или, как другие говорят, *Вудинсберг*]. Недалеко от поваленного Бонифацием священного дуба в Гессене была гора *Wuodenesberg*, упомянутая под таким названием в источнике от 1154 года (SCHMINKE, *Beschr. von Cassel*, 30; ср. с WENK, III, 79); в более поздних документах — *Vdenesberg*, *Gudensberg*; еще одна гора *Gudensberg* — в Эркшаузене, округ Ротенбург (*Niederh. Wochenbl.* (1830), 1296); *Gudenberg* — около Оберэльзунгена и Циренберга (*Niederh. Wochenbl.*, 1219; РОММЕЛ, II, 64; в LANDAU, 212 упоминается *Gudenburg*) — таким образом, в одном только Нижнем Гессене есть три горы с таким названием. Ср. с «*montem Vodinberg cum silva monti eidem attinente*» [гору *Водинберг* с относящемся к ней же лесом] в документе 1265 года (WENK, II, № 174). В документе 1130 года (WEDEKIND, *Noten*, I, 367) упоминается некий *Henricus comes de Wôdenesberg* [Генрих, граф *Воденсбергский*] (речь идет о другом регионе). *Curtis Wôdenesberg* [поселение *Воденсберг*] — в документе 973 года (FALKE, *Tradit. Corb.*, 534). *Gotansberg* (1275 год; LANG, *Reg.*, III, 471): *vineas duas gotansberge vocatas* [два виноградника, называемые *готансбергскими*]. В MABILLON, *Acta Bened.*, V, 208: *in loco ubi mons, quem dicunt Wonesberth* (чит. *Wônesberch* = *Wôdanesberg*), *a radicibus astra*

petit [в месте, где гора, называемая Вонесберт, возносится к звездам]; это место, по описанию, находилось в pagus Gandavensis [гентской области], но точнее будет сказать, что это гора в Арденнах между Булонью и Сент-Омером. Comes *Wadanimontis* [граф *ваданимонтский*] и упомянутый позднее *Vaudemont* (лотарингский; DON CALMET, II (Preuves), S. XLVIII, L) — это, должно быть, одно и то же имя, произошедшее от *Wodanimons* [гора Водана]³³. В «Англосаксонской хронике» упоминается *Vôdnes beorg* [гора Водана] (INGRAM, 27, 62), позднее это место (в Уилтшире) стало называться *Wodnesborough*, *Wansborough*. В ETHELWERD, 835: *facta ruina magna ex utraque parte in loco qui dicitur Wodnesbyrg* [в обеих частях местности, называемой *Воднесбирг*, случилась великая резня], вместо *Wodnesberg*; однако в FLORENTIUS (ed. 1592), 225: *Wodnesbeorh*, id est mons Wodeni [Wodnesbeorh, то есть гора Водена]. Местность под названием *Vôdnesbeorg* отмечена на карте Лаппенберга возле Березового леса [Bearucsvudu], ср. с *Wodnesbury* *Wodnesdyke*, *Vôdanesfeld* в LAPPENBERG, *Engl. Gesch.*, I, 131, 258, 354. Здесь следует упомянуть, что, по легенде, в сердце гессенской горы Гуденсберг погружен Карл Великий: на этом месте он будто бы одержал победу над саксами и пробил в лесу родник для своего умирающего от жажды войска, а в будущем, гласит легенда, во времена крайней нужды король вместе со своей армией вновь выйдет из горы. Сказание о победительном воинстве, томящемся без воды, передают в связи с Карлом Великим уже франкские хронисты (PERTZ, I, 150, 348), относя этот эпизод ко времени разрушения Ирминсуля; нет сомнений, что эта легенда куда древнее и происходит из языческих времен: Саксон Грамматик (SAHO ГРАММ., 42) рассказывает ее о Бальдре-победителе. Совпадениями между такими сказаниями, коренящимися в древней вере, повышается и подчеркивается значимость отраженных там представлений. Народ, вера которого направлено уничтожается, неизбежно сохраняет отдельные ее фрагменты, перенося их на новые, часто случайные, объекты почитания. После стольких упоминаний о «горах Вотана» можно вспомнить и о *mons Mercurii* [горе Меркурия], фигурирующей в латинских хрониках (например, у Фредегара). Имя Вотана встречается и в названиях других географических объектов. В «Бревиарии святого Аулия» (WENK, II, № 12) упомянуто о таком месте в Тюрингии, как *Woteneshusun*³⁴, и, там же, — «in *Wudaneshusun*» (ср. с SCHANNAT, № 84, 105); в ольденбургской области располагается населенный пункт *Wodensholt* (ныне *Godensholt*), о чем упомянуто в долговой книге 1428 года (ENRENTRAUT, *Fries. Arch.*, I, 445): *to Wodensholte Tideke Tammen gut x schillinge* [в *Воденсхольте* Тидеке Таммен взял X шиллингов]; *Wothenower* (*Wôdenôver?*) — поместье одного бранденбургского рода (HÖFER, *Urk.*, 270 — 1334 год). Недалеко от Берген-оп-Зома и реки

³³ Известна долина Грезиводан около Гренобля в Дофине; в «Титуреле» она названа *Graswaldane*; нет, однако, оснований связывать это название с именем германского бога.

³⁴ [-*husun* — древневерхненемецкий аналог современного немецкого -*hausen*. — Прим. пер.]

Шельды, по дороге на Антверпен, до сих пор стоит деревня *Woensdrecht*, название которой, вероятно, значит *Wodani trajectum* [переправа Водана]. Деревня *Woensel* = *Woedenssele*, *Wodani aula* [храм Водана], располагается недалеко от Эйндохена у реки Доммел в Северном Брабанте; И.-В. Вольф указал мне на интереснейший отрывок из «Таксандрии» Грамая (ГРАМАУЕ, *Taxandria*, 23): *imo amplius supersunt aperte cymbricorum deorum pagis aliquot, ubi forte culti erant, indita nomina, nominatim Mercurii in Woensel, honoris in Eersel, Martis in Roysel. Uti enim Woen Mercurium eis dictum alias docui, et eer honorem esse omnes sciunt, ita Roy Martem a colore sanguineo cognominatum ostendunt illi, qui tertiam hebdomadis feriam Roydach indigitant* [у нескольких деревень, где раньше сильна была (языческая) вера, до сих пор сохранились названия, в которых явно упоминаются кимврские боги: Меркурий — в *Woensel*, честь — в *Eersel*, Марс — в *Roysel*. В другом месте я продемонстрировал, что Меркурия они зовут *Woen*, а то, что честь зовется у них *eer* — это общеизвестно; Марса они прозвали *Roy* (красным) из-за цвета крови и посвятили ему *Roydach*, третий день седмицы]. В свое время я еще скажу о названиях деревень Эрсель и Ройсель, расположенных неподалеку от Вунселя (все три деревни — в севернобрабантском регионе Орсхот). Название *Woensel* крайне напоминает перечисленные в I, 359 *Odinssalr*, *Othänsäle*, *Onsala*. Городок и монастырь в Нижней Саксонии носят название *Wunstorp*, *Wunsdorf* — в документе 1179 года (FALKE, *Trad. Corb.*, 770) это место упоминается как *Wodenstorp*. Место в лесу возле Виндбергена в Дитмаршене называется *Wodenslag*, *Wonslag*. Недалеко от Хадерслева в Шлезвиге находятся деревни *Wonsbeke*, *Wonslei*, *Woyens* (бывшая *Wodensyen*). В древнеанглийском источнике 862 года (КЕМБЛЕ, II, 73) при описании установления рубежей упоминается *Vónstoc* = *Vödenesstoc*, *Wodani stipes* [столб Вотана]; там же отрицается божественность древних границ. Вотан, Гермес, Меркурий — все они, очевидно, были божевами измерений и границ, ср. с *Woedensspanne*, *Woenslet* (см. I, 361) [26].

Все эти названия, обозначающие повозку и гору древнего бога, сохранились, главным образом, в Нижней Германии, где язычество прожило дольше; на это указывает и интересный обычай, сохранившийся у жителей Нижней Саксонии: часть пшеницы принято было оставлять на поле нетронутой — для коня *Вотана*. Согласно «Эдде», Вотан ездит на восьминогом *Слейпнире*, лучшем из коней (*Sæt.*, 46^a, 93^b; SN., 18, 45, 65). *Sleipnis verdr* (еда Слейпнира) — это поэтическое название сена (*Yngl. saga*, XXI); в других сагах упоминается высокий *белый скакун*, по которому в битве можно узнать бога победы [27]. Безобидный обычай оставлять еду для божественного коня не был искоренен христианством ни среди скандинавских, ни среди саксонских крестьян. У жнецов в Сконе и в Блекинге также долгое время сохранялась традиция оставлять на полях дар для коней Одина³⁵. Н. Гризе

³⁵ GEYER, *Schw. Gesch.*, I, 110; GEYER, I, 123. В Хёр[c]румссокене (на острове Эланд) находятся огромные камни, которые называют *Odins flisor* (*Odini lamellae* [сколами, каменными

так описывает аналогичный обычай, бытовавший в Мекленбурге: ja, im heidendom hebben tor tid der arne de meiers dem afgade *Woden* umme god korn angeropen, denn wenn de roggenarne geendet, heft men up den lesten platz eins idern veldes einen kleinen ord unde humpel korns unafgemeiet stan laten, datsülve baven an den aren drevoldigen to samende geschörtet unde besprenget. Alle meiers sin darumme her getreden, *ere höde vam koppe genamen* (см. I, 273) unde ere seisen na der sülven wode (?) unde geschrenke dem kornbusche upgerichtet, und hebben den *Wodendüvel* dremal semplik lud averall also angeropen unde gebeden:

*Wode, hale dinem rosse nu voder,
nu distel unde dorn,
tom andern jar beter korn! —*

welker afgödischer gebruk im pawestom gebleven. Daher denn ok noch an dissen orden dar heiden gewanet, bi etliken ackerluden solker avergelövischer gebruk in anropinge des *Woden* tor tid der arne gespöret werd, und ok oft desülve *helsche jeger*, sonderliken im winter des nachtes up dem velde, mit sinen jagethunden sik hören let³⁶ [да, в языческие времена при сборе урожая косари зывали к идолу *Wode-ну* с просьбой о хорошей пшенице, а когда уборка урожая заканчивалась, люди оставляли на каждом поле небольшую часть пшеничных колосьев нескошенной; сверху эти колосья трижды перевязывали гирляндами и обрызгивали. Все косари собирались вокруг этого места, *сняв с голов шляпы* (см. I, 273) и установив

обломками Одина]); рассказывают, что Один, отпустив коня попасть, снял с него удила и положил их на мощную гряду камней; от веса этих удил камень треснул напополам, и две его части воздвигли в память от этом событии. Еще рассказывают, что Один, собираясь на поединок с неприятелем, не знал, где бы *привязать коня*. В спешке он подбежал к камню, пробил его мечом и привязал коня сквозь образовавшееся отверстие. Но конь сорвался с перевязи, камень разломился надвое и укатился — так появилась глубокая топь Хёгсрумстрэкс; пытаясь достать до ее дна, люди связывали несколько жердей в длину и всё же дна не нашли (АВРАН. ANLQUIST, *Ölands historia* (Calmar, 1822), I, 37; II, 212). Камни изображены в LILIENGREN ОСН BRUNIUS, № XVIII. В эландском Хёгбисокене есть гладкая гранитная глыба, называемая *Odinssten* [камень Одина] — об нее, говорят легенды, в былые времена воины, отправляясь в бой, обтачивали свои мечи (ANLQUIST, II, 79). Легендами подтверждается особое положение *коня Одина* в языческом мифе. В заметках Верелия к «Саге о Гаутреке» (VERELIUS, *Notae*, 40) цитируется такая фраза из «Clavis computi runici» [Ключа ко счислению рун]: *Odin beter hesta sina i belg bunden* [Один, привязав коня, дал ему поесть?]. Я не вполне понимаю смысл этой фразы. В *Fornt. sög.*, IX, 55, 56 Один *подковывает* своего коня у кузнеца и затем неммыслимыми скачками уезжает на нем в Швецию, где начинается война [28].

³⁶ *Spegel des antichristischen pawestdoms*, dorch Nicolaum Grysen, predigern in Rostock (Rost., 1593; IV, лист E, III^b). С процитированными стихотворными строками ср. такую формулировку из вейстумов: «пусть один год лежит невспаханным, а на другой принесет чертополох и колючки».

косы для своего Воде (?) крест-накрест около нескошенных побегов, после чего все трижды взывали с мольбами к *дьяволу Водену*:

Воде, приводи сюда *своего коня* поесть,
чертополох и колючки,
чтобы на будущий год пшеница была лучше! —

такой идолопоклоннический обычай соблюдается папистами. В этих местах так было принято у язычников, и некоторые крестьяне отправляют такой суеверный обычай и взывают к Водену при сборе урожая; нередко, особенно зимними ночами, на поле можно услышать того же *адского охотника* с его охотничьими псами].

Давид Франк (DAV. FRANCK, *Meklenb.*, I, 56, 57), который тоже слышал об этом обычае от стариков, цитирует стих в таком виде:

<i>Wode, Wode,</i>	[<i>Воде, Воде</i>
hal dinen rosse nu voder,	приводи своего коня поесть;
nu distel un dorn,	нынче чертополох и колючки,
ächter jar beter korn!	а на восьмой год — пшеница лучше!]

Он добавляет, что, когда скашивали всю рожь, то косарей в доме помещика угощали *пивом Воделя* [Wodelbier]; в среду [Wodenstag] не пололи лён, чтобы конь Водена не потоптал посевы; на Святки запрещалось прясть и оставлять лён в прялке; на вопрос «почему так?» отвечали: «в это время *Воде* [der Wode] выходит на охоту». Прямо говорится, что этот дикий охотник *Вод* ездит на *белом коне*³⁷. В Сэтуне (Вестергётланд) есть прекрасные луга, известные как *Onsägarne* (пастбища Одина), на которых, как считается, паслись *кони* этого бога (AFZELIUS, I, 4). В Южной Германии рассказывают о владельце замка и *выпасе* его *белого скакуна* (МОНЕ, *Anz.*, III, 259); см. далее о Диком воинстве.

Мне рассказывали, что в ольденбургской области (в районе Клоппенбурга) жнецы оставляют на поле часть стеблей нескошенными и танцуют вокруг них. Возможно, при этом до сих пор поют рифмованные строки — и нет сомнений, что их пели в былые времена.

Еще я обнаружил описание такого шаумбургского обычая³⁸: на поле косить идут группами по двенадцать, шестнадцать или двадцать человек, и в последний день покоса все либо завершают свои участки одновременно, либо же кто-то оставляет одну полосу — такую, которую можно скосить одним махом; иногда завершившие просто ходят по стерне с косой, изображая продолжение работы.

³⁷ MUSSÄUS, *Meklenb. Volkssagen*, № 5; в LISCH, *Meklenb. Jb.*, II, 133 написано *Waud* и отмечается, что на Эльбе говорят *fruh Wod*, то есть frôho, господь, господин; см. ниже о fru Gaue и fru Gauden.

³⁸ См. статью К. Мюнхгаузена в журнале *Bragur*, VI:I, 21—34.

Вместе с последним ударом косы все поднимают свои инструменты, закрепляют их в вертикальном положении и трижды бьют точилами по лезвиям. Каждый проливает на землю немного того напитка, какой у него есть (это может быть пиво, брантвейн или молоко), затем отпивает сам. После этого все машут шапками, вновь трижды ударяют по косам и громко выкрикивают *Wold, Wold, Wold!* — и тогда женщины высыпают из корзин хлебный мякиш на жнивье. Затем все, ликуя и распевая песни, отправляются домой. Пятьдесят лет назад пели еще особую песню, которая ныне уже забылась; первый ее куплет таков:

<i>Wöld, Wöld, Wöld!</i>	<i>[Вольд, Вольд, Вольд!]</i>
hävenhüne weit wat schüt,	небесный богатырь, знающий, что творится,
jümm hei dal van häven süt.	всегда с небес вниз смотрящий;
vulle kruken un sangen hät hei,	у него полные кувшины и скирды,
upen holte wässt manigerlei:	в лесу он многое растит;
hei is nig barn un wert nig old.	он не рожден и не стареет
<i>Wöld, Wöld, Wöld!</i>	<i>Вольд, Вольд, Вольд!</i>

Считалось, что если этот ритуал не соблюсти, то на будущий год будет неурожай сена и зерновых.

Вероятно, помимо возлияний для почитаемого существа оставляли и нескошенные колосья, на что намекает четвертая строка стихотворения («у него полные кувшины и скирды»); конь мог упоминаться во второй строфе. «Небесный великан смотрит вниз с небес, он знает всё, что делается» — эта часть согласуется с древними представлениями о троне Вотана (см. I, 335); в шестой строке речь идет о «нерожденном и нестареющем боге», что звучит, пожалуй, слишком по-теософски для такой песни. Форма «*Wöld*», хотя именно к ней подобраны рифмы, представляется искажением от *Wöd, Wöde*³⁹ — вряд ли это сокращение от *waldand* (см. I, 157). Житель Шаумбурга, рассказывая мне следующую историю, произносил упоминаемое там имя как *Wauden*: каждую осень после сбора урожая парни из деревни Штайнхудер (что на одноименном озере) поднимались на холм, называемый Хайденхюгель [*Heidenhügel*; «языческий пригорок»], разводили там костер и, когда он разгорался, махали шапками и кричали *Wauden, Wauden!* [29]

В такого рода обычаях проявляется умеренность, характерная для древних времен: человек не стремился забрать себе всё выращенное — напротив, он с благодарностью оставлял часть снятого урожая богам, которые еще защитят будущие посевы. Когда такие жертвоприношения прекратились, в народе стала возрастать алчность. Колосья в описанных случаях преподносились Вотану —

³⁹ Ср. с нидерландским *oud, goud* (от *old, gold*); исходя из этого, форме *Wöde* может соответствовать *Woude*. Содержится ли корень *Wöde* в названии *Wodestede?* (*Theodericus de W[odestede]* [*Теодорих Водештедский*] в *SCHNEIDT, Mantissa*, 433 — 1205 год).

точно так же в других местах их жертвовали добрым духам и эльфам, например — брауни в Шотландии (см. о «*rixhording*» в примечаниях к главе XVII).

Вотан — не единственный из богов, придававший полям плодородность; с земледелием были так же близко связаны Донар и его мать Земля. Мы еще рассмотрим ритуалы, весьма схожие с уже описанными, в ходе которых Земля полагалась на место Вотана.

По географическим названиям, содержащим в себе имя бога, можно определить, в каких регионах языческая вера продержалась дольше: именем божества называлось место, этому божеству посвященное. Крайне маловероятно, чтобы такие места обретали свои названия не от имен самих богов, а от имен людей, названных в честь богов: мужское имя Вотан, или Один, действительно встречалось, однако распространенным оно не было; кроме того, на посвященность мест богам указывают значения второй части составных географических названий, а также повторение одинаковых названий в разных регионах. Я уже упомянул такие места в Нижней Германии и в Гессене (см. I, 353), как *Wödenesweg* [«путь Водена»], *Wödenesberg* [«гора Водена»], *Wödenesholt* [«роща Водена»], *Wödeneshüsun* [«дом Водена»], на ютской границе обнаруживается поселение *Wonsild* [«храм Вотана»]; в Нидерландах — *Woensdrecht* [переправа Вотана]; в Верхней Германии такие названия практически не встречаются⁴⁰. В Англии: *Woodnesboro* [«крепость, город Водена»] в Кенте, недалеко от Сендвича; *Wednesbury* [«город Водена»] в Стаффордшире; *Wednesfield* [«поле Водена»] там же; *Wednesham* [«селение Водена»] в Чешире, *Wodnesfeld* [«поле Водена»] упоминается у Этельверда (ETHELWERD, 848). Наибольшая концентрация соответствующих названий наблюдается в Скандинавии, где дольше держались язычества: в Дании и в готландской части Швеции они встречаются чаще, нежели в Норвегии и в Швеции континентальной, из чего я делаю вывод, что культ Одина преобладал в Южной Скандинавии. Главный город на острове Фюнэн (Фюн) назывался *Odinsve* (*Fornm. sög.*, XI, 266, 281) — от *ve*, святилище; иногда его же называли *Odinsey* (*Fornm. sög.*, XI, 230, 352) — от *ey*, остров или долина; в более поздние времена — *Odense*, а в WALDEMAR, *Liber censualis*⁴¹, 530, 542 — *Othänsö*. В нижней Норвегии, рядом с Фредрикстадом, — еще один городок *Odinsey* (*Heimskr.* (ed. Hafn.), IV, 348, 398), в поздние времена называемый *Onsö*. В Ютландии — *Othänshyllä* [«милость Отина»] (WALD., *Lib. cens.*, 519), позднее — *Onsild*; *Othänsléf* (*Othini reliquiae* [реликвии Отина?], WALD., *Lib. cens.*, 526), ныне *Onslev*. В Халланде — *Othänssäle* [«зал Отина»] (WALD., *Lib. cens.*, 533), ныне *Onsala* (TUNELD, *Geogr.*, II, 492, 504); в древней Норвегии был *Odhinssalr* (брабантское *Woensel*, *Woenssele?*). В Сконе — *Othänshäret* (WALD., *Lib. cens.*, 528),

⁴⁰ В документе 1403 года (СНМЕЛ, *Reg. Ruperti*, 204) упоминается *Odensberg* в Бибельнеймской Марке (ныне — Бибесгейм под Гернсгеймом в Дармштадте); форма *Wodensberg* была бы вернее.

⁴¹ LANGEBEK, *Script.*, VII.

Othenshärat (BRING, II, 62, 138, 142⁴²), ныне *Onsjö* (TUNELD, II, 397); *Onslunda* (TUNELD, II, 449) то есть «роща Одина»; *Othensvara* (BRING, II, 46, 47; 39 — *Othenvara*); *Othenströo* (BRING, II, 48) — от *tro* (fides [вера]) и *vara* (foedus [соглашение])? В Смоланде — *Odensvalahult* (TUNELD, II, 146) и *Odensjö* (TUNELD, II, 109, 147; SJÖVÖRG, *Försök*, 61). В Эстергётланде — *Odenfors* (TUNELD, II, 72). В Вестергётланде — *Odenskulla* (TUNELD, II, 284), или *Odenskälla* (TUNELD, II, 264), — лечебный источник; *Odensåker*, *Onsåker* — поле, нива Вотана (TUNELD, II, 204, 253). В Вестманланде — *Odensvi* (TUNELD, I, 266, ср. с GRAU, 427)⁴³: название, сходное с фюненским *Odinsve*; наше нижнесаксонское *Wodeneswege* также может быть связано с корнем *ve* [святилище], а не с *weg* (via [дорога]), что объяснимо через древние формы *wig*, *wih* (templum [храм], см. I, 238). Это тем более вероятно, если учесть такие примечательные строки из Cod. Exon., 341:28:

*Vöden vorhte veos, vuldor alvealda
rûme roderas,*

то есть: *Voden* construxit, creavit fana (idola), deus omnipotens amplos coelos [*Воден* выстроил, создал *святилища (идолов)*, а бог всемогущий — небеса просторные]; христианский автор, помнящий о языческих святилищах Водена, противопоставляет им более существенное творение своего бога; множественное число *veos* объяснить легко — *vih* превратилось в *veoh*, а *veohas* сокращается до *veos*: соответственно, древнеанглийскому *Vödenesveoh* полностью тождественно древнесаксонское *Wôdanesweg* = *Wôdaneswih* и древнескандинавское *Odinsve*. В Вестманланде — еще одно *Odensjö* (GRAU, 502). В Уппланде — *Odenssala* (TUNELD, I, 56); *Odensfors* (TUNELD, I, 144); *Onsike* (TUNELD, I, 144). В Нерке — *Odensbacke* (TUNELD, I, 240) [30].

Представлялось необходимым собрать здесь важнейшие из интересующих нас названий — несомненно, множество аналогичных ускользнуло от моего внимания⁴⁴; многочисленностью и крайним сходством (либо тождественностью) этих названий вполне подтверждается их исключительная значимость. Было бы таких примеров немного — их значение можно было бы объяснять иначе; но в совокупности и во множестве своем они однозначно свидетельствуют о широком распространении культа Одина.

⁴² SVEN BRING, *Monumenta scanensia* (Lond. Goth., 1748), II.

⁴³ OLOF GRAU, *Beskrifning öfver Wästmanland* (Wästerås, 1754), ср. с ДУВЕСК, *Runa*, I — 3:41.

⁴⁴ Некоторые примеры приведены в FINN MAGNUSEN, *Lex. myth.*, 648; впрочем, я не согласен, что в этот ряд следует записывать верхненемецкие имена *Odenwald* и *Odenheim* (в них не используется верхненемецкая форма *Wuotan* и, к тому же, отсутствует *-s* как показатель родительного падежа); приводимое у Магнуссена в пример финское *Odenpä*, скорее всего, значит «медвежья голова».

Травы и растения, судя по всему, в честь этого бога не называли. В BRUNS, *Beitr.*, 54 как название растения приводится слово *wodesterne* [«звезда Водена»], однако этому необходимо найти более твердые свидетельства. Исландцы и датчане называют, впрочем, небольшую водоплавающую птицу (*tringa minima, inquieta, lacustris et natans* [малый улит — беспокойный, озерный, водоплавающий]) *Odinshani, Odenshane, Odens fugl* [«птицей Одина»]: в I, 348 уже говорилось, что этому богу посвящались именно птицы. Из древневерхненемецких глосс (HAUPT, *Altd. Bl.*, II, 212) можно почерпнуть сомнительную форму *vtinswaluwe — fulica* [лысуха] [31].

По имени бога назывались даже части человеческого тела; так, расстояние между большим и указательным пальцами, которое у греков звалось $\lambda\iota\chi\acute{\alpha}\varsigma$, в Нидерландах носило название *Woedensspanne, Woedenspanne, Woenlet* [сустав Вотана, Вотанова пядь]. Большой палец [Daume] считался священным и даже почитался как Мальчик-с-пальчик [Däumling] и Поллукс = pollex [большой палец]; Вотан был богом игры, а об удачливых людях говорили, что они «вертят игру на большом пальце». В полной мере разобраться в названиях, связанных с Вотаном и пальцами, а также в производных суевериях можно будет лишь после появления в этой области каких-либо новых открытий [32].

Я начал с того предположения, что почитание Вотана было присуще всем германским племенам и никому из них не было чуждым — Вотана следует признать всеобщим и высшим богом германцев. Вотан, насколько по сохранившимся пережиткам можно подводить итоги относительно его сущности, был духовнейшим из богов нашей древности, просиявшим среди всех остальных божеств, — именно поэтому латинские писатели, говоря о германской религии, всегда первым называют Меркурия.

Мы знаем, что этого бога почитали не только среди скандинавов, но и у саксов, и у тюрингов, и у алеманнов, и у лангобардов; из числа почитателей Вотана нет оснований исключать и готов, и всех прочих германцев.

Тем не менее имеются явные свидетельства того, что культ этого божества не всегда и не везде был главенствующим. В Южной Германии, хотя отсюда и происходит персонификация Совершенства, культ Вотана прекратил свое существование раньше, чем это произошло на севере; на юге имя Вотана не сохранилось ни в топонимах, ни в названии четвертого дня недели. Среди скандинавов, как кажется, шведы и норвежцы были менее преданы почитанию Одина по сравнению с готландцами и датчанами. В древнескандинавских сагах неоднократно упоминаются изображения Тора и не идет речи ни об одном изображении Одина; только у Саксона Грамматика таковое упоминается, но и то довольно таинственно (см. I, 304); Адам Бременский (хотя он и называет Одина среди уппсальских богов) приписывает ему второстепенное значение, в то время как главным божеством он полагает Тора. В более поздние времена в Швеции преобладало почитание Фрея.

В довольно позднем добавлении к «Саге об Олаве Святом» сообщаются некоторые интересные подробности об отвергнутых христианством языческих

богах. Я процитирую это место, а в дальнейшем еще многократно обращусь к нему: *Olafur konúngur kristnadi þetta ríki allt, öll blót braut hann niðr ok öll goð, sem Thór Engilsmanna goð, ok Óðin Saxa goð, ok Skiöld Skánúnga goð, ok Frey Svía goð, ok Goðorm Dana goð* [конунг Олав обратил всё свое царство в христианскую веру и запретил все жертвоприношения и всех богов — Тора, бога англов, *Одина*, бога саксов, Скъэльда, сконийского бога, Фрея, бога свеев, и Годхорма, бога данов] (*Fornm. sög.*, V, 239). Эти слова не следует понимать буквально, но тем не менее, как мне представляется, в них проявляется еще жившая тогда память о древних народных богах; как шведы превыше всех богов чтили Фрея, так, вероятно, и саксы превозносили Водена. Интересно, почему же автор саги — несомненно норвежец — не упоминает о главном идоле своей родины? Именно норвежским, а не английским, следовало бы назвать Тора — ведь англичане почитали саксонского Водена.

Нельзя игнорировать и тот факт, что в «Древнесаксонской абренунциации» (этот источник VIII века — не чисто саксонский; одновременно он и нижненемецкий, и древнефранкский и, вероятно, рипуарский) Тунар [Thunar] называется первым, Водан [Vuodan] — вторым, в то время как третье место занимает Саксот [Saxnôt]. Отсюда явственно следует, что в названных регионах преобладало почитание Тунара; можно предположить, что Водан всё же занимал главенствующее место, если допустить, что боги называются здесь в том порядке, в каком стояли их статуи, — тогда Вотан, как главный бог, находился бы в *центре*. Именно в центре, по словам Адама Бременского, в Уппсале стояла статуя *Tora*, в то время как изображения *Водана* и *Фриккона* занимали места по бокам.

Когда в древнескандинавских сагах одновременно упоминаются Тор и Один, то обычно Тор называется первым. В *Laxdælasaga*, 174 — о Кьяртане [Kiartan]: *at hann þykist eiga meira traust undri afli sínu ok vǫpnum* (ср. I, 113, 114) *heldr enn þar sem er Thórr ok Óðinn* [он больше полагался на свою силу и на свое оружие, чем на *Tora* и *Одина*]. Те же слова повторены в *Fornm. sög.*, II, 34. Эйвинд [Eyvindr] рассказывает о клятве своих родителей перед его рождением: *at sá maðr skal alt til dauðadags þjóna Thór ok Óðni* [этот человек до дня смерти своей станет служить *Tору* и *Одину*] (*Fornm. sög.*, II, 168)⁴⁵. Впрочем, из этого не следует, что Тора считали главнейшим богом, ведь Эйвинда в конечном счете

⁴⁵ В древнеанглийской гомилии «De temporibus Antichristi» (см. WHELCH, *Beda*, 495) боги называются в такой последовательности: *Thor and Eodven*, the hæþene men herjað sviðe [Тор и Эодвен, которых язычники весьма почитали]; перед этим — *Erculus* se ent (Hercules gigas) and *Apollinis* (Apollo), þe hi mægne god léton [Геркулес-гигант и Аполлон, отвернувшиеся от славного бога]. Проповедник подразумевал не саксонских, а скандинавских и греческих божеств — иначе он сказал бы «Thunor and Voden». В других случаях, когда речь определенно идет о скандинавских богах, древнеанглийские писатели используют скандинавские формы их имен (F. MAGNUSEN, *Lex*, 919).

посвятили Одину. Перед битвой Стирбьёрн приносит жертву Тору, а Эрик — Одину (*Fornm. sög.*, V, 249); побежденным оказывается Эрик. *Thórr tók jolaveizlu frá Harald, enn Óðinn tók frá Hálfðani* [Тор принял йольское жертвоприношение Харальда, а Один — Хальвдана] (*Fornm. sög.*, X, 178). На народном собрании в Трандхейме первый кубок пили за *Одина*, второй — за *Tora* (*Fornm. sög.*, I, 35). Саксон рассказывает, что во время знаменитой битвы при Бровалле *Отин* под именем Бруно был возничим датского короля Харальда, и этот король потерпел поражение; на стороне шведов бились потомки *Фрея* (Сахо Грамм., 144—147). В эддической «Песни о Харбарде» главенствующим богом называется всё же Один, а не Тор. Противопоставление Одина и Тора особенно ярко проявляется в «Саге о Гаутреке» (см. главу XXVIII). Однако, раз Тор — это сын Одина, его омоложенный вариант, то и представления об этих двух богах должны были часто смешиваться⁴⁶.

В тех случаях, когда называются три могущественнейших бога, то Один, по моим наблюдениям, обычно упоминается первым: *Óðinn, Thór, Freyr* (SN., 131). Согласно *Fornm. sög.*, I, 16 мореплаватели обещают деньги и три бочки пива Фрею, если ветер приведет их корабль в Швецию, однако если ветер направит их домой в Исландию, то тот же дар будет принадлежать *Tору* или *Одину* [33].

Совсем другое, когда Одина в древнескандинавских источниках называют *Thridi*, «третьим»⁴⁷, — в таких случаях он выступает не в группе с Тором и Фреем, но вместе с *Харом* [Hâr] и *Яфнхаром* [Iafnhâr] (что значит «высокий» и «равновысокий», древневерхненемецкое *eranhôh*) в качестве «Третьего Высокого» (SN., 7; *Yngl. saga*, LI; *Sæm.*, 46^a)⁴⁸ [35]. Понятно, что эта градация могла колебаться: в других случаях Один зовется *Tveggi* (duplex [двойной] или *secundus* [второй]). Иногда Один называется вместе со своими братьями *Вили* [Vili] и *Ве* [Ve] (SN., 7); *Хёниром* [Hœnir] и *Лодуром* [Loðr] (*Sæm.*, 3^b) или *Хёниром* и *Локи* [Loki] (*Sæm.*, 180; SN., 135). Всё это основано на более древних мифах, которые, ввиду их исключительно скандинавского происхождения, здесь мы рассматривать не станем. Однако в том, что касается триединства *Одина*, *Вили* и *Ве*, нельзя не отметить, что древневерхненемецкое *willo* значит не только *voluntas* [воля],

⁴⁶ В некоторых песнях «Эдды» Один зовется *Thundr* (*Sæm.*, 28^b, 47^b), что можно произнести от несохранившейся формы *þunja* = древнеанглийское *þunian* (tonare [громыхать]); тогда *Thundr* — это то же, что и *Donar*. Правда, *þundr* переводят как *logicatus* [облаченный в доспехи], от *þund* (*logica* [доспех, кольчуга]). Но вспомним, что Вотан под именем *Vötna* — это небесный грохот; Вотан бросает дубину точно так же, как Тор — свой молот.

⁴⁷ Зевс тоже зовется τριτός [третьим], и имя Τριτογένεια [Тритогеяния, эпитет Афины] проще объяснить именно этим, а не рождением из головы Зевса [34].

⁴⁸ В глоссах Эльфрика (*AELFRIC, Glossen*, 56^a) *Altanus* — *Vöden*. *Altanus*, как и *Summanus* (то есть *Altissimus*, «высочайший»), — это эпитет Юпитера. С другой стороны, *Altanus* как название ветра может быть связано с бурей, производимой Диким воинством.

но и *votum, impetus, spiritus* [стремление, импульс, энергия]⁴⁹, в то время как готское *viljan* (*velle* [желать]) тесно связано с *valjan* (*eligere* [выбирать]) — соответственно, проявляется и подтверждается взаимосвязь между *Вотаном, Совершенство* и *Волей* [*Wuotan, Wunsch, Wille*] [36]. С «*largitor opum*» [даритель богатства] могут также быть связаны древнеанглийское *wela*, древнесаксонское *welo*, древневерхненемецкое *wolo, welo* = *opes, felicitas* [богатство, счастье]; *Vela* в нескольких источниках упоминается в почти персонифицированном виде (ср. с *Gramm.*, VI, 752), подобно латинской богине Опс (см. ниже о *Sælde*) — среди скандинавских богов тоже есть *Vali*. Что касается *Ve* (*Vea* в родительном падеже), то значение этого слова может варьироваться между *wiho* — *sanctus* [святой, священный] (*ahna sa veiha* [этот святой дух]) и *wih* — *idolum*. В *Sæm.*, 63 Локи обвиняет Фриг в том, что у нее были любовные связи с Ве и Вили — это связано с *Yngl. saga*, III, а из тождественности трех братьев друг другу следует, что Фриг может считаться женой любого из них⁵⁰.

⁴⁹ Значения «смелость», «ярость», «желание», «воля», «мысль» хорошо увязываются в греческом термине *μῆνος*.

⁵⁰ Согласно этой истории, Один долго был в *чужих странах*, и братья временно заменяли его; интересно, что у Саксона Отин тоже путешествует по разным странам, а его место в это время занимает *Митотин* [*Mithothin*] (*Saxo*, 13); положение этого Митотина проливает свет на функции Вили и Ве. Однако согласно *Saxo*, 45, когда Отин в очередной раз отправился в путешествия, на его место заступил *Оллер* [*Oller*] [37]. Такие скандинавские прозвища Одина, как *Gångrâðr, Gângleri, Vegtamr* и *Vidförull* [выбирающий путь, путешественник, путник, далекоходящий; *Gångrâðr* — в *Sæm.*, 52, в других рукописях *Gagnrâðr*: «советчик в победе»], равно как и *viator indefessus* [неутомимый странник] в *Saxo*, 45, указывают на привычку этого бога странствовать. Отметим, что даже Павел Диякон (*PAULUS DIAC.*, I, 9) знал о жилище Одина в *Греции* (*qui non circa haec tempora* (то есть во времена сражений лангобардов с вандалами), *sed longe antea, nec in Germania, sed in Graecia* fuisse perhibetur [не только в описываемые времена, но и задолго до них Водан этот принадлежал не Германии, а Греции]; Саксон (*Saxo*, 45) переносит его в Византию, а Снорри — в Турцию). Во фразе Павла Диякона (*PAUL. DIAC.*, I, 9; ср. с I, 332) «*Wodan sane, quem adjecta litera Gwodan dixerunt, ipse est, qui apud Romanos Mercurius dicitur, et ab universis Germaniae gentibus ut deus adoratur, qui non circa haec tempora sed longe antea, nec in Germania sed in Graecia fuisse perhibetur*» [а Водан, которого, добавляя букву, называют Гводаном, и которого как бога почитали все народы Германии, — Водан этот (не только в описываемые времена, но и задолго до них) принадлежал не Германии, а Греции] некоторые исследователи предлагают относить последнее *qui* [который] к Меркурию, а не к Водану (*AD. SCHMIDT, Zeitschr.*, I, 264) — однако в таком случае теряется сочетаемость этой хроники с описаниями Снорри и Саксона. Павел указывает на несуразность легенды о лангобардах (*PAUL. DIAC.*, I, 8): он вскрывает ее антиисторическую природу, указывая на то, что во времена войн между вандалами и винулами Вотан правил не в Германии, а в Греции (об этом Павел мог знать из других сказаний) — здесь это важнейший тезис. Идея о том, что Меркурий принадлежит одной лишь Греции, имеет далеко идущее значение и ударяет по языческой вере не только германцев, но и римлян. Языческие боги считались всеприсутствующими, что явствует

Еще одно важнейшее свидетельство глубокой укорененности почитания этого божества заключается в том, что Вотан оказывается *вилетен* в *древнесаксонские родовые сказания* — этот вопрос я подробно рассмотрю в Приложениях.

В родовых сказаниях Один всегда занимает центральное положение. К нему возводятся все героические и королевские кланы; многих из его сыновей и потомков почитали как богов. Например, сыновьями Одина считались Бальдр и тот самый Сакнот, память о котором сохранялась в Северо-Восточной Германии еще в VIII веке; среди потомков Водана — *Херемод* [Heremôd] и *Геат* [Geát], причем последний в сагах прямо называется богом или сыном бога, в то время как сам *Водан* считался главой всех благородных родов; с исторической точки зрения легко заметить, что Геат и Водан часто выступали как единое существо — так, Водан звался «*alda Gautr*» [старым гаутом] (*Sæm.*, 93^b, 95^b); ср. ниже о *Goz* и *Koz*.

В этих генеалогиях можно проследить многостороннюю связь с древней эпической поэзией нашего народа: в ней также смешиваются боги, герои и короли. Героев обожествляли, а боги, напротив, могли вновь нисходить на землю как герои; последовательность и порядок отдельных звеньев в генеалогических схемах могут разниться.

Каждая родовая ветвь завершается реально существовавшим королем, однако совершенно неверно было бы отсчитывать поколения, пытаясь вычислить точное время, когда жили мифические герои и боги. Наиболее ранние историчные англосаксонские короли жили в пятом, шестом, седьмом веках — если отнять от этого время жизни четырех, шести или двенадцати поколений, то выйдет, что исторический Воден должен был жить не позже чем в третьем или четвертом веке.

Такой подсчет никак нельзя считать достаточным основанием для сомнений в том, что Водена, как мы уже заключили, почитали существенно раньше; культ Водена должен был зародиться в незапамятные времена, задолго до появления первых римских упоминаний о поклонении германцев Меркурию.

То высокое место, какое Вотан занимал у германцев, приводит к еще одному заключению. Монотеизм — концепция настолько необходимая и существенная, что практически все язычники, начиная с беспорядочной толчи богов, в итоге всё равно, сознательно или нет, признавали какого-то высшего бога, заключающего в себе свойства всех остальных божеств, которых считали уже только эманациями, омоложенными, обновленными вариациями высшего бога. Этим объясняется, почему некоторые характерные особенности приписывались то одному, то другому богу, и почему у разных народов высшей властью наделялись разные боги. Наш Вотан напоминает и Гермеса, и Меркурия, но в божественной иерархии он стоит выше каждого из них; и наоборот, германский

уже из того, что горы Вотана встречаются во многих местах во всех германских землях; соответственно, без труда можно было объединять германских, римских и греческих богов.

Донар — это несколько ослабленный Зевс, или Юпитер; придание одному богу дополнительной власти влечет за собой умаление власти другого: так, имя бога Циу, который у германцев просто выполнял одну из функций Вотана, совпадает с именем высшего божества греков и римлян; всё, что касается богов, имеет свойство соотноситься и взаимопроникать. Греки представляли себе Гермеса как молодого человека, а Вотан у германцев был фигурой отеческой: в *Yngl.*, XV Один зовется «*hinn gamli*», *старым* богом (см. I, 157). Циу и Фро — не более чем эманации Вотана [38].

Примечания к главе VII

[1]

Имя того высшего языческого божества, которому остальные боги *служат, как дети отцу* (Sn., 23), использовалось в древневерхненемецком и в качестве человеческого имени: *Wotan* (SCHANNAT, 312), *Woatan* (SCHANNAT, 318), *Wuotan* (SCHANNAT, 342, 386, 389); в более поздние времена возникло мужское имя *Herrgott* [Господь бог]. В лангобардских глоссах встречаются варианты *Odan* и *Godan* (HAURТ, *Zeitschr.*, I, 557); ср. с *Godán* (HAURТ, *Zeitschr.*, V, 1, 2). В «Абренунциации» — *Woden*; возможно, *Wedan* — это тоже древнесаксонская форма. О *Wodan* см. LISCH, *Meklenb. Jb.*, XX, 143 и далее. В древнеанглийском, помимо *Vöden*, встречаются еще и варианты *Othan* (см. прим. 5 к главе I), *Oðon* (*Sal. and Sat.*, 83), *Eovðen* (см. сноску в I, 392). Севернофризские *Wede*, *Wedke* (MÜLLENHOFF, 167). *Wedki taeri!* [ешь, *Ведки*] (*Landesk.*, IV, 240). О том, что скандинавское *Odinn* происходит от *Oddiner*, см. замечание Мунка в *ODD, Ol. Tr.*, 94. *Audon* (*Yngl.*, VII). В норвежских источниках *Audun* значит ли «Один»? *Oden* в эстергётландском диалекте = *hin onde* [Злой] (ALMQVIST, 371^a). В стокгольмском адрес-календаре (*Stockholms Adresscalender für 1842*, 142) упомянуты два человека по имени *Odin*. В RASK, *Afh.*, I, 377, 378 латышское *Vidvut* объясняется как *Vodan der Viden* ([Водан] латышей, однако согласно Vo[1]ГТ, I, 141, *Widewud*, *Waidewud* — имя прусского короля. С граубюнденским *Vut* (*Kl. Schr.*, V, 427 и далее) ср. *Vuodan* в Вале; о последнем Вүйеман говорит в своей брошюре «La reine Berte et son temps» (М. С. [чит. L] VULLIEMIN (Lausanne, 1843), 3): un jour on avait vu *Wuodan* descendre le Rhône, telle était du moins la croyance populaire, *l'épée nue* dans une main, un *globe d'or* dans l'autre, et criant: *rigou haiouassou!* fleuve soulève toi! et le fleuve s'élevant avait détruit une partie de la ville [однажды кто-то увидел *Водана*, спускающегося по Роне — по крайней мере, таково народное поверье — в одной руке у него был *обнаженный меч*, в другой — *золотой шар*; он крикнул: *rigou haiouassou*, то есть «да поднимется река»; и река поднялась, уничтожив часть поселения]. На мой вопрос (заданный через Тройона) о том, точно ли в рассказе упоминалось имя *Wuodan*, автор с уверенностью ответил утвердительно. Описываемый город — Мартиньи.

[2]

В CARISCH, 182^b: *vutt* — идол, изображение божества; некоторые производят это слово от *vultus*, *voult* — образ, внешность — или от *votum* [верность, клятва, посвящение]. Ср. с *magliavutts* (примечание 12 к главе III).

[3]

Имя *Wuotan* происходит от *watan* [пересекать, стремительно двигаться] так же, как θεός — от θέειν [бежать, двигаться]; ср. санскритское *vādanas* (см. заметку А. Шлейхера в КУHN, *Zeitschr.*, IV, 399). Имя «Вотан» тесно связано со словом *wetter* — древневерхненемецкое *wetar*: *aer*, *aether* [воздух, погода], ветер (см. прим. 9 к главе VI). Вотан — это шторм, буг [буря], *furia* [ярость], Дикий охотник, Ума, Имир, Юмала, разум, его называют *Ofnir* [побуждающий], *Vafudr* [колеблющийся], *Vatfrúdniri* [могучий]

ткач]; почему однако в *Sæm.*, 3^b Один дарует önd [дыхание], а Хёнир — öð [разум], хотя вполне очевидно, что öð принадлежит Одину? Ганс Сакс знал баварское слово *wuetein*: das es *aufwudlet* grün in grün [что *буйно прорастает* зеленое в зеленом] (о травах) (H. SACHS, V, 377^d); *wudelt* das kraut auf [*буйно выросла* трава] (H. SACHS, V, 378^c); ср. с *Wuotilgôz* (I, 643) и связью Вотана с Геатом (I, 365). Одина можно сравнить с Зевсом, Индрой, Лофтом. Ἀήρ, ὃν ἄν τις ὀνομάσειε καὶ ὀνομάσειε καὶ Δία [воздух, названный в честь Зевса] (MEINEKE, *Fragm. com.*, IV, 31). Эсхил (AESCHYLOS, *Eum.*, 650) так говорит о Зевсе: τὰ δ' ἄλλα παντ' ἄνω τε καὶ κάτω στρέφων τίθησιν, οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει [он всё вращает, вверх подымлет, клонит вниз иль крепко ставит, сила ж не скудеет в нем⁵¹]. Зевс просто *касается* Ио, *дует* на нее, и так зачинает Эпафа (Ἐπαφος — Прикосновение) (AESCH., *Prom.*, 849—851); ἐξ επαφῆς κάξ ἐπιπνοίας Δίος [ее коснулся и на нее дохнул Зевс] (AESCH., *Suppl.*, 18); ἐξ ἐπιπνοίας Ζηγός [на нее дохнул Зевс] (AESCH., *Suppl.*, 45); ἐπάπτωρ [прикоснувшийся] (AESCH., *Suppl.*, 312); θεϊαίς ἐπιπνοίαις παύεται [божественным дыханьем прекратил (страдания)] (AESCH., *Suppl.*, 576). В словаре Дюканжа (см. DUCANGE, статья «Altanus») приводится интересная глосса Эльфрика: *Altanus Voden*, quae vox saxonice Wodanum seu Mercurium sonat [*Воден Альтан*, которого по-саксонски называют Воданом или Меркурием] (см. I, 363). В WRIGHT, 17^b *Altanus poden* или просто *poden* переводится как turbo [вихрь, ураган]; *altanus auster* — это ветер. О форме *Woldan* см. HAUPT, *Zeitschr.*, V, 494 и далее.

[4]

С *gotewuoto* Отфрида ср. шлеттштадтскую глоссу IX века: sub tyranno — under themo *godowôden* [под властью тирана]. Der *wüeterich* [деспот] (*Servat.*, 2853). Ein tobender *wüeterich* [неистовствующий *decnom*] (*Barl.*, 254:21). Ср. с *gwyth* (I, 351). В Айфеле Дикое воинство называется *Wodesheer*; *Wuodeswoor* — это страшный, дикий человек (SCHMITZ, I, 233). Среди веттерауских бандитов был некий Вернер *Вутвутвут* [Werner Wuttwuttwutt] (SCHWENKER [чит. SCHWENKEN], 574; PFISTER, I, 157, 162).

[5]

В *Sæm.*, 46^b и SN., 3, 24, 195 — не *Sviðr*, а *Sviður* ok *Sviðrir*. Родительный падеж — *Sviðurs* (SN., 195), а не *Svinns*.

Помимо эпитетов *valfadir* [отец убитых] и *herfadir* [отец воинств] (см. II, 332), Один носил имена *Herjann*, *Herteitr*, *Gunnarr* [Воин-разоритель, Радующийся войне, Воитель] (*Lex. myth.*, 641^a), ср. с *Herjans dis* [дева Разорителя] (*Sæm.*, 213^b). *Fleygdí* Odinn ðok í folk um skaut [*метнул* Один копьё в войско] (*Sæm.*, 5^a). *Valr lâ par á sandi vitinn* enim *eineygja Friggjar faðmbyggvi* (ibi caesi in arena jacuere dedicati unoculo qui Friggae amplexibus delectatur [там на песке лежали убитые, посвященные одноглазому, наслаждающемуся объятьями Фригг]) (SN. (1848), 236).

Non humile obscurumve genus, non funera plebis
Pluto rapit vilesque animas, sed fata potentum
 implicat et claris complet Phlegethonta figuris.

SAXO GRAMM., 36.

⁵¹ [Пер. Вяч. Иванова. — *Прим. пер.*]

[Ни людей из ничтожных, неясных родов, ни умерших плеебев,
ни низкие души Плутон не уносит, но судьбы могучих
плетет он и Флегетон заполняет фигурами славных]

Алеманнское военное построение «головой вепря» описано у Агафия (AGATHIAS, II, 8; см. STÄLIN, I, 160).

[6]

С рассказом Павла Диакона (PAULUS DIACONUS, I, 8) ср. более ранний вариант изложения из вводной части «Эдикта Ротари» в НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 1. В этом рассказе *Водан* и *Фрея* весьма напоминают *Одина* и *Фригг* из «Речей Гримнира». Один зовется *Sigrhöfundr* [Дарителем победы] (*Egilss.*, 640), а его обиталище — *Sigtúnir* [замком победы] (*Yngl.*, V; SN., 15).

[7]

О празднике имянаречения (древнескандинавское *nafnfesti*) см. GDS, 153, 154. С *Hlidsciálf* ср. *Valaskiálf* (II, 205). Стоит ли сюда же отнести древневерхненемецкое *Bughenscelp* (*Cod. Lauresh.*, № 2597)? В *Gl. Sletst.*, 15:7 — *scelb*: *fornice* [арка], а в НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 196 — *scelp*: *fornix* [свод]; см. GRAFF, VI, 479. *Biscilbit* — *inclida* [забор] (*Diut.*, I, 342). *Clida* относится ко *hlið*, древневерхненемецкому *hlit* — *operculum* [ограда]. В *Lex. myth.*, 434 слово *Hlidskiálf* объясняется как *porta coeli tremens* [дрожащие ворота небес].

[8]

Троном бога называется еще и радуга (см. II, 332); у лаузицких вендов «стульчиком бога» называется домовый сыч (см. II, 771). Немецкие сказки о портном, взобравшемся на божий трон, о Фердинанде в железных сапогах, о верном Иоганне и сильном Франце, увидевших в небесном царстве множество дверей (ср. с WOLF, *Deutsche M. und Sagen*, № 5; KM, № 3, 35; MÜLLENHOFF, *Märchen*, [IV], № 12), напоминают греческие представления о троне Зевса и нескольких дверях, через которые до Зевса доходят человеческие молитвы, клятвы и жертвоприношения (LUCIAN, *Icaromenippus*, XXV, XXVI).

[9]

Германское *wunsch* связано, вероятно, с санскритским *vāngksch*, *vāntsch* — optare, desiderare [выбирать, решать] (БОПП, *Gl.*, 315^a; РОТТ, I, 235): Бопп полагает, что здесь имеется связь и с валлийским *gwanc*, desiderium [желание]. По-старофранцузски «желание» — *souhait* (см. II, 532) или *avel* (*Ren.*, 26828) с множественным *aviaux* (*Ren.*, 25131, 27886): *plus bel lui nestuest souhaidier* [лучше бы ему не желать (этого)] (*Ogier*, I, 140). Wunsch — бог блаженства и любви, который желает и стремится даровать людям благо. Бога до сих пор называют *подателем всякого блага, всех даров* (*Kl. Schr.*, II, 327, 329). Глагол «wünschen» значит *рассказывать небылицы, преувеличивать, воображать*: *sam ez gewünschet waere* [даже если это преувеличение] (*Rab.*, 240); *ob ieman wünschen solde* [никем не воображимое] (*Nib.*, 281:3; 780:1); *und der nu wünschen solde* [что можно было лишь вообразить] (*Ecke* (Hagen), 202). Другое значение — желание вызывать нечто к жизни, творить (*Wigal.*, 327, 887, 5772): *so viel nur immer gott vater*

wünschen kann [столь многое лишь бог-отец мог *сотворить*] (ZINGERLE, II, 64); mit *wunsch* = божьей властью (*Tit.*, 347); противоположное значение у *verwünschen* — уничтожать, обрекать на смерть. *Wünschen* lernen, согласно MÜLLENHOFF, 395, 402 значит «учиться колдовству». Дополнительные примеры использования слова *wunsch* в значении «совершенство, идеал»:

der wunsch in allen was bereit. [совершенство ни в чем ему не отказало]
TURL., *Wh.*, 35^b.

im was gar der wunsch bereit. [он был совершенен во всем]
Barl., 139:5.

alsô was in der wunsch bereit, [так совершенством было уготовано,
ir gespil was diu saelecheit. чтобы счастье стало ее другом с детства]
Wigal., 10592.

А также:

des wunsches man hie wartet. [здесь ждут совершенства]
TURL., *Wh.*, 34^b. 35^a.

nu hât iu got wunsch gegeben. [бог ей даровал совершенство]
Er., 6486 (ср. с замечанием
Гаупта об артикле)

dir hete got den wunsch gegeben. [бог даровал тебе совершенство]
Parz., 124:29.

dem wart an ir der wunsch gegeben. [ей было даровано совершенство]
Parz., 436:16.

hie gap in got den wunsch (=gral). [здесь бог отдал ему совершенство (= Грааль)]
Tit., S. 26.

А также:

des wunsches (grales) hêrre. [господь совершенства (Грааля)]
Parz., 616:13.

den wunsch hât im got gegeben. [бог даровал ему совершенство]
Bit., 6048.

ir waere der wunsch [ей была дарована
an schoene ergeben. совершенная красота]
Gerh., 1549.

nâch alles sînes wunsches geben. [дал всё, чего тот желал]
WALTH. V. RH., 66^a.

an die hât got sînen wunsch wol geleit. <i>MS</i> , I, 56 ^a .	[на нее бог точно направил свое совершенство]
got hete den wunsch an sie geleit. HAUPT, <i>Zeitschr.</i> , VII, 323.	[бог ее сопровождал совершенством]
got hât an sie den wunsch geleit und der wünschelruoten hort. <i>Dietr. Drachenk.</i> , 310 ^a .	[бог на нее направил совершенство и сокровище Жезла Желания]
der wunsch was an in geleit von aller hande dinge. <i>Troj.</i> , 1678, 2193.	[совершенство сопутствовало ему во всем]
were ouch der wuns an mir gelegen. <i>Diut.</i> , I, 429.	[тот, кто возложил на меня совершенство]
der wunsche (мн. ч.) mâze was geleit. WALTH. v. RH., 111 ^b .	[сопроводив множеством совершенств]
an der der wunsch laege. <i>Mai</i> , 76:23.	[возложив на нее совершенство]
an der got wunsches niht vergaz. <i>Parz.</i> , 188:8.	[бог не забыл о совершенстве в ней]
an dem got wunsches het erdâht. <i>Parz.</i> , 148:30.	[для него бог выдумал совершенства]
got hat wol des wunsches stewr an ir volpraht. SUCHENW., XXV:358.	[бог укрепил на ней опоры совершенства]
dâ het ir vrâgen wunsch bejagt. <i>Parz.</i> , 124:19.	[на ваш вопрос отозвалось бы совершенство]
weset froelich mit fröiden frô, lât her (hern?) Wunsch an uns bejagen [<i>Dietr. und Ges.</i> , 136:12]	[радуйтесь с веселыми девами, и да совершатся в нас божьи желания]

Или:

lât herren wunsch ans uns bejagen? <i>Dietr. Drachenk.</i> , 41 ^b .	[воплотятся ли желания господа о нас?]
den wunsch spehen, ritter, magde unde wîp. <i>Parz.</i> , 718:16.	[лицезреть совершенство в рыцарях, девушках и женах]

an der mohte man den wunsch wol sehen. TURL., <i>Wh.</i> , 138 ^b .	[в ней можно было легко увидеть совершенство]
der iemer nâch dem wunsche schoenes wibes solde varen, der kunde si, nâch minem dunke, schoener niht gemachen. MS, I, 154 ^a .	[постоянно перед совершенством бывают, должно быть, прекрасные женщины — но прекраснее этой, я думаю, оно создать не сможет]
du hâst minen muot verwendet an den wunsch. MS, I, 84 ^b .	[ты мою храбрость сменила на желание]
des wunsches weren [wesen]. FRAUENLOB, 107.	[совершенное существо]
der wunsch was in geteilet. Wigal., 190:22.	[ему по чести было воздано совершенства]
des man den wunsch dâ haete. Trist., 129:36.	[в дар из них предназначались совершеннейшие]
er hete wunsch und kore. Pilat., 274.	[в нем совершенство и искушение]
don wunsch ûf der erden hâstu vollecliche. Parz., 254:26.	[в тебе — полнейшее земное совершенство]
der wunsch der irde. Minnefalkner, 48.	[земное совершенство]
der wunsch ûf erden. Ms.H., I, 169 ^a .	[совершенство на земле]
irdesch wunsch gar an ir lit. MS, I, 84 ^a .	[на ней печать земного совершенства]
ein wunschleben. Iw., 44.	[совершенная жизнь]
mein schâfer war, wie man in unsrer sprache spricht, mein grôßter wunsch und ich sein glück und sein gedicht. GELLERT, I, 222.	[мой пастух был, как говорят на нашем языке, моим высшим желанием, а я — его счастьем и его поэзией]



der wunsch von hasenwinden. [совершенство среди гончих]
Er., 7180.

den wunsch von den wiben. [совершенство среди женщин]
Er., 8221.

Или:

süezer wunsch bi allen wiben. [сладкое совершенство среди всех женщин]
MS, II, 105b.

er hete den wunsch der eren. [его честь совершенна]
Nib., 661:1.

vom paradise den wunsch. [райское совершенство]
TURL., *Wh.*, 98^a.

den wunsch von bluomen [совершенство цветов
 unde risen и побегов]
Trist., 120:28.

saelden wunsch und froiden hort. [совершенство счастья и сокровище радости]
MS, I, 86^a.

weinsch van ate ende van wine. [желание поестъ и выпить вина]
Rose, 10825.

ic hadde van germoden [aermoeden] [я жажду
 den weins. вина]
MAERL., II, 71.

der bücher ein wunsch. [совершеннейшая из книг]
HAUPT, *Zeitschr.*, VI, 49.

ên ors van wensche. [совершенный конь]
Limborch, IV:990.

der sedech was der frowen [для этих женщин попугай был
 ein gewunschet kleine kindelin. желанным маленьким ребенком]
Crâne, 3719.

А также:

wunschkind, Wunsches kind [совершенный ребенок, дитя совершенства]
Er., 8277, 8934.

ein wol gewünschet wîp. [абсолютно совершенная женщина]
MS, I, 2^b.

wunschlich geschicke. <i>Tit[ur.]</i> , 89:1.	[совершенный облик]
wunschlich rang. <i>Antiloie</i> , 382.	[чудесно сражался]
Rüedegères hant kunde wunschlichen geben. <i>Klage</i> , 943.	[рукой Рюдигера доставлено желанное известие]
schoene wünscheltocken. LAVER, 694.	[прекрасны, как идеальные куклы]

[10]

Чаще всего персонифицированное Совершенство упоминается у Гартмана фон Ауэ; это особенно интересно, если учесть, что во французских текстах, взятых Гартманом за образец, ничего подобного не прослеживается. Такая уже процитированная строка, как

der Wunsch het in <i>gemeistert</i> sô. <i>Greg.</i> , 1097; <i>Er.</i> , 2740	[таким его <i>сотворило</i> Совершенство]
---	---

только отчасти напоминает свой французский прообраз:

beneet soit le <i>maistre</i> , qui tele la fist naistre. ТНІВ. DE N., 95;	[благословил ее <i>творец</i> , ее такой создавший]
--	--

в то время как в «Эреке» Кретьена де Труа нет и вовсе ничего похожего — ни в этом месте, ни в описании коня (НАРТМ., *Er.*, 7375), ни при упоминании о замке и двенадцати дамах (НАРТМ., *Er.*, 8213, 8277); Гартман — об Эниде:

man sagt daz nie kint gewan ein lip sô gar dem <i>Wunsche</i> glich. <i>Er.</i> , 330;	[говорят, что еще ни один ребенок не получал тела, столь сходного с <i>Совершенством</i>]
--	---

а у Кретьена просто:

que tote i avoit mis s'entente <i>nature</i> , qui faite l'avoit. CHRESTIEN, <i>Erec</i> , 407, ср. с 415, 425;	[<i>природа</i> все свои усилия приложила, чтобы создать такое]
--	---

к своему традиционному образу Гартман приближается и в таких строках:

ich waene <i>got</i> sinen vliz an si hâte geleit von schoene und von saelekeit. <i>Er.</i> , 338.	[я думаю, что <i>бог</i> свои усилия направил на нее, на ее красоту и счастье]
---	--

Кретьен в этом месте говорит:

onques *dex* ne sot faire miauz [не смог бы никогда и бог лучше создать
ie nes, la bouche, ne les iauz. ее нос, рот и глаза]
CHRÉSTIEN, 429.

Гартмановский оборот *Wunsches gewalt* [власть Совершенства] часто встречается и у более поздних авторов:

beschoenen mit *Wunsches gewalte*. [украсить властью Совершенства]
Flore, 6927.

ir lip aller wolgestalt [вся красота ее тела
gar in des *Wunsches gewalt*. во власти Совершенства]
Meleranz, 8768.

Wunsches gewalt hân. [обладать властью Совершенства]
BERTH., 239, 240.

hie *Wunsches gewalt*, [здесь власть Совершенства,
hie lieb âne leit здесь жизнь без страданий,
in immerwerender sicherheit. в вечной беззаботности]
HEINR. SUSO, *Der ew. weish.*

Позже этот оборот становится всё более абстрактным:

si hât an ir wunsch gewalt. [на ней власть совершенства]
ALTSW., 98.

an im lit der wunschgewalt. [на нем лежала власть совершенства]
Dietr. Drach., 41^b.

drier wunsche gewalt. [власть трех желаний]
MS, II, 145^b
(ср. с *KM*₃, III, 146, 147).

geben mit alles wunsches gewalt. [одарять властью всех желаний]
Pass., 298:1.

aller wunsche gewalt. [власть всех желаний]
UHL., *Volksl.*, I, 21.

ср. с ἐξουσίας τυχεῖν παρὰ τοῦ Διὸς αἰτήσασθαι ὅτου ἐπιθυμῆι [ему было позволено попросить у Зевса чего только пожелает⁵²] (АТНЕН., VIII, 14).

⁵² [Пер. Н. Голинкевича. — Прим. пер.]

В следующих выражениях вновь проявляется персонификация:

der Wunsch der haete mit gewalt geschephet die figüre sîn. <i>Troj.</i> , 3032	[Совершенство, которое властью своей сотворило ее фигуру]
sit daz der Wunsch getihtet als ûzgenomenlichen hât sîn leben under sîner wât. <i>Troj.</i> , 3094 (или: und sîne wât?)	[была Совершенством продиктована ее столь необыкновенная жизнь под этим одеянием (или: ее необыкновенные жизнь и одеяние)]
der Wunsch der hât in vollebrâht. <i>Troj.</i> (Keller), 26996.	[Совершенство, полностью его сотворившее]
daz an allen dingen der Wunsch mac wol (vol?) pringen. Оттос., 834	[во все дела привносить Совершенство] (в рукописи: wutisch?)
als ez der Wunsch geleisten sol. WALTH. v. RH., 112 ^b .	[должно быть, это сотворило Совершенство]
als ez von Wunsche waere erdâht. <i>Ges. Ab.</i> , III, 59.	[его как будто выдумало Совершенство]
ez genc alsô in beiden als in de Wuonsch hette irdâht. <i>Darifant</i> , 40 (HAUPT, <i>Zeitschr.</i> , II, 180).	[о них двоих можно было сказать, что они выдуманы Совершенством]
kein Wunsch sie schoener mahte nicht. <i>Jahrb. d. Berl. Sprachges.</i> , VIII, 243.	[и Совершенство не сделало бы ее прекраснее]
der sô gar der Wunsch benimt aller slahte missetât. <i>Flore</i> , 6940.	[Совершенство лишило ее всех недостатков]
der Wunsch het an ir niht gelogen. <i>MsH</i> , I, 166 ^a .	[ей Совершенство не солгало]
der Wunsch hât gestrichen dar die varwe, der man nam hie wâr. TURL., <i>Wh.</i> , 37 ^a .	[выделана Совершенством эта истинная красота]
an den der Wunsch der welte pris hete gar geleit. <i>Troj.</i> (Keller), 40620.	[которого Совершенство наделило мировой славой]

der Wunsch der hete si bedäht mit flize gar. <i>Troj.</i> (Keller), 836.	[ее с великой тщательностью обдумало Совершенство]
nâch Wunsches fliz. <i>Jahrb. d. Berl. Sprachges.</i> , VIII, 242.	[старанием Совершенства]
Wunsches fliz. WALTH. v. RH., 26:21.	[старание совершенства]
Wunsches flit. HAUPT, <i>Zeitschr.</i> , I, 252.	[усердие совершенства]
sîn anlütt was dem Wunsche gelich. WALTH. v. RH., 90 ^a .	[ее облик был подобен Совершенству]
ein frau, dem Wuntsch fast wol geleich von gestalt. <i>Wigal. prosa</i> , 92 (в стихотворном варианте эти слова отсутствуют.)	[женщина, обликом вполне сходная с Совершенством]
des Wunsches lip tragen. <i>Mai</i> , 72:34.	[носить тело Совершенства]
stuont in Wunschis schowe. <i>Martina</i> , 6:64.	[стояла перед взором Совершенства]
Wunsches rîcher ougenglast. <i>Barl.</i> , 310:13.	[взгляд Совершенства]
Wunsches wal. <i>Greg.</i> , 2089.	[желанный выбор]
lebt in Wunsches wale <i>Kolocz.</i> , 245 (wale рифмуется с mâle).	[жил в полном совершенстве]
des Wunsches wunsch. FRAUENL., 349:6.	[желание Совершенства]
nâch des Wunsches werde. <i>Er.</i> , 7839.	[по образу Совершенства]
nâch Wunsches siten. <i>Ludw.</i> , 2676.	[по обычаю Совершенства]
nâch des Wunsches lêre. <i>Troj.</i> (Keller), 44704.	[по науке Совершенства]

des Wunsches segnen. <i>Lanz.</i> , 5518.	[благословение Совершенства]
nâch alles Wunsches kraft. <i>Diut.</i> , I, 49.	[всеми силами Совершенства]
des Wunsches heil. <i>Dietr. Drach.</i> , 245 ^a (строфа 797).	[благодать Совершенства]
des Wunsches übergulde. <i>MS</i> , II, 53 ^a .	[позолота Совершенства]
des Wunsches âventiure. <i>Parz.</i> , 130:10; <i>Wigal.</i> , 8885.	[чудесное приключение (=приключение Совершенства)]
des Wunsches creatiure. <i>Wigal.</i> , 8886.	[творение Совершенства]
des Wunsches holde. <i>TURL.</i> , <i>Wh.</i> , 85 ^a .	[любимая Совершенством]

А также:

der Minnen holde. <i>TURL.</i> , <i>Wh.</i> , 43 ^a , 108 ^b .	[подруга Любви]
des Wunsches trût. HEINZELÎN, <i>Amûr</i> , 1539, 1729.	[супруга Совершенства]
des Wunsches amîe. HEINR., <i>Trist.</i> , 6096.	[подруга Совершенства]
des Wundsches ein ameie. <i>Heldenb.</i> (1590), 105 ^b .	[подруга Совершенства]
an sines Wunsches kint vant er swaz er wolte als ob erz wûnschen solte. <i>Ls</i> , I, 276.	[о своем желанном ребенке он узнал всё необходимое, как и хотел этого]
gots und des Wunsches kinde. <i>Barl.</i> , 344:11.	[дитя бога и Совершенства]

Термин *Wunschkind* сходен с новонаемецким *Schoßkind* [любимый ребенок], польским *bożatko*, богемским *božatko* — счастливчик, везунчик, genius. Daz ouch wir *den wunsch sîner kinde* empfinden, то есть «он принял нас как своих детей» (KELLE, *Predigten*, 17). Души и ангелы называются детьми бога (*gotes kint*; *Alex.*, 6911, 6998; *GDS*, 129).



- des *Wunsches bliuomen* tragen. [носить цветы Совершенства]
Barl., 274:27; ср. II, 558.
- des *Wunsches kranz* tragen. [носить венец Совершенства]
 НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 520.
- des gernden *Wunsches kröne*. [желанная корона Совершенства]
 LABER, 100.
- des *Wunsches awe*. [долина Совершенства]
Minnefalkner, 28.

[11]

Слова *Wunsches zil* [устремление Совершенства] встречаются у Вольфрама в *Wh.*, 15:7; оборот *Wunsches paradís* [рай Совершенства] обнаруживается в *Barl.*, 52:8 и у Рудольфа фон Эмса (VILMAR, 64).

[12]

Wunsch — это измеряющая, формирующая, одаряющая, творящая сила (см. I, 158, 294, 337—338), нечто изображающее, воображающее, мыслящее, а также — само изображение, идея, изображение, образ. В нем есть нечто глубокое, выступающее изнутри: *der Wunsch tihtet* [так диктует Совершенство] (*Troj.* (Keller), 3096); *ûz tiefer sinne grunde erwünschet mit dem munde* [из глубины размышлений желание вырвалось через уста] (*Troj.* (Keller), 2960). Германскому *Wunsch* соответствует греческое *χάρις*: ср. с уже процитированными словами из Илиады, а также с LUCIAN, *Pro Imag.*, XXVI, [vol. VI], S. 52: *Κόμην ταῖς χάρισιν ἀπέικασε* [(Гомер) сравнивает волосы с харитами]; желаниями награждают боги, потому о Гермесе сказано: *ὃς ῥά τε πάντων ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει* [который всем смертным дарует красоте (*χάρις*) и славу] (*Od.*, XV:319). Помимо *awe* [долины] и *heilwâc* [святой воды] Совершенства, упоминаются еще *wunschsee* [озеро совершенства] и *wunschbrunne* [источник совершенства] (PRÖHLE, *Unterharz.*, 345); в PANZER, *Beitr.*, I, 116 упоминается *Wünschberg* [гора Совершенства], в НАУРТ, *Zeitschr.*, I, 258 — *Wenschenborch*, в HENRICUS RAUPER, 115 — *Wunschilburg* [замок Совершенства]. *Wünschelburg* — в Силезии, возле Глатца. «*Joannes Wunschelberg doctor vixit circa a. 1400*» [доктор Иоганн Вуншельберг, живший около 1400 года] (FLACIUS, *Cat. test. verit.*, 782; см. также ZARNСКЕ, *Univers. Leipzig*, 764 (1427 год), 888 (1438 год). Место под названием *Wünschmichelbach* упоминается в ВААДЕР, *Sagen*, № 345, *Wünschensuhl* — недалеко от Маркзуля в Тюрингии; в RAUCH, II, 198, 200 встречаются упоминания о деревне *Wunscheidorf* и о некоем месте *super Wünsche* [выше Вюнше].

[13]

У Фёрстеманна имена *Wunsc*, *Wunscio* (которые значили бы «желающий», «пожелавший», «усыновивший») не упоминаются, однако у Караяна встречаются *Wensco*, *Sigiwunh* (от *Sigiwunsc* [победительное желание/совершенство], ср. с *Sigtÿr* [бог победы] и с местом под названием *Sigewwnsesholz* — от *Sigiwunscesholz* [лес победительного желания/совершенства] — в Айхштете; *MB*, XXXI, 363 — 1080 год). *Oskmejar* [девы-желания]

называются еще *punnor Herjans* [норнами Херьяна] и *Odins meyjar* [девами Одина] (SN., 212^a). С этим может быть связано имя *Oskopnir*, толкуемое как *stragem, campum electionis* *aperiens* [развязывающий бойню, открывающий поле битвы], от *opna* — *aperire* [открывать]; отсюда же — *Uskaptr* в *Völs. saga*, XVIII. Помимо Вускфреа [Vúscfreá] из Дейры, у Беды (ВЕДА, 138:19; 153:5) в более поздние годы упоминается еще один человек с тем же именем.

[14]

Вотан насылает ветер и грозу, он же успокаивает бушующее море; то же говорили и о христианском боге: *daz er uns alle tage dienet mit weter ioch mit wint* [тот, кто ежедневно посылает нам грозу и ветер] (ДИЕМЕР, 89:18). В «Парцифале» Фейрефиц [Feirefiz] говорит о Юноне, что она *daz weter fuocte* [вызывает грозу] (*Parz.*, 750:5); *dem Juno ie gar segels luft* [Юнона даровала попутный ветер (= ветер в паруса)] (*Parz.*, 757:7); *segelweter fuogte* [вызывает попутный ветер] (*Parz.*, 767:3). Раз *ygg* значит *terror* [ужас, трепет], то *yggdrasil* — это «грозный конь», конь грозы, скакун бури — возможно, имеется в виду даже сам грохочущий бог, раз Один носил имя *Ygg* и всегда представлялся как небесный всадник, яростный охотник. *Yggdrasils askr* (см. Предисловие, стр. 117) значит, в таком случае, «ясень бога бури». Один еще звался Хрофтом: *Hróptr* — *alte clamans* [кричащий с высоты], ср. с древневерхненемецким *hruoft* — *clamor* [крик] (GRAFF, IV, 1137); *Hróptr gladr* (?) [Хрофт радостный, «радостно кричащий с высоты»?] (HAURТ, *Zeitschr.*, III, 154); *Hróptratýr* [кричащий бог] (см. I, 428). Сюда же можно отнести имена *Farmatýr*, *Farmagud*, поскольку они должны значить *deus vecturarum nauticarum* [бог, носящий корабли], — от *farmr*, *onus nauticum* [корабельный груз]. *Mefingr* (*Sæm.*, 272^a) связано, вероятно с *mafr* — «чайка». Другие имена Одина: *Fengr* [Ловец] (*Sæm.*, 184^a; *Völs. saga*, XVII, S. 157); *Sváfnir* [Снотворец] (*Sæm.*, 93^a); *Fiölnir* [Мудрец] (*Sæm.*, 10^a, 46^b, 184^a; *Völs. saga*, XVII, S. 157, ср. с 136, 193, 200, 323). Одина называют «inn reginkunngi baldur í brynjo» [богорожденным господином в кольчуге] (*Sæm.*, 272^b).

[15]

Аналогичные выражения со значением «умирать»: древнеанглийское *dryhten sêcean* [отправляться на поиски бога] (*Beov.*, 373); древнескандинавское *kepna einom áttúnga brautir til Odins landa* [указать дорогу предков в земли Одина] (*Sæm.*, 80^b); *far till Oden* [отправляться к Одину] (GEYER, I, 123); ср. с *gefa Odni* [отдавать (кого-либо) Одину] (*Landn.*, V, 10). О скряге, который копит ценности, в Швеции говорили, что он *tjena Oden* [приветствует Одина] (GEYER, I, 123; *Kl. Schr.*, III, 197).

[16]

Представление об Одине как о злом существе проявляется в древнескандинавском выражении *hvada Odins látum?* *quid hoc mali est?* [что за черт?]. В сокращенном варианте *hvada látum?* *quid hoc rei est?* [что это такое?] (WORMIUS, *Mon. Dan.*, 11). *Lát* — это *amissio, mors* [потеря, смерть]. Ср. с нововержненемецким *was des Teufels?* [что за черт?] В *Fornm. sög.*, III, 179: *ófögnuðr* (несчастье) *sendr af Odni* [несчастье, посланное Одином]. *Odinndæll* *Fornm. sög.*, XI, 151 значит *periculosus, insociabilis, difficilis* [опасный, скрытный, трудный]: *illr vídfangs* [то, с чем опасно иметь дело] (*Fornm. sög.*, XII, 430); *Odinndæla* — *periculum, infortunium* [риск, неудача] (*Fornm. sög.*, VI, 374),

а в *Fornm. sög.*, XII, 430 это понятие описывается словами *vandraedi*, *vandamâl*, *naudsyn* [сложность, проблема, трудность]. Собственно *dæll* значит *mansuetus*, *affabilis* [неопасный, дружелюбный].

[17]

Внешность Одина описывается во многих источниках. *Hinn eineygji Friggjar fadmbbyggvir* [одноглазый обитатель объятий Фригг] (*SN.* (1848), 236); Одина зовут *Hengikiaptr* — *labeo*, *cui pendet maxilla* [отвисшая челюсть] (*SN.*, 146, ср. с II, 684) и *Harbarðr* — Лыняная Борода, от *hör* — *linuni* [лыняной]. *Длиннобородый* [der Langbart] является Сигурду и помогает ему выбрать Грани (*Völs. s.*, XIII; *GDS*, 688, 689). Встречающемуся у Саксона описанию «*Othinus, os pileo obnubens*» [Отин, прикрывающий лицо шляпой] соответствует древнескандинавское имя *Grimnir* — *larvatus* [скрывающийся под капюшоном], от *grima* [капюшон]. Один-Гримнир в облике нищего испытывает людей (например, Гейрода); под именем *Gestr blindi* [Гест слепой] Один является Хейдреку, под именем Ганград — Вафтрудниру. С историей о Гримнире ср. немецкую сказку о нищенке (*КМ*, [№]150), у которой загорелась одежда — так же, как и у Гримнира. Хейдрек разгадывает загадки Геста одну за другой — точно так же, как в одной из сказок мельник (или пастух) разгадывает загадки аббата (*SCHMIDT*, 85—89). В еще одной из саг Один описан как *bóndi Hrani* [бонд Храни], одноглазый даритель (*Hrolf Kr. saga*, XXXIX, XLVI; *Fornald. s.*, I, 77, 94). «*Hann var stuttklæddr ok hafði síðan hatt niðr fyrir andlitit ok sá ógerla ásjonu hans; skeggjaðr var hann*» [он был в нищенской одежде, капюшон закрывал его лицо, чтобы его не узнали; он был бородатым], — сказано в *Fornm. sög.*, V, 171, 172. Ср. со слепым (одноглазым?) Хаттом [Hatt] (*Sv. äfventyr*, I, 363; *GDS*, 578). Согласно шведской легенде, Один носит остроконечную шляпу, *uddehatt*, что соответствует специфической клинообразной форме некоторых заостренных надгробных памятников. Одина зовут еще *haugadróttinn* [владыкой курганов] (*Vitterh. Acad. Handl.*, XIV, 73). *Uddehatt* — это остроконечный капюшон, какой носят цверги, а Одина, как известно, представляли также и повелителем цвергов. Одновременно такой головной убор называется «волшебной шапочкой» [*Wünschelhut*, исполняющей желания] и напоминает о шапке Меркурия. В шведских сказках встречается образ старика или охотника на высоком коне с тремя гончими, которых он дарит молодому человеку. В одном смоляндском сказании этот персонаж прямо называется Одином (*Sv. folkv.*, I, 212). Дающий людям советы *gammal gráman* [седой старик] обязан уйти с рассветным петушиным криком (*ARVIDSSON*, III, 3). То же рассказывали об одноглазой старухе (ведьме; *ARVIDSSON*, III, 141, 142). В Германии можно обнаружить множество аналогичных представлений о схожем облике божества. В сказках часто встречаются такие персонажи, как Серый плащ и Широкошляпый (*HALTRICH*, 10, 39, 44). Старик возвращает детей домой (*HALTRICH*, 4); он является в образах одноглазого старика (*HALTRICH*, 45, 55), горной козы (в *HALTRICH*, 44), дикой кошки (*HALTRICH*, 63). Бог приходит в виде старого нищего или крестного отца; он одаривает принявших его людей (*КМ*, № 126); он же предстает в виде седобородого маленького человечка (*FROMMANN, Munda*, IV, 328); ср. со старой нищенкой в *КМ*, № 150. Одноглазый в ушанке (*Alsatia* (1856), 131). Седой кузнец излечивает человека (*HAUPT, Zeitschr.*,

I, 103). Намеки на волшебную накидку [Wunschmantel] Вотана Зимрок усматривает и в легендах о накидке и колпаке святого Мартина (*Martinsl.*, XVII).

[18]

Когда Вотан впервые метнул копье, сказано в «Прорицании вёльвы», то началась первая в мире война. Одина называют *geira dróttinn* [владыкой копья] (*Egilss.*, 639); *geiri undadr* ос *gefinn Odni* [раненный копьем, посвященный Одину] (*Sæm.*, 27^b); *marka sik Odni* [посвятить себя Одину] (ср. с II, 686). В правление Оттона III один человек, приняв торжественный обет, во сне увидел, как его *пронзают копьями* святые мученики Криспин и Криспиниан (PERTZ, V, 787). Великан *Оден* [Oden] (*Sv. äfvent.*, 455) — в некоторых вариантах сказания это просто безымянный великан — владеет ценностями, подобно богу, обладающему *копьем*. От такого рода представлений происходят древневерхненемецкие имена *Kêrans*, *Folchans* [Бог копья, Бог воинств] (HAURТ, *Zeitschr.*, VIII, 529). Копье Одина больше сходно с губительной стрелой Аполлона или же со скипетром Зевса (II, 134)? Связано ли название лангобардского царского рода *Гунгингов* (Gunginge) с *Гунгниром* (GDS, 687, 688)?

[19]

В HEROD., IV, 15 Аристей назван *вороном*, то есть жрецом Аполлона; согласно Порфирию, воронами назывались жрецы бога солнца у персидских магов. Три ворона сопровождают святого Бенедикта (PAUL. DIAC., I, 26). В «Фаусте» Гёте (*Faust* (1828), XII:127) ведьма спрашивает Мефистофеля: «Но где два ворона твоих?». Голуби сидят на плечах Гольдмарики (MÜLLENHOFF, 403). Голубь в Трире садится мальчику на плечи и голову (GREG. TUR., X, 29). Голубь трижды садится на голову святому Северу (*Myst.*, I, 226. 227). Еще один голубь усаживался на плечи святому Григорию (*Myst.*, I, 104).

[20]

Flugu hrafnar tveir af *Hnikars öxlum*, *Huginn* til hanga, enn á hrae *Muninn* [взлетели два ворона с плечей *Хникара*, *Хугин* — к повешенным, а *Муинн* — к мертвым] (SN., 322). Ежедневно Один отправляет своих воронов «летать над миром», а к *dögurdarmáli* [завтраку] они возвращаются (SN., 42; ср. с F. MAGNUSEN, *Dagens tider*, 42). *Fara Vidris grey valgiörn um ey* [псы Видрира рыщут, ища стервятини⁵³] (*Sæm.*, 154^a); *hrafnar tveir flugu með þeim alla leið* [два ворона всю дорогу летели за ними⁵⁴] (*Nialss.*, LXXX). Об *Odens foglar*, *Odens svalar* [птицах и ласточках Одина] см. ниже, примечание 31.

[21]

Один-Нептун напоминает одновременно Посейдона и Зевса, поднимающегося из моря в облике быка. Олаву Один является в образе лодочника (*nökkva maðr*; *Fornt. sög.*, II, 180); тело Синфьётли Один перевозит на *лодке* (*Völs. s.*, X). Здесь можно вспомнить о божественном рулевом из «Андрея» (*Andreas*, S. XXIV, XXV) и о везущем дюжину фризов «тринадцатом человеке» с топором на плече: он бросает этот топор

⁵³ [Пер. В. Г. Тихомирова. — Прим. пер.]

⁵⁴ [Пер. В. Беркова. — Прим. пер.]



в воду и учит фризов законам (RICHTHOFFEN, 439). Упоминается еще Один-*Hnikar, karl af biargi* [старик с горы] (*Sæm.*, 183, 184).

[22]

Byr, Burr — это отец Одина (см. I, 625). *Gefr hann (Odinn) byri brögnom* [дарует он (Один) ветер людям] (*Sæm.*, 113^b). Попутный ветер, *óskabyrr*, в «Шведской рифмованной хронике» называется *önsko bör*. Вполне вероятно, что и во внутренней Германии *wunschwind* назывался также *wunschbür*: в *Pass.*, 379:19 сказано — *in kam von winde ein ebene bör, die in die segele dâ sluoc* [подул для них попутный ветер, ударил он в их паруса]; в *Pass.*, 201:29 — *dô quam ein alsô geliche bör* [туда пришел такой же ветер]; в *Pass.*, 380:78 — *daz in wart ein guote bör* [был для них попутный ветер]. С другой стороны: *sô er den wint ze wunsche hât* [и был ему попутный ветер] (*Er.*, 7795); *wunsches weter* [благоприятная погода] (*Urstende*, 125:85); *got schuof im sanften süezen wint* [бог сотворил для него мягкий свежий ветер] (*Ernst*, V, 238). *Небесное дитя* может творить как попутный, благоприятный ветер (*Osw.*, 960, 965, 1220), так и ветер штормовой (*Osw.*, 1137, 2731). В представлении греков попутный ветер присылал преимущественно Зевс: *Διὸς οὐρός* [ветер Дия] (*Od.*, XV:297); *Ζεὺς οὐρὸν ἵαλλεν* [Зевс послал ветер] (*Od.*, XV:475); *Ζεὺς εὐάνεμος* [Зевс попутного ветра] (*PAUS.*, III, 13:5). *Ἐρμῆς ἀέριος* [воздушным Гермесом] называется *inter deos, qui ad pluviam eliciendam a mago advocantur* [тот среди богов, к которому маг взывал с просьбами о дожде] (*CASS. DIO*, LXXI, 19). Гермес, или Тевт, — египетский бог дождя (*CASS. DIO*, LXXI, 8).

[23]

С древнеанглийским диалогом между Сатурном и Соломоном ср. КЕМБЛЕ, *Salomon*, 323: *Mercurius gigas* [великан Меркурий]. Еще в одном диалоге, под названием «Адриан и Ритей», содержатся такие слова: *saga me hvâ vrât böcstafas aeres? ic þe sesce, Mercurius se gigant* [скажи мне, кто написал буквы первым? Говорю тебе, это был Меркурий-гигант]. В Смоланде, по легенде, можно встретить огнедышащего всадника, похожего на Одина, с руной во рту (НАУРТ, *Zeitschr.*, IV, 509). Египетский Тевт изобрел не только буквы, но и игру в кости: *πεττεῖας κβεῖας* и *υράμματα* (ПЛАТОН, *Phaedr.*, 274). Также и Один — не только изобретатель рун, но и покровитель игры в кости. Древнескандинавский заговор игроков в кости выглядел так (см. примечание 12 к главе XXXVIII): *at þu Fiölnir falla látir, þat er ek kasta kann!* [направь, Фьельнир, бросаемые мной кости!] (F. MAGNUS., *Lex. myth.*, 646). Фьельнир = Один (см. выше, примечание 14). Существовала такая пословица: *þú ert ecki einn í leik, ef Odinn styðr þik* [в игре ты не одинок, пока тебя поддерживает Один]. О дьяволе как игроке см. II, 596. Игроки в кости взывали к Тору и Одину, ко Фригг и Фрейе и одновременно — к Еноху и Илии, ко Христу и Марии (F. MAGNUS., *Lex. myth.*, 646).

[24]

О *Гвидионе* и *Доне* см. VILLEMARQUÉ, *Bardes bretons*, 388. Млечный Путь называли не только «*saeg Gwydion*» [замком Гвидиона], но и «*Arrianrod merch Don*» [повелительницей серебряного колеса, дочерью Юпитера] (*DAVIES, Mythol.*, 205). Г. Лео в НАУРТ, *Zeitschr.*, III, 224 производит имя Гвидион от *gwyd* — *mens, μένος* [разум, воля] (см. I, 346): точно так же имя Один происходит от *ódr* — *mens*. Ирландское название

dia Geden — dies Mercurii [среда], гаэльское *di ciadain, ciadaoin* можно объяснить через *ceud* и *aoine* (первый, постный), однако см. O'BRIEN, 168^a.

[25]

«*Mercurius Trismegistus primus leges Aegyptiis tradidit*» [Меркурий Трисмегист первый даровал законы египтянам] — фраза из пролегомен к «Салической правде»; она происходит из *Isid., Orig.*, V, 3. Имена *Tervagan, Tervigant* можно связать с именем Требыты [легендарного основателя города Трир] (см. «Деяния трирцев» — PERTZ, X, 131).

[26]

О названиях *Wodenesberg, -husen, -wege* см. FÖRSTEMANN, II, 1566. In *Wodeneswego* (PERTZ, VIII, 604); *de Wodeneswege* (PERTZ, VIII, 676); *Vudeneswege* (LISCH, ÖRZEN, II^b, 161); *Gudenswege* (LISCH, ÖRZEN, II^b, 136); *Wodonesberg* (LACOMBLET, I, № 97, 117); *Witanesberc* (Wuotanes?) (*Cod. dipl. Juvav.*, 95 — 861 год). Во FREDEGAR, LV упоминается *mons Mercurii* [гора Меркурия]. На Самсё — деревня *Onsbjerg*. Названия мест: *Vödensbeorg* (КЕМБЛЕ, V, 78, 137); *Voddanbeorg* (КЕМБЛЕ, III, 457); *Vönhlinc* (КЕМБЛЕ, III, 414; V, 112, 291); *Vöncumb* (КЕМБЛЕ, V, 78, 137); *Vodnesdene* (КЕМБЛЕ, V, 238); *Vödnesdic* (КЕМБЛЕ, III, 403, 413, 452, 455, 456, 460, 464, 466; V, 215, 238); *Vönlond* (КЕМБЛЕ, V, 235; VI, 355); *Vöd-des geat* (КЕМБЛЕ, V, 78, 137); *Vönstoc* (*Kl. Schr.*, II, 57; КЕМБЛЕ, III, 227); *Vönâc* (quercus Jovis [дуб Юпитера]) (КЕМБЛЕ, III, 458); *Vönalre* (ольха Водена) (КЕМБЛЕ, IV, 459). Что значит названия *Vonred, Vonreding* (*Beov.*, 5925, 5938)? Древнесаксонское *Wetanspeckia*, от *Wëdanesspeckia* (мост, деревянный мост Водана) (LÜNZEL, 12, 53). Севернофризское *Wedeshoog, Wenshog, Winishog* (MÜLLENHOFF, 167). См. и другие названия в *Nordalb. Stud.*, I, 138. *Weadanask* (*Jahrb. f. Schl.-Holst. Landesk.*, IV, 248); *Wonsfleth* в Гольштейне; древнесаксонское название *Wödenstorp* (нововерхненемецкое *Wunstorf* — *Kl. Schr.*, II, 58), согласно FÖRSTEMANN, II, 1578, происходит от *Wungeresdorf*. В CAES. HEISTERVACH, IX, 18 упоминается деревня *Wuninsdorp. Wöteneshüsen* (DRONKE, *Trad. Fuld.*, XXXVIII, 221; *Cod. Fuld.*, № 610, S. 274), ныне Гутманнсгаузен (DRONKE, 237^a). *Wonshusen* в Веймаре и еще одно место с тем же названием — около Нидды (LANDAU, *Wetterau*, 214). *Wonsaz* (*Bamb. Verein*, X, 108). *Wonsees* между Байройтом и Бамбергом; ср., однако с *in der wonsass* (*MB*, XXVII, 141) и *wonsassen* (*SCHM.*, IV, 80). См. также *Kl. Schr.*, II, 58. В *MB*, XI, 167 упоминается *Sigeboto de Wuontengeseze* (Wuotanes?) [Зигебот из *Вонтенгезеце*]. Где-то у хребта Фихтель находится *Wunsiedel* (Wotanededal [трон Вотана]?); *Wonsgehai, Wonsgehäu, Wondsgelhäu, Wohnsgehaig*, деревня в Нойнберге около Мистельгау (в районе Байройта; PANZER, *Beitr.*, II, 101). *Flumen quod vulgo Wotinprunno dicitur* [река, которую в народе называют *Вотинпрунно*] (SINNASCHER, II, 635). *Watanbrunnon* (LACOMBLET, I, № 103).

[27]

Один — всадник; вероятно, поэтому его зовут *Atridi* — «вверх скачущий» (а *Thor — Hlörriði* [оседлавший Хлору; см. I, 389, где указано возможное значение «повозка Хлодюн»]). Ср. с *Yggdrasils askr* (см. выше, прим. 14) и сказанием о Мировом Древе (см. II, 542). В «Саге о Хервёр» встречается загадка об Одине и *Слейпнире* (*Fornald. sög.*, I, 486). На руническом камне в Готланде изображен, очевидно, Один на восьминогом Слейпнире (ДУВЕСК (1845), 91). Коня часто упоминают вместе с самим богом:



в Упланде и на Готланде говорят om Oden och *hans hästar* [об Одине и *его конях*], в Смоланде — об Odens *stall och krubba* [конюшне и хлеве Одина] (RÄÄF). Одина представляли себе как *старика* или *охотника на высоком коне* с тремя гончими, которых он дарит молодому человеку (*Sv. folkv.*, I, 212; см. выше, прим. 17). Согласно HALTRICH, 35, 36, у коня Одина — *шесть* ног; согласно HALTRICH, 49 — *восемь*; Слейпнир описывается как говорящий восьминогий конь солнца (HALTRICH, 101).

[28]

Odinus *pascit equos suos in follem inclusus* [Один *пасет* своих лошадей, привязав к ним *кузнечные меха*] (PÅLL VIDALIN, 610). Ср. с i bälg binda [привязанные меха] (*Vestg. lag.*, 48). Veit ec at ec hêck vindga meidi à naetur allar nio, geiri undadr ok gefinn Odni sialfr sialfum mer [знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей, пронзенный копьем, посвященный Одину, в жертву себе же⁵⁵] (*Sæm.*, 27^b; см. комментарий к *КМ*, № 146). Карл Великий тоже расколол камень перед битвой (WÄCHTER, *Heidn. Denkt.*, 42); ср. с аналогичной историей о шведском генерале (WÄCHTER, *Heidn. Denkt.*, 45) и о графе Хойере (*Wigal.* (ed. Benecke), 452). В ирландской легенде божественный герой Финн Барр [Fin Barre] подковывает своего скакуна у смертного кузнеца, при этом вытаскивая четвертую ногу коня из кармана (*Ir. Sagen*, II, 85; ср. с *Kl. Schr.*, II, 45).

[29]

В Баварии, в районе Байльнгрис, на поле оставляют колосья для *жеребца Вауделя* [Waudl], туда же приносят пиво, молоко и хлеб для *исов Вауделя* — считается, что эти божественные животные приходят на третью ночь и съедают оставленную для них снедь. Тамошние жители верят, что если не оставить еды, то через поле пройдут бобры (такая прорезь на полях называется Bilmerschnitt). Еще в прошлом [XVIII] веке у жителей этого района отмечался праздник урожая под названием *Waudlsmähe*, в ходе которого также оставляли еду для черных скакунов Вауде [Waude]; на этом празднике кутили и пели такую песню:

o heilige sanct Mäha,	[о священный и пресвятой Жнец,
beschere übers jahr meha,	даруй в этот год
so viel körppla, so viel schöckla,	побольше хлеба, побольше пеньки,
so viel ährla, so viel 1000 gute gährla.	побольше колосьев и еще 1000 хороших лет]

Если жнецы забывали об обряде, то говорилось: seids net so geizig und laßt dem heil. s. Mäha auch was steha und macht ihm sein städala voll [не скупитесь и воздайте священному пресвятому Жнецу то, что ему положено, и наполните для него свои амбары!] Ср. с менее подробным описанием в PANZER, *Beitr.*, II, 216, 217. *Три стебля* оставляли для святого *Освальда*, три колоса, трижды перевязанных цветочными стеблями: васильковыми (centaurea, с голубыми цветами), маковыми (papaver rhoeas) и ромашковыми. Красный мак еще зовется Miedelmagn (маком Марии; PANZER, *Beitr.*, II, 214—216; SCHM., II, 555, 608), а в Швабии — hergots kitele, mäntele [кителем, мантией

⁵⁵ [Пер. А. Корсуна. — *Прим. пер.*]

господа бога]. Русские оставляли на полях снопы для Волоса (Велеса): это называлось оставлять их «для бороды Волоса».

[30]

Название *Odinsve* упоминается в 988 году: *episcopatus Otheneswigensis* [Отенесви-генский епископат] (LAPPENBERG, *Hamb. Urk.*, № 5). *Onsjö, Odensjö* в Сконе (Рёстонга-сокен) находится над утонувшим замком, который назывался *Odinsgård* (ср. со сказа-нием в II, 516) (ДУВЕСК, *Runa* (1844), 32, 33). В местности *Onskälla* [«родник Одина»] омыли трех стариков, бросившихся со скалы (GEYER, I, 115). *Onsänger* в Смоланде. *Odensbrunn* в Упланде; *Wendelsocken* (ДУВЕСК, *Runa* (1844), 90). С *Vöden vorhte veos* [Воден выстроил святилища] ср. рассказ о Вольдане, прорубающем церковные ворота (WOLF, *Zeitschr.*, I, 69). В мужских именах Один, в отличие от Тора, почти никогда не фигурирует; в RÄÄF, 237, 235: *Odhinkarl, Odhankarl*.

[31]

О *Wodentungel* [«звезда Водена»] как названию растения см. K. SCHILLER, *Niederd. Pflanzenn.*, 32; ср. с Ἐρμού βάλις — *Mercurii surculus, filix* [лоза, папоротниковая ветвь Меркурия] (DIOSC., IV, 183) и Ἐρμού βοτάνιον — *herba mercurialis* [меркурианская трава] (DIOSC., IV, 188). Посвященными Одину считались сразу несколько видов птиц: *korpar, kråkar, skatar bör man icke skjuta, emedan de äro Odens foglar, dem han vid Olof-smässan har hos sig i åtta dagar, då han plocker och tager en stor del af dem. Ardea nigra, en temligen stor fogel of hägerslägtet, kallas Odens svala* [воронов, ворон, дятлов нельзя убивать, потому что это птицы Одина, которые на празднике святого Олава сопровождают его (Одина) в течение восьми дней, а затем он забирает с собой большую часть из них. *Ardea nigra*, крупная птица из рода цапель, называется ласточкой Одина] (RÄÄF; см. выше, примечание 20).

[32]

Термин *Woenslet* напоминает о древнескандинавском *úlfliðr* [запястье; «волчий сустав» — волк откусил Тюру руку по запястье] (см. I, 440; *Kl. Schr.*, II, 58). Кто отрежет вору большой палец, тому будет везти при игре в кости (*Garg.*, 192^a). Встречаются ли где-нибудь в Скандинавии названия *Odensfinger, Onsfinger*? Согласно F. MAGNUSEN, *Lex. myth.*, 639 легкие [жертвенного животного] считались посвященными Одину, или Меркурию; ср. со схемами кровопусканий.

[33]

В SN., 131 — *Один, Тор, Фрей*; в *Sæt.*, 85^b — *Один, Асабраз, Фрей*; в воззваниях из шведских народных песен (ARVIDSS., I, 69) Один также всегда стоит на первом месте: *hjälp mig Othin thu kan bäst! hjälp mi Ulf och Asmer Gry!* [помоги мне Отин, только ты это можешь! помогите мне, Ульф и Асагрим!]. Так же и в датских песнях: *hielp mig Othin du kan best! hielp mig Ulf og Asmer Grib!* *Asmer Gri = Асагрим* (ср. с *hielp nu Oden Asagrim* в ARVIDSS., I, 11).

[34]

О Зевсе-Тритосе и Афине-Тритогеении см. WELCKER, *Trilogie*, 101, 102. На пирах третий кубок пили за Зевса: τὸ τρίτον τῶ σωτήρι [третий — за Спасителя] (PASSOW, статья «σωτήρ»). Афина-Τρίτη [третья] (ВАВР., 59:1).

[35]

Один = *Хар* (*Sæm.*, 46^a) = *Яфнхар* (*Sæm.*, 46^b) = *Триди* (*Sæm.*, 46^a). Где еще, помимо F. MAGNUSEN, *Lex. myth.*, 644, встречается имя *Tveggi*? Ср. с *Egilssaga*, 610, где вряд ли вместо *Thriggi* следует читать *Tveggi*. О санскритских *Ekatas*, *Dvitas*, *Tritas* см. у А. Куна в HÖFER, [*Zeitschr.*], I, 279, 281, 289. Авестийские *Thraetaono*, *Thrita* (SPIEGEL, *Zendav.*, [I], 7, 66). *Thraetaono* = *Feridun*, что, по Лео (см. ЛЕО, III, 192, 195), значит «с тремя колчанами».

[36]

Древнескандинавское *Vili* — это, возможно, то же, что и готское *Vilja*, древневерхненемецкое *Willo*. *Brôdr Vilis* в *Egilss.*, 610 — это, должно быть, ошибка (вместо *Vilja*), хотя в *Yngl. saga*, III встречается форма именительного падежа *Vilir*. Можно ли связать *Vili* с финским *veli*, лапландским *välja*, албанским βελḗ — *frater* [брат]? См. *GDS*, 271.

[37]

В MUNCH, I, 217 предполагается, что *Mithothin* — это искажение термина *metod* [творец; см. I, 159, 164 и прим. 11 к главе II]; однако форма *mitodin* [«со-Один»] выглядит явно схожей с такими терминами, как *Mitregent*, *Mithelfer* [соправитель, соучастник]. *Ollerus* у Саксона — это эддический Уль [Ullr]: оба они заколдовывают *кость*, превращая ее в корабль (SAHO, 46). Судя по всему, в Улле объединяются *Оллер* Саксона и *Вилир* Снорри (*Yngl. saga*, III) — см. *Kl. Schr.*, V, 425: *skip Ullar* [корабль Улля] (SN. (Hafn.), 420) = *skiöldr* [щит], *askr Ullar* [ясень Улля] (SN. (Hafn.), 426). Дворец Улля называется *Идалир* [Ydalir] (*Sæm.*, 40^b). *Ullersagr* [веселье Улля?] (FINN MAGN., *Lex.*, 766); *Ullar hylli* [милость Улля] (*Sæm.*, 45^b); *hringr Ullar* [кольцо Улля] (*Sæm.*, 248^a); *Ullar sefi* [родич Улля] = *Бальдр* (*Sæm.*, 93^a). Уль — пасынок Тора (SN., 31, 101, 105); он зовется *boga-*, *veidi-*, *öndr-*, *skialdarâs* [асом-лучником, асом-охотником, асом-лыжником, асом щита] (SN. 105).

[38]

Здесь стоит сказать об отношениях Одина с его женой *Фригг* (см. II, 554) и со *Скади*, которая называется его женой в *Yngl. saga*, IX.



Глава VIII

Донар

Бог, правящий тучами и дождем, являющийся во вспышках молний и громо-вых раскатах, носящийся в небесах и ударяющий по земле, в былые времена звался *Донаром* [Donar] — древнесаксонское *Thunar*, древнеанглийское *Thunor*, древнескандинавское *Thórr*¹. Гром как природное явление назывался по-древнескандинавски *þruma* или *duna* (оба слова женского рода), что сходно с готским *þeihvō* (вероятно, заимствованным из финского). Называли ли готы соответствующего бога именем *Thunrs*? Шведское *tordön*, датское *torden* (*tonitru* [гром]), а также формы *thordyn*, *thordun*, до сих пор употребительные в Харпестренге, — всё это составные слова, включающие в себя имя бога и слово *duna*; в древнескандинавском — *Thórduna*? [1] Точно так же шведское *aska* (*tonitru*, *fulmen* [гром, молния]), *åskkia* в «Вестготской правде»², происходит от *åsa* — «повозка (или выезд) бога»: это слово состоит из корней *ås* (*deus*, *divus* [бог, божество]) и *aka* (*vehere*, *vehi* [ездить, выезжать]; шведское *åka*). Готландцы называют гром *Thorsåkan*, выездом Тора; древнескандинавское *reid* значит не только *vehiculum* [повозка], но и *tonitru* [гром], в то время как *reidarslag*, *reidarþruma* — это «удар грома» и «молния». Грозовые раскаты и рокот грома уподобляли грохоту повозки, проезжающей по небесному своду. Это сравнение было настолько естественным, что встречалось у совершенно разных народов: *δοκεῖ ὄχημα τοῦ Διὸς ἢ βροντῆ εἶναι* [гром считают шумом от повозки Зевса] (*НЕСУСИУС*, статья «ἐλασιβροντα»). В Крайне раскаты грома по-прежнему называют «божьем выездом». В «Эдде» Тор зовется не только Асатором [*Asaðôrr*], но и *Экутором* [*Ökuðôrr*], то есть «Тором колесницы» (*SN.*, 25); повозку Тора тянут два козла (*SN.*, 26). Свои *повозки* были и у других богов (например, у Одина и Фрея; см. I, 296, 352), но именно Тора представляли себе как колесничего в первую очередь; нигде не упомянуто, чтобы Тор, подобно Одину, ездил на коне — он либо *правит своей повозкой*, либо *ходит пешком*. Прямо говорится, что Тор *идет* на суд и переходит реку вброд: *Thórr gengr til dómsins, ok veðr ár*

¹ В верхненемецких диалектах встречается форма *durstag* вместо *donrstag* [четверг]; английское *thursday*, баварское *doren*, *daren* — то есть *donner* [гремять] (*СНМ.*, I, 390). В имени *Thórr* первая *r* возникла из *nr* (вторая — окончание именительного падежа); звук *n*, предшествующий *r*, подвергается синкопе: например, слова *ere*, *mire* в средненидерландском происходят от *ênre*, *mînre*.

² Ср. с *Onsike* (повозка Одина?), I, 360.

(SN., 18)³. В Швеции, когда ударяет гром, говорят: *godgubben åker* (*старый добрый* (малый) поехал) (INRE, 696, 740, 926); *gofar åkar, goffar kör* (добрый отец едет) [2]. Здесь проявляется либо нежелание прямо произносить имя бога, либо стремление подчеркнуть его отцовскую доброту (старый бог, датское *vor gamle fader* [наш старый отец], см. I, 158). Норвежцы называют молнию *Thors varme* (жаром Тора) (FAUЕ, 6).

Гром, молния и дождь больше всех других природных явлений связывались с божеством, назывались божьим делом, божьим промыслом [4]⁴. О страшном шуме и грохоте говорят: от такого рева и господнего грома не услышишь; по-французски: *le bruit est si fort, qu'on n'entend pas dieu tonner* [шум такой громкий, что не слышно божьего грома]. Аналогичные фразы встречаются уже в «Романе о Лисе»:

font une noise si grant quen ni oist pas dieu tonant. <i>Roman de Renart</i> , 11898.	[шум был такой страшный, что было и божьего грома не услышать]
---	---

et commença un duel si grant, que len ni oist dieu tonant. <i>Roman de Renart</i> , 29143.	[и началась битва столь большая, что не слышно было и грома божьего]
--	---

lor poins deterdent, lor paumes vont batant, ni oissiez nis ame dieu tonant. <i>Ogier</i> , 10915.	[они сражались копьями, они бились кулаками, не услышать было и божьего грома]
---	--

nes dieu tonnant ni possiez oir. <i>Garin</i> , II, 38.	[и божьего грома не услышать]
--	-------------------------------

В *Roman de Maugis* (Lyon, 1599), 64): *de la nouyse quilz faisoient neust lon pas ouy dieu tonner* [сделался такой шум, что невозможно было услышать даже божьего грома].

Гром считался характерным проявлением божьего гнева и божьей мести; в этом плане, — в том, что касается гнева и наказания — Донар вновь напоминает Вотана (ср. I, 155, 343). Во время грозы детям говорили: «*милостивый бог сердится*»; в Вестфалии: «*use hergot kift*» [ворчит *господь*] (STRODTM., *Osnabr.*, 104); во Франкони: «там снаружи бог бранится»; в Баварии: «*der himmeltatl*

³ Вряд ли этому противоречит такой не вполне ясный эпитет Тора, как *Hlôrridi*; *riði*, скорее всего, значит здесь *reid* (повозка); форма *Hlôrridi* представляется мне ассимилированной *hlôdridi*; ср. в главе XIII о богине Хлодюн [*Hlôdun*].

⁴ Крестьянин, которого попросили поклониться религиозной процессии, сказал: «не верю, что наш господь уже здесь: я только вчера слышал, как он грохочет в небесах» (WEIDNER, *Apophthegmata* (Amst., 1643 [чит. 1653]), 277).

greint» [*небесный отец сердится*] (СНМ., I, 462). В стихотворении Эксторма, посвященном графству Хонштейн (Eckstorm (1592), СII^b), говорится:

gott der herr muß warlich from sein [*господь бог, должно быть, воистину добр,*
*daß er nicht mit donner schlegt drein*⁵. раз он не ударяет туда *громом и молнией*]

Те же представления бытуют у латышей и финнов. Латышские выражения: *wezzajs kahjās, wezzajs tehws barrahs* (старый отец поднялся и ворчит; STENDER, *Lett. Gramm.*, 150); у литовцев представление о громовержце связывается, главным образом, с понятиями *diewas* (бог), *diewaitis* (боже дорогой, боженька): *diewaitis grauja! diewaitis ji numuše* [боженька гремит! боженька сердится]. В эстонском: *wanna issa hüab, wanna essä wäljan, mürrisep* (старый отец ворчит; ROSENPLÄNTER, *Beitr.*, VIII, 116). Ср. также с такими выражениями, как «наш господь бранится» и «небеса ведут войну» (ЮН. CHRIST. PETRI, *Ehstland*, II, 108) [4].

Германскому Донару явно соответствует галльский *Taranis*, имя которого упомянуто в LUCAN, I, 440; во всех кельтских языках сохранилось слово *taran* в значении «гром»: ирландское *toran*[n], если ассимиляцию *rn* считать наиболее вероятной, может быть прямо связано с древнескандинавским *Thôrr*. В древних надписях встречается также форма *Tanarus* (FORCELLINI, статья «Tanarus») = *Taranis*. Ирландское название четверга, *dia Tordain* (*dia ordain, diardaoin*), вероятно, представляет собой заимствованное германское [5].

Как громовержца римляне представляли себе Юпитера (*diespiter*, дословно — «бог-отец»); у поэтов Юпитер иногда зовется именем *Tonans* [громовержец] (см. MARTIAL, VI, 10:9; 13:7; OVID, *Heroid.*, IX:7; OVID, *Fast.*, II:69; OVID, *Metam.*, I:170; CLAUDIAN., *Stilich.*, II:439); средневековые латинские поэты без стеснения используют это имя как титул христианского бога (DRACONTIUS, *De deo*, I:1; DRACONTIUS, *Satisfact.*, 149; VEN. FORTUNAT., 212, 219, 258). Аналогичные выражения встречались и в народной речи: *celui qui fait toner, qui fait coug्रे la nue* [тот, кто создал *гром*, кто сотворил бег облаков] (см. I, 161). Инскрипция *Jovi tonanti* [Юпитеру-громовержцу] приведена в GRUTER, XXI, 6. Греческий Зевс, посылающий гром и молнии (*κεραυνός*), звался *κεραύνειος* [поражающий громом]. Ζεὺς ἔκτυπε [Зевс громыхнул] (*Il.*, VIII:75, 170; XVII:595). Διὸς κτύπος [грохотание Зевса] (*Il.*, XV:37)⁶.

⁵ Существует еще такое стихотворение, составленное из первых строк других песен: «ach gott vom himmel sieh darein // und werfe einen donnerstein, // es ist gewislich an der zeit, // daß schwelgerei und üppigkeit // zerschmettert werden mausetodt! // sonst schrein wir bald aus tiefer noth» [боже, взгляни с небес // и брось громовой камень; // сейчас точно настало время, // чтобы сразить навеки // расточительство и роскошь! // иначе скоро мы взовем из нужды еще более глубокой].

⁶ Есть искушение приравнять к Донару и Юпитеру-Громовержцу этрусского бога по имени *Tina*; однако он скорее сходен с Ζήν (см. главу IX).

Поскольку Зевс посылал молнии вниз с небес, он носил еще титул ἄκροιος [горный] и изображался живущим на вершине горы (ἄκρως). Зевс восседал на Олимпе, Афоне, Ликее, Касионе и на других горах в Греции и Малой Азии.

Здесь я особенно выделил бы то, что бога грома всегда воспринимали преимущественно как фигуру *отеческую* — как Юпитера и Диеспитера, как *far* и *tatl*. С этим тесно связан и тот факт, что во многих частях Германии священные горы Донара носили такие названия, как *Etzel*, *Altvater*, *Großvater* [«старый отец», «дед»]⁷. Тор тоже носил прозвище *Atli*, то есть «дед».

Высокогорный перевал в гряде между Грайскими и Пеннинскими Альпами, по которому с древнейших времен проходила главная дорога в Италию, ныне называется перевалом святого Бернарда (Сен-Бернар), однако в раннем Средневековье это место именовалось *mons Jovis* [горой Юпитера]. Такое название часто встречается во франкских анналах (PERTZ, I, 150, 295, 453, 498, 512, 570, 606; II, 82), в «Деяниях императора Фридриха» Оттона Фрейзингского (OTTO FRIS., *De gest. Frid.*, II, 24) и у Рагевина (RADEVICUS, I, 25); последний говорит «via Julii Caesaris, modo *mons Jovis*» [дорога Юлия Цезаря, ныне — *гора Юпитера*]; у древнеанглийских авторов — *munt Jofes* (LYE, статья «Munt Jofes»), в *Älfr.*, *Boet.*, 150 — *muntgiöv*, в немецкой «Императорской хронике» (*Kaiserchronik*, 88^d) — *monte job*⁸. Это культовое название ведет ко временам римлян; жители Альп почитали *Peninus deus* [бога Пеннина] или *Penina dea* [богиню Пеннину]: *neque montibus his ab transitu Poenorum ullo Veragri, incolae jugi ejus, norunt nomen inditum, sed ab eo* (в другом варианте — *deo*), *quem in summo sacratum vertice peninum montani adpellant* [название этих гор верагры, жители тамошних мест, производят не от перехода пунийцев, а от того, что самая высокая священная вершина называется у них горой *Пеннина* (или: «...а от бога *Пеннина*, по имени которого у них называется высокая священная вершина»)] (LIV., XXI, 38); *quamvis legatur a poenina dea, quae ibi colitur, alpes ipsas vocari* [хотя можно встретить упоминания о богине *Пеннине*, которую там почитают и по имени которой называют и сами Альпы] (SERVIUS, *Virg. Aen.*, X:13). На Сен-Бернаре была обнаружена инскрипция (JAC. SPON, *Miscellanea antiq.* (Lugde, 1685), 85), в которой прямо сказано: *Lucius Lucilius deo Penino, opt. max. donum dedit* [Луций Луцилий принес дар богу *Пеннину*, наилучшему и наивысшему] — из этого следует, что под *Пеннином* понимали самого Юпитера. Ср. с *Jupiter apenninus* [апеннинский Юпитер] (MICALI, *Storia*, [II], 131, 135). Ζεὺς ἀκραιός [главный, головной Зевс] упоминается у Исихия. У авторов

⁷ *Zeitschrift des Hess. Vereins*, II, 139—142; *Altd. Blätt.*, I, 288; НАУРТ, *Zeitschr.*, I, 26. В финском: *isäinen* ранее (REVAL, 118^a) — *отец* гремит. Финское *ukko* значит *ргоавус*, *senex* [предок, старик], и это эпитет богов Вяйнямейнена [Wäinäsnoinen; опечатка появилась лишь в четвертом издании] и Ильмаринена. *Ukko* само по себе означает и бога грома (см. ниже). У шведских лапландцев *aija* значит и *avus* [старик, предок], и *tonitrus* [гром].

⁸ [Все варианты — *munt Jofes*, *muntgiöv*, *monte job* — значат «гора Юпитера». — *Прим. пер.*]

классической эпохи название *mons Jovis* не встречается; в «Итинерарии Антонина» говорится лишь о *summus Penninus* [высшем Пеннине] и о *Penni lucus* [роще Пенна]; однако между IV и VII веками появилось обозначение *Jovis mons*: вероятно, под Юпитером здесь понималось галльское или даже германское божество. Вспомним, что недалеко от этого места в Юрских горах находилось германское святилище *isarnodori* (см. I, 253)⁹.

Подобные названия гор в Германии можно с полной уверенностью производить от имени местного божества. Хорошо известна гора *Доннерсберг* (Мон-Тонер) в Рейн-Пфальце на границе старинного графства Фалькенштейн — между Вормсом, Кайзерслаутерном и Кройцнахом; в документе 869 года (SCHANNAT, *Hist. wormat. probat.*, 9) эта гора названа *Thoneresberg*. Еще один пик *Thuneresberg* — у реки Димель в Вестфалии, недалеко от Вартбурга; он окружен деревнями Вормельн, Гермете и Вельда и впервые упоминается в источнике 1100 года (SCHATEN, *Mon. Paderb.*, I, 649); в Средние века у Тунересберга всё еще собирались народные суды, что изначально было связано, без сомнений, со священным статусом этого места; *comes ad Thuneresberhc* [граф Тунересбергский] (1123 год; WIGAND, *Feme*, 222); *comitia de Dunrisberg* [графство Дунрисберг] (1105 год; WIGAND, *Arch.*, I, 1:56); *a judicio nostro Thonresberch* [из Тонресберха, нашего суда] (1239 год; WIGAND, *Arch.*, 58). Вблизи от этой горы находился *священный дуб*, упомянутый в I, 244—245; точно так же *robur Jovis* [дуб Юпитера] в гессенском Гейсмаре стоял недалеко от горы *Wuotansberg* (см. I, 353). Насколько нам известно, Вотана и Донара вполне могли почитать в соседствующих местах. В гессенском горном кряже Кнюль есть низина под названием *Donnerkaute*. В окрестностях Берна — *Donnerbühel* [холм Доннера] (упомянут в документе 1303 года; JON. MÜLLER, I, 619), в JUSTINGER, *Berner Chron.*, 50 он же именуется *Tonrbül*. Вероятно, в других германских землях также встречается название *Donnersberg*. Упоминание о горе под названием *Tuniesberg* в округе Регенсбурга встречается в источнике 882 года (RIED, *Cod. dipl.*, № 60). В документе 1300 года (MB, XXXI-I, 289) упоминается *Sifridus marschalculus de Donnersperch* [Зифрид, маршалок Доннерсперхский]; в MB, IV, 94 (1194 год) — *Otto de Donersperg*

⁹ Следует различать *mons Jovis* и *mons gaudii* [гора радости] — под последней в Средние века понималась некая высота около Рима: OTTO FRISING, I, 2:22; в *Kaiserchronik*, 88^d *mons gaudii* дословно переведено как *mendelberc*. В романской поэзии XII—XIII веков встречается слово *monjoie* — французский боевой клич, обычно соединяемый с именем святого Дени: *monjoia, monjoia sant Denis!* (*Ferabras*, 365); *monjoie enseigne s. Denis!* (*Garin*, 108). Дюканж в своем «Deuxième Dissertation sur Joinville» утверждает, что слово *monjoie* неверно рассматривать как уменьшительную форму от *mont* [гора], поскольку в некоторых случаях (ROQUEFORT, II, 207) этим словом обозначается любое счастливое и благодатное место, рай — так что вполне можно придерживаться буквального смысла; кроме того, горы с таким названием встречались, должно быть, и в других областях. Вполне вероятно, что *monjoie* происходит от более раннего *monjove* (гора Юпитера) — с образом божественной горы впоследствии и связалась идея блаженного приюта [7].

[Оттон *Донерспергский*]; в *MB*, IV, 528 (1153 год) — *Duonesberg*; в *MB*, XI, 432 — *Tunniesberg*. В тюрингском лесу между Штейнбахом и Оберхофом, возле пограничного камня находится пик *Donershauk* [8]. *Donares eih* [дуб Донара], или *robur Jovis* [дуб Юпитера], — это дерево, посвященное богу-громовержцу; в германских лесах таких деревьев было бесконечное множество.

В Скандинавии тоже хватает гор и скал, названных по имени Тора: *Thors klint* [утес Тора] в Эстергётланде (ср. WIDEGREN, *Östergötland*, I, 17), *Thorsborg* [гора Тора] на Готланде (МОЛВЕСН, *Tidskr.*, IV, 189). Как ни странно, в Норвегии, где преимущественно и почитали Тора, мне не удалось найти ни одной горы, названной в его честь. Вермландцы называют юго-восточную часть неба, откуда обычно приходят летние грозы, *Thorshåla*, «пещерой Тора» (GEIJER, *Svearikes häfder*, I, 268).

Следует обратить внимание и на славянские названия гор, связанные с громом. Возле Миллешау [Милешова] в Богемии находится гора *Hromolan*, название которой происходит от слова *hrom*, гром, в других диалектах — *grom*. В Штирии есть гора *Grimming* — от словенского *germnik*, праславянского *gr'mnik*: «гора грома» (ср. со словенским *gr'mi*, сербским *грми* — «(гром) гремит»), это одна из самых высоких гор в Штирских Альпах [9], она находится недалеко от ручейка под названием *Donnersbach*¹⁰. У славян гром как природное явление и бог грома обозначаются двумя разными словами: последний по-старославянски именовался *Перунъ*, по-польски — *Piorun*, по-богемски — *Peraun*¹¹; из языков южных славян, судя по всему, это имя пропало раньше всего, хотя соответствующий корень до сих пор обнаруживается в производных словах и в названиях мест. Й. Добровский (Dobrowsky, *Inst.*, 289) производит имя «Перун» от корня *peru* — *ferio, quatio* [бью, сотрясаю], вероятно, из-за контаминации с этим подходящим значением и исказилась изначальная форма слова¹². Я полагаю, что из него выпал звук *k*: у литовцев, латышей и древних пруссов этот бог назывался *Perkunas, Pehrkons, Perkunos* — встречается великое множество мест, в названиях которых прослеживается этот корень. По-литовски говорили: *Perkunas grauja* (Перкун гремит), *Perkunas musza* (Перкун ударяет, *ferit*); по-латышски — *Pehrkons sperr* (бьет молния) [10]. В наши дни в славянских языках слово «перун» уже используется без олицетворения и значит просто «молния, вспышка молнии». Уже Прокопий (PROCOR., *De bello*

¹⁰ KINDERMANN, *Abriß von Steiermark*, 66, 67, 70, 81.

¹¹ Словаки говорят *Parom* и *paromova strela*, а не «перунова»; о Пароме см. в HANUSCH, 259, 260 (со ссылкой на Коллара).

¹² Можно ли связать слово «перун» с κεραινός = περαινός [молния]? К форме «перун» более близким всё же кажется санскритское *Parjanya* — эпитет, которым награждали Индру в качестве Jupiter pluvius [Юпитера-дожденосца]; дословно *Parjanya* значит «оплодотворяющий дождь», «громовое облако», «гром». Гимн богу дождя см. в ROSEN, *Vedae specimen*, 23; ср. с HITZIG, *Philist.*, 296 и HOLTZMANN, I, 112, 118.

goth., III, 14) говорит о славянах и антах: θεὸν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἀπάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱεραῖα ἀπάντα [они считают, что один только бог, творец молний, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды¹³]. Дуб, опять же, считался священным деревом Перуна, и в старинных источниках встречается такое обозначение границ, как «до перунова дуба»; римляне называли желудь словом *juglans*, то есть *joviglans* — *Jovis glans*, «плод отеческого бога». Считалось, что молнии бьют, главным образом, в дубы [11].

Сходство со словом «Перкун» прослеживается в имени мордвинского бога грома, *Пурьгине* [*Porguini*] (см. I, 164) и, что еще более интересно, — в готском слове, в котором ко времени его использования Ульфилой уже исчезла всякая связь с персонификациями. *Fairguni*, готское существительное среднего рода (*Gramm.*, II, 175, 453), означает «гора», ὄρος¹⁴. Что если исконно этим словом обозначалась некая «громовая гора», а *Fairguns* — это имя забытого бога [12]? Или, если принять *fairguni* просто в значении «гора» и поставить это слово в мужской род — *Fairguns* или *Fairguneis* (отсюда — и *Perkunas*), — то не принимает ли оно значение ἄκριος, то есть «высший, горный, живущий на вершине горы»? Это было бы вполне уместным титулом для бога грома. Слово *Fergunna*, по форме сходное с *Patunna* (см. I, 243), означает в «Хронике Муассака» (PERTZ, I, 308 — 805 год) не какое-то конкретное место, но рудные горы в целом; названием *Virgunnia* (*Virgundia*, *Virgunda*, ср. с ZEUSS, 10) обозначалась цепь лесистых гор между Ансбахом и Эльвангеном. Вольфрам в *Wh.*, 390:2 говорит о вырубке лесов: *der Swarzwalt und Virgunt müesen dâ von œede ligen* [Шварцвальд и *Virgunt*, должно быть, там уже разорены]. В составных словах (единственная форма, в которой сохранился этот корень) древневерхненемецкое *virgun*, древнеанглийское *firgen* могут значить просто «гористый», «лесистый» — но, возможно, здесь скрыто имя бога. Термины *fairguni*, *virgun*, *firgen* могли быть связаны с почитаемым божеством, что явствует из древнескандинавского *Fiörgyn* (*Fiörgynjar* в родительном падеже) — эддического имени матери Тора, богини земли (*Thôtt Jarður burr* [Тор, сын *Ērð*] (*Sæm.*, 68^a, 70^a); *Odins son* [сын Одина] (*Sæm.*, 73^a, 74^b). Встречается и мужской вариант этого имени: *Fiörgynn* (*Fiörgvins*, *Fiörgvyns* в родительном падеже) — имя отца Фригг, супруги Одина (*Sn.*, 10, 118; *Sæm.*, 63^a). Корень всех этих слов — *fairg*, *firg*, *fiörg*, поэтому их нельзя членить как *fair-guni*, *fir-gun*, *fiör-gyn*. Известно, что престолы всех *Anzeis*, то есть асов, находились в горах (см. I, 163), — соответственно, эпитет *Firgun* мог относиться ко многим божествам; есть, однако, основания особенно тесно увязывать этот термин с *Донаром и его матерью* — это явствует из имени

¹³ [Пер. С. Кондратьева. — Прим. пер.]

¹⁴ Мф.8:1; Мк.5:5, 11; 9:2; 11:1; Лк.3:5; 4:29; 9:37; 19:29, 37; 1.Кор.13:2. В Лк.1:39, 65 — *bairgahei* (ἡ ὄρεινή [нагорный]). Нигде не встречается обычное *bairgs* [горный].

Перун, Перкун, а также из слова *hamar*, значащего «гора» и «скала», об этом будет сказано в дальнейшем. К Зевсу относится эпитет ἐνᾶκροῖος [живущий на вершине горы], его дочь Паллада зовется ἄκροία [здесь — вершинная], в то время как о его матери Гее сказано: ὄρεστέρα Γᾶ, μήτηρ αὐτοῦ Διός [горная Гея, мать самого Дия] (Сорносл., *Philoct.*, 389); атрибут отца переносится в мифе на мать и дочь. О матери Донара упоминается в сказках (*Pentam.*, V, 4); несомненно, что в сказаниях о купании дьявола и о его матери в огрубленном виде предстают языческие представления о боге грома. В LASICZ, 47 сказано: *Percuna tete mater est fulminis atque tonitruī, quae solem fessum ac pulverolentum balneo excipit, deinde lotum et nitidum postera die emittit* [Перкуна-Тете — мать молнии и грома; она омывает уставшее и пыльное солнце в купальне и на следующий день отправляет его (на небеса) чистым и блестящим]. В других местах словом *teta* называется тетя (*matertera*, по материнской линии), а не мать (*mater*).

В христианской мифологии у славянских и некоторых азиатских народов функции громовержца были отданы пророку Илии, в грозу поднимающемуся в небеса на повозке, запряженной огненными конями (4Цар.2:11). В сербских песнях (Vuk, [*Lieder*], II, 1, 2) пророк прямо называется «громовник Илија»¹⁵, в руке у него — молния и гром («муња и гром»), а грешникам он не дает дождя, закрывая облака [13]. Последнее согласуется и с Ветхим Заветом (3Цар.17:1; 18:41, 45; ср. с Лк.4:25; Иак.5:17); аналогичные представления выражены в таких строках из древневерхненемецкой поэмы:

quedent sum giwâro,	[истинно некоторые говорят,
<i>Helias</i> sis ther mâro,	что ты можешь быть <i>Илией пречистым</i> ¹⁶ ,
ther thiz lant sô tharta,	который эту землю <i>иссушил</i> ,
then himil sô bisparta,	небеса <i>закрывая</i> ,
ther iu ni lias in nôtin	который <i>не позволяет</i>
<i>regonon</i> then liutin,	<i>дождю</i> идти для народа нуждающегося,
thuangta si giwâro	который воистину наказывает
harto filu suâro ¹⁷ .	весьма и весьма сурово]

Особенно стоит подчеркнуть, что в широко распространенном в Средние века сказании о явлении Антихриста незадолго до конца света (об удивительном сходстве этого сказания с древнескандинавским мифом о Сурте и Муспельхейме будет сказано далее), *Helias* (Илиия) вновь занимает место *бога-громовержца*. Тор

¹⁵ Vuk, [*Lieder*], I, [№]77: *удри громом, громовит Илија!* ударь громом, громовик Илия!

¹⁶ [Или «прославленным Илией», «тем самым Илией»: см. о значениях слова *mâri* в GRAFF, II, 821—823 и в KELLE, *Glossar der Sprache Otfriids*, 386. — Прим. пер.]

¹⁷ Из введения ко второй книге «Истории франков» Григория Турского: *meminerit (lector) sub Heliae tempore, qui pluvias cum voluit abstulit, et cum libuit arentibus terris infudit, etc.* [пусть вспомнит (читатель) о временах *Илии*, который по *желанию* своему вызывал *дожди* и *напитывал* иссохшую землю и т. д.].

одолевает великого змея, но, едва успев отойти на девять шагов, оказывается отравлен его ядовитым дыханием и сам падает на землю замертво (Sn., 73). В древневерхненемецкой поэме «Muspilli» (строки 48—54) говорится, что в последней битве будут повергнуты и Антихрист, и дьявол, однако пророк Илия окажется тяжело ранен:

doh wânit des vilu gotmanno ¹⁸	[и верят многие божьи люди
daz <i>Elias</i> in demo wîge arwartit:	что <i>Илия</i> будет ранен в бою,
sâr sô daz <i>Eliases</i> pluot	а как только кровь <i>Илии</i>
in erda kitriuifit,	прольется на землю,
sô inprinnant die perga;	загорятся горы]

Кровь пророка, пролившись на землю, зажжет горы — будут явлены и другие знамения Судного Дня. В полной мере понять аналогию между Илией и языческим Донаром возможно только при подробном рассмотрении тех представлений о дьяволе, Антихристе, Илии и Енохе, какие бытовали в VII и VIII веках¹⁹. В христианской традиции нет совершенно ничего, чем можно было бы объяснить возникновение образа смертельно раненого Илии. Весьма характерно, что у полухристианских народов Кавказа *Илию* почитают как бога грома. У осетин человек, *пораженный молнией*, считался удачливым: *Илия* забрал его к себе; выжившие издавали радостный крик, пели и танцевали вокруг погибшего — вставая в танцевальный круг, люди пели: о *Ellai, Ellai eldaer tschorrei!* (о Илия, Илия, повелитель горных вершин). У могильного камня убитого молнией человека осетины устанавливали длинный шест, на котором висела шкура черного козла, — это считалось традиционным жертвоприношением пророку Илии [14]. К Илии же осетины обращались с молитвами о плодородии полей, его просили отвести *град*²⁰. Уже у Олеария сообщается, что каспийские черкесы в *день Илии* приносили в жертву козу, а ее шкуру с молениями поднимали на шесте²¹. Молясь об отведении грозы, имя *Илии* могли упоминать даже магометане²².

В сербских песнях вместе с Илией часто упоминается дева *Мария*; в Средние века именно к ней чаще всего зывали с просьбами о дожде. В хрониках упоминается, как в области Льежа проходила процессия из людей, просящих о дожде (это имело место между 1240 и 1244 годами)²³; трижды клирики и миряне (*nudis pedibus et in laneis* [босые и в шерстяных рубищах]) обошли город

¹⁸ *Gotman* — священник, богослов? См. выше, стр. 270.

¹⁹ В равнинистической легенде также рассказывается, что пророк *Илия* вернется, что-бы убит зловердного Саммаэля (EISENMENGER, II, 696, 851).

²⁰ Klaproth, *Reise in den Kaukasus*, II, 606, 601.

²¹ ERMAN, *Archiv für Rußland* (1841), 429.

²² AD. OLEARIUS, *Reiseschr.* (1647), 522, 523.

²³ AEGIDIUS AUREAE VALLIS, CXXXV (в CHAPEVILLE, II, 267. 268); см. также запись от 1244 года в «Chronicon Belgicum magnum» (PISTORIUS, III, 263).

вокруг, однако результата не было, поскольку, взывая ко всем святым, они не упомянули Божью Матерь; когда сонм святых, сказано в хронике, перед богом ходатайствовал о дожде для народа, *Мария выступила против*. На следующем шествии торжественно пели гимн «Salve regina»: et cum serenum tempus ante fuisset, tanta inundatio pluviae facta est, ut fere omnes, qui in processione aderant, hac illacque dispergerentur [до того на небе не было ни облачка, но тут хлынул такой ливень, что почти все те, кто шел в процессии, промокли до нитки]. У литовцев святой богиней (diewaite szwenta) называется богиня дождя. В языческие времена о дожде просили не Илию и Марию, а, вероятно, бога грома²⁴. Впрочем, мне не известны примеры (даже из древнескандинавского корпуса), чтобы в каком-либо из мифов Тор посылал *дождь* в ответ на *просьбы людей*; говорится только, что он насылает грозы, когда гневается (*Olafs Tr. saga*, I, 302—306) [15]. Можно, однако, принять во внимание общее сходство Тора с Зевсом и Юпитером (которые зовутся *ὑέτιος*, *pluvius* [дождевыми богами], ср. с *Il.*, XII:25: ὕε Ζεὺς συνεχῆς [Зевс присылал постоянный дождь]), а также широкую распространенность традиции *votis imbrem vocare* [возносить молитвы о дожде] у всех соседствующих народов [16].

У Петрония (PETRONIUS, XLIV) встречается описание римского шествия с призывами дождя, и описанное весьма сходно с тем, что имело место в Средние века: *antea stolatae ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris, et Jovem aquam exorabant; itaque statim urceatim* (как из ведра) *pluebat, aut tunc aut nunquam, et omnes ridebant, uvidi tanquam mures* [в прежнее время выходили именитые матроны, босые, с распущенными волосами, на холм и с чистым сердцем *вымаливали воды у Юпитера*; и немедленно лил дождь как из ведра; сразу же или никогда; и все возвращались мокрые как мыши²⁵]. Простую и красивую молитву о дожде записал Марк Аврелий (MARK ANTONIN, *Eis évατόν*, V, 7): *εὐχὴ Ἀθηναίων, ὕσον, ὕσον, ᾧ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων* [молитва афинян: пролейся, пролейся дождем, благодатный Зевс, над пашнями и полями афинскими²⁶]. Аналогичная литовская молитва, по Ласицкому, выглядела так: *Percune devaite niemuski und mana dirwu* (мое исправление от *diewu*), *melsu tawi, palti miessu*, то есть: *cohibe te Percune, neve in meum agrum calamitatem immittas* (или просто «не ударяй по моему полю»), *ego vero tibi hanc succidiam dabo* [бог Перкун, сдержись и не дай несчастью войти на мое поле, а я тебе отдам этот окорок]. Старопрусская формула такова: *diewas Perkunos absolomus!* помилуй нас, бог Перкун; литовское *arsaugok mus!* [помилуй нас]. К этому следует добавить перевод более пространныго эстонского воззвания, которое

²⁴ Другие святые тоже даровали дождь в ответ на молитвы: например, святой Мансуэт (PERTZ, VI, 512^b, 513^b); мощи святого Лупа проносили в Сансе в 1097 году (PERTZ, I, 106, 107). См. ниже о заклинаниях дождя.

²⁵ [Пер. А. Гаврилова, М. Гаспарова и Б. Ярхо. — *Прим. пер.*]

²⁶ [Пер. А. Добровольского. — *Прим. пер.*]

И. Гутслафф²⁷ в XVII веке услышал от старого крестьянина: «Милостивый Гром (woda Picker), мы преподносим тебе быка с двумя рогами и четырьмя копытами, мы хотим помолиться тебе за нашу пахоту и за сеяству, чтобы наша пшеница была красной, как медь, а наше зерно — желтым, как золото. Вытолкни все *черные, темные тучи* над огромными болотами, высокими лесами и широкими пустошами. А нам, пахарям и сеятелям, дай урожайный год и *сладкий дождь*. Святой Гром (rõha Picker), охраня нашу пашню, пусть под нее уйдет хорошая солома, пусть из нее поднимутся хорошие колосья, пусть в них созреют хорошие зерна». Имя Picker, Picken в современном эстонском приняло бы вид *Pitkne*, что близко к финскому *pitkäinen* — гром или даже Гром; между тем, в «Словаре эстонского языка» А. Гюпеля обе формы, *pikkenne* и *pikne*, переведены как «гром». Финны обычно называют своего бога грома просто *Ukko*, а у эстонцев он еще носит имя *Turris* — производное, очевидно, от скандинавского *Thórr* [17]²⁸.

Плодородность земли зависит от гроз и дождей, потому именно такие божества, как Питкяйнен и Зевс, оказываются древнейшими покровителями земледелия — к их милости народ обращался с просьбами о процветании полей и садов [18]. Адам Бременский, называя гром и молнию атрибутами Тора, тоже говорит о связи этого бога с погодой и полеводством: *Thor, inquit, praesidet in aere, qui tonitrua et fulmina, ventos imbresque, serena et fruges gubernat* [Тор, как говорят, управляет воздухом — то есть громом и молнией, ветрами и дождями, *хорошей погодой и урожаями*]. Здесь, таким образом, поклонение Тору соприкасается с почитанием Вотана, к которому тоже зывали жнецы (см. I, 355—358); кроме того, Тор, как и Один, управлял войнами, и ему также причиталась часть военной добычи (см. I, 332). В представлении древних скандинавов победами Тора и его битвами с великанами мирные функции этого божества оказались отодвинуты в тень. Тем не менее сильнейший из сыновей Одина, называемый еще Перкуном, рожденный от самой Земли, уже по одному происхождению своему может быть отнесен к богам земледелия²⁹. Он улучшает погоду, он посылает урожайные дожди, а на его священном дереве растут питательные желуди. В честь Тора (*Thòrs minni*) пили за плодородие полей.

²⁷ ЮН. GUTSLAFF, *Kurzer Bericht und Unterricht von der falsch heilig genandten Bäche in Liefland Wöhhanda* (Dorpt, 1644), 362—364. Гутслафф плохо разобрал эстонские выражения, исправленный вариант молитвы дан в PETERSON, *Finn. mythol.*, 17 и в ROSENPLÄNTER, *Beitr.*, V, 157.

²⁸ *Укко* у финнов — высший бог после *Юмалы* (которого я связываю с Вотаном). Исходный смысл слова *pitkäinen* — «длинный», «высокий».

²⁹ А. Уланд в своей работе о Торе доходит до самой сути древнескандинавского мифа: он доказательно демонстрирует, что образ борьбы летнего бога с зимними великанами связан с идеей освоения земель, что раскалывающая камни сокрушительная сила молнии тождественна приуготовлению твердой каменистой почвы к обработке. Всё это весьма метко и уместно при объяснении саг о Хрунгнире и Ёрвандиле, однако во многих других случаях такой подход работает хуже.

Несомненно то, что германского бога грома люди представляли себе *длиннобородым* (как Зевса и Юпитера). В датском стихотворении упоминается «Thor med sit *lange skiäg*» [Тор с *длинной бородой*] (F. MAGNUSEN, *Lex.*, 957). В древнескандинавских сагах Тор наделяется более конкретным эпитетом *рыжебородый* — что, разумеется, связано с огнистым обликом молнии: когда этот бог злится, он дует в свою рыжую бороду, и тогда гром прорывается сквозь тучи. В *Fornm. sög.*, II, 182; X, 329 Тор описан как высокий и красивый рыжебородый юноша: *mikill vexti ok úngligr, fríðr sýnum ok rauðskeggjadr* [рослый и молодой, красивый и *рыжебородый*]; в *Fornm. sög.*, V, 249: *maðr rauðskeggjadr* [*рыжебородый* мужчина]. Рыжую бороду Тора поминали в беде: *landsmenn tóko þat ráð at heita á þetta hit rauða skegg* [тамошние жители решили воззвать о помощи к *рыжей бороде*] (*Fornm. sög.*, II, 183). Когда Тор гневается, он трясет бородой: *reíðr var þá, scegg nam at hrísta, scör nam at dýja* [разъярившись, он *бородой оцетинился, волосами затряс*] (*Sæt.*, 70^a); более общее выражение: *lét síga brýnnar ofan fyrir augun* [насупил брови над глазами] (SN., 50); часто речь идет о божественной ярости (*ásmóðr*) Тора: *Thógr varð reíðr* [Тор разгневался] (SN., 52). Особый интерес представляет сказание о встрече Тора с конунгом Олавом (*Fornm. sög.*, I, 303); божественная власть Тора в те времена была уже существенно подавлена и уступала место новому учению; приверженец Тора, видя приближающихся христиан, призывает своего бога храбро противостоять неприятелям: *þeyt þú í mót þeim skeggrödd þína* (выдохни на них криком твоей *бороды, голосом твоей бороды*). *Þó gengu þeir út, ok blés Thógr fast í kampana ok þeytti skeggraustina* (когда они вышли, Тор сильно *подул в бороду* и вызвал *громкий голос бороды* своей); *kom þá þegar andvidri móti konúngi svá styrkt, at ekki mátti við halda* (немедленно против конунга поднялась непогода, да такая, что в море он бы ее не выдержал). О рыжей бороде громовержца не забыли в более поздние времена — ее упоминали в ругательствах; у фризов говорили (безо всякой видимой связи со скандинавскими представлениями) «*diis ruadhiiret donner regiir!*» (пусть этим управит *рыжебородый гром*) — до сегодняшнего дня это выражение сохраняется у северных фризов³⁰. Лиса по-исландски называется *holtapórr* (лесным Тором)³¹, что, вероятно, связано с рыжим цветом лисьей шкуры [19].

В древних языках гроза как природное явление подразделялась на три стадии: вспышка (*fulgur, ἀστραπή*); звук (*tonitrus, βροντή*); удар (*fulmen, κεραυνός*) [20].

Вспышка *молнии*, называемая по-нововерхненемецки *Blitz*, в древние времена обозначалась словом *plih* (GRAFE, III, 244), в средневерхненемецком — *blic* (*Iw.*, 649; *Wigal.*, 7284); [в древневерхненемецком] также использовался термин

³⁰ *Der Geizhalz auf Silt*₁ (Flensburg, 1809), 123; второе издание — *Der Geizhalz auf Silt*₂ (Sonderburg, 1833), 113.

³¹ *Nucleus lat. in usum scholae Schalholtinae* (Hafniae, 1738), 2088.

plechazunga (coruscatio [сверкание; «сверкающий язык»]) от глагола *plechazan*³² [сверкать], фреквентатива от *plechên* (fulgere [блестеть]) (*Diut.*, I, 222, 224); употреблялось и слово *plechunga* (*Diut.*, I, 222). *Pleccateshêm* — название места (PERTZ, II, 383) — ныне Блексен. ср. со средневерхненемецким *blikze* (fulgur [блеск]): *die blikzen und die donerslege sint mit gewalte in siner pflege* [блестание молний и громовые удары в его власти и в его ведении] (*Ms*, II, 166^b). Глагол *lôhazan* (micare, coruscare [сверкать, блистать], готское *lauhatajan*, заставляет предположить наличие формы *lôhên*, готского *lauhān*. В готском от того же корня образовано слово *lauhmunī* (ἀστραπή [молния]), в древнесаксонском от *blic* образовалось *blicsmo* (fulgur [блеск]); ср. древнеанглийское *leoma* (jubar, fulgur [сияние, блеск]), древнескандинавское *liomi*, шведское *ljungeld*, датское *lyn*. Интересно, как в прусском сказании описывается гроза: «с голубым кнутом он [бог грозы] преследует дьявола» (то есть великанов). Голубое пламя считалось божественным, им люди клялись, ср. с севернофризским «*donners blöskên help!*» (помоги, голубой грозовой отблеск!) (HANSEN, *Geizhals*, 123); Шертлин ругался словами «голубое пламя!» [22].

В древневерхненемецком языке в значении «гром», помимо слова *donar*, был еще термин *caprêh* (fragor [гром, грохот]) — от *prêhhan* (frangere [грохотать]; *Gl. Hrab.*, 963^b); от *caprêh* образованы часто встречающиеся средневерхненемецкие *klac* (*Troj.*, 12231, 14693) и *krach* (от глагола *krachen* (crepare [гремять]): *mit krache gar der doner duz* [раздался грохочущий звук грома] (*Parz.*, 104:5); глагол *rîzen* (буквально: с грохотом лопаться) имеет то же значение, что и *krachen*, поэтому можно также обнаружить составные слова *wolkenrîz* [*грохот* туч] (женского рода; в значении «гром») (*Parz.*, 378:11; *Wh.*, 389:18); *gegenrîz* [ответный удар] (*Wartb. kr. jen.*, 57); *reht als der wilde dunrslac von himel kam gerizze* [*грохотало*, как настоящий дикий гром с небес] (*Ecke*, 105); *der chlafondo doner* [*грохочущий* гром] (*N.*, *Cap.*, 114); *der chlafleih heizet toner* [*грохот* называется громом]; *der doner stet gespannen* [*протяжный* раскат грома] (*Apollon.*, 879). Готское прилагательное *peihvô* женского рода я бы сравнил с финским *teuhaan* (strepo [грохочу]), *teuhaus* (strepitus, tumultus [шум, грохот]), и тогда его значение — «шумный», «громкий». В некоторых нижненемецких говорах гром называется *grummel* (STRODTM., *Osnabr.*, 77), что связано со славянским *гром*, *hrom* [23].

³² Стоит еще вспомнить глагол *plechan*, *plahta* (patere, nudari [открывать, обнажать]), средневерхненемецкая его форма — *blecken*, *blacte* (*Wigal.*, 4890); применительно к небу этот глагол значит «облака, небеса раскрываются» — так до сих пор говорят, когда вспыхивает молния или зарница. Ср. с *reht alsam des himmels bliz vor doner sich erblecket* [точно так же, как небеса освещаются молнией (= открываются взгляду) перед громом] (*Lohengr.*, 125). Если *plechan* связано с *plih* (fulgur [блеск]), то можно предположить наличие двух глаголов *plihhan*, *pleih* и *plêhhan*, *plah*, причем второй из них произведен от первого. Ср. со славянским *блеск*, *blisk*; однако в богемском молния называется *božj posel*, «божьем посланником». Русское *молния*, сербское *муња* (женского рода) [21].

Итак, в значении *fulmen* [молния, удар молнии] встречаются исключительно составные слова, за исключением тех случаев, когда в этом смысле употребляется само слово *doner*: *sluoc also ein doner* [ударило, как *молнией*] (*Roth*, [Hagen], 1747 [чит. 2742]); *hiure hât der schûr* (шторм) *erslagen* [тогда ударил *шторм*] (*MS*, III, 223^a); чаще всего употребляются слова *Donnerschlag*, *Blitzschlag* [гром (удар грома), молния (удар молнии)]. Древневерхненемецкое *bligscuz*, *fulgurum jactus* [удар молнии] (*N.*, *Cap.*, 13); средневерхненемецкое *blickeschoz* (*Barl.*, 2:26, 253:27), *blicschoz* (*Martina*, 205^a); *fiurin donerstrâlê* [огненные молнии] (*Parz.*, 104:1); *donreslac* [удар грома] (*Iw.*, 651); *ter scuz tero fiurentûn donerstrâlo* (*ardentis fulminis* [пылающих молний]) [вспышки пылающих *молний*]; *erscozen mit tien donerstrâlôn* [ударенный молнией] (*N.*, *Bth.*, 18, 175); новеверхненемецкие *wetterstrahl*, *blitzstrahl*, *donnerstrahl* [гроза, молния, гром]; в средневерхненемецком — *wilder donerslac* [дикий гром] (*Geo.*, 751); молнию называли *диким огнем* (*Rab.*, 412; *Сснм.*, I, 553); древнескандинавское *villieldr* [дикий огонь] (*Sn.*, 60) [24].

Рыжеволосому богу, посылающему молнии, гремящему в небесах своей повозкой, приписывали также обладание определенным оружием. Я полагаю, что образ Донара, стреляющего из лука (*wilder pfîl der ûz dem donre snellet* [дикие стрелы, в грозу носящиеся]) (*Troj.*, 7673); *doners pfîle* [громовые стрелы] (*Turnei von Nantheiz*, 35:150)), заимствован — он коренится в античных представлениях о κῆλα Διός, *tela Jovis* [стрелах Зевса и Юпитера]; германский Донар бросал с небес клиновидные камни: *ez wart nie stein geworfen dar* (в высокий замок), *er enkæme von der schûre* [ни одного камня туда не бросили, кроме прилетевших с *бурей*] (*Ecke*, 203); *ein vlins von donrestrâlen* [грозовой камень] (*WOLFRAM*, 9:32); *ein herze daz von vlinse ime donre gewahsen wære* [сердце, сотворенное из *громовых камней*] (*Wh.*, 12:16); *schûrestein* [штормовой камень] (*Bit.*, 10332); *schawerstein* [штормовой камень] (*SUCHENW.*, XXXIII:83); *sô slahe mich ein donerstein!* [да поразит меня *громовой камень*] (*MsH*, III, 202^a). В современном немецком есть слово *Donnerkeil* [«громовой клин» — название минерала белемнит и междометие], в шведском — *åskvigg*; согласно народным поверьям, вместе с горящими молниями в землю с небес падают *черные камни*, залегающие на такой глубине, которая равна высоте самой высокой церкви³³. С каждым новым ударом грома такой камень немного приподнимается, и через *семь лет* его можно найти на поверхности. Дома, в которых есть белемнит, считались защищенными от грозы; верили, что при приближении непогоды «громовые стрелы» начинают потеть³⁴. Эти камни назывались еще *donneräxte*, *donnersteine*, *donnerhämmer*, *albschoße*, *strahlsteine*, *teufelsfinger* [громовыми топорами, громовыми камнями, громовыми молотами, стрелами альбов, камнями-стрелами, пальцами дьявола], по-английски — *thunderbolts*, по-шведски — *Thors vigge* [стрелами Тора],

³³ Глубина удара молнии часто упоминается в ругательствах, например: «Пусть молния тебя вобьет в землю так глубоко, чтобы заяц за сто лет не добежал!».

³⁴ WEDDIGEN, *Westfäl. Mag.*, III, 713; в WIGAND, *Archiv*, II, 320 — *девять лет*, а не семь.

по-датски — *tordenkile, tordenstraale* [громовыми стрелами] (см. главу XXXVII)³⁵; так же называли каменные молоты и резцы, которые иногда находили в древних курганах. SAHO GRAMM., 236: *inusatati ponderis malleos, quos joviales vocabant... prisca virorum religione cultos... cupiens enim antiquitas tonitruorum causas usitata rerum similitudine comprehendere, malleos, quibus coeli fragores cieri credebat, ingenti aere complexa fuerat* [молотки, которые называют молотками Юпитера, необычно тяжелы... в былые времена их почитали религиозно... древние, желая объяснить причины грома знакомыми понятиями, сравнивали эти молотки, которые, как считалось, громыхали в небесах, с огромными бронзовыми молотами] [25]. *Silex* (кремень) считался священным камнем Юпитера, его брали в руки во время принесения клятв. На том основании, что белемнит называли «стрелами эльфов», можно сделать вывод, что этих духов тоже относили к богу грома и считали его служителями.

В скандинавской мифологии у Тора есть чудесный *молот*, называемый *Мьёльнир* [Miölnir] (*tudes, contundens* [сокрушающий, разбивающий]), который бог бросает в великанов (*Sæt.*, 57^b, 67^b, 68^b); еще он называется *þrudhamar* (могучий молот; *Sæt.*, 67^b, 68^a); после броска Мьёльнир сам возвращается в руки бога (SN., 132). Великаны чувствуют этот молот, когда он еще *летит в воздухе* (*er hann kemr á lopt*; SN., 16); броску молота Тора предшествуют гром и молния: *því næst sâ hann* (великан Хрунгнир) *eldingar* *oc heyrði þrumur stôgar, sâ hann þâ Thôr î âsmôði, fôr hann âkaflega oc reiddi hamarin oc kastaði* [затем он (великан Хрунгнир) увидел молнии и услышал раскаты грома — это был божественный гнев Тора: он изо всех сил *взмахнул молотом и метнул его*] (SN., 109). Речь, очевидно, идет об оглушительном падении «громовой стрелы» после грома и молнии, впрочем, это оружие считалось неизменно присущим Тору — возможно, с этим и связана легенда о громовых клиньях, вновь поднимающихся из земли. Саксон (SAHO, 41) описывает оружие Тора как *булаву* (*clava*) *без рукояти* и сообщает, что *Хотер* во время боя с Тором отбил *manubium clavae* [рукоять от булавы]; это согласуется с эддическим рассказом об изготовлении молота Тора: недостатком оружия было то, что рукоять у него оказалась слишком короткой (*at forskeptit var heldr skamt*; SN., 131). Мьёльнир сковали искусные цверги³⁶, и даже несмотря на такой дефект, этот молот был их превосходнейшей работой. Согласно SAHO, 163, Тор вооружен *torrida chalybs* [булатной сталью]³⁷. Интересно, как Фрауэнлоб (*Ms.*, II, 214^b) говорит о божестве-отце: *der smit úz Oberlande warf sinen hamer in mine schôz* [кузнец из высоких земель бросил свой молот мне в живот]. Молот, будучи

³⁵ По-гречески такой камень зовется βελεμνίτης — «снаряд».

³⁶ А молнию Зевса сработали куреты или циклопы.

³⁷ В древности при создании изображений бога грома не забывали и о его молоте, что подтверждается поздними свидетельствами, ср., например, с описанием изваяния, упомянутого в связи с великанами (см. главу XVIII). В древнеанглийском диалоге «Соломон и Сатурн» сказано, что *Тунор* вооружен *огненным молотом* (см. о Muspilli в гл. XXV).

божественным атрибутом, считался предметом культовым — им *освящали* невест и тела умерших (*Sæm.*, 74^b; SN., 49, 66); *знаком молота* благословляли³⁸ так же, как христиане — знаком креста; удар молнии перед началом любого дела долгое время, еще в Средние века, считался благоприятным, счастливым знаменем. Молотом Тор благословляет кости [своих умерших козлов] и оживляет их (SN., 49) [26]. Исключительно важным свидетельством повсеместного распространения единой языческой веры мне представляется прекрасная эддическая поэма под названием «Hamars Heimt» (*mallei recuperatio* [возвращение молота; «Песнь о Трюме»])³⁹, по сюжету этой песни великан крадет молот Тора и зарывает его на *восемь верст в землю*: *ek hefi Hlôrrida hamar umfôlginn átta röstom for iörd neðan* [я украл молот Хлорриди и закопал его на восемь верст в землю] (*Sæm.*, 71^a); нет сомнений в том, что эта легенда связана с уже упомянутым народным представлением, согласно которому громовая стрела, падая с небес, уходит под землю и снова поднимается на протяжении *семи (деяти)* лет, соответственно, по версте в год. *Трюм*, *Þursa dróttinn* (повелитель турсов), который в соответствующей поэме забирает себе молот, вероятно, идентичен Тору и представляет собой более древнего бога природы, повелевавшего громом еще до появления асов; это явствует из его имени, произведенного от слова *Þruma*, то есть *tonutru* [гром]. Составное слово *Þrumketill* [котел грома/Трюма] (по Бьёрну: *aes tinniens* [звонящий котел]) имеет то же значение, что и более известное *Þörketill* [котел Тора] [27].

Еще одно доказательство тому, что сходные представления о боге грома бытовали и в Скандинавии, и на остальных германских землях, заключается в самом слове «молот» [Hammer]. Первое значение понятия *hamar* — крепкий камень или скала⁴⁰, второе — инструмент, сделанный из такого камня; в древнескандинавском *hamarr* сохраняются оба значения, *gurpes* [скала] и *malleus* [молот]; *sahs* значит «каменный нож», это слово связано с латинским *saxum*. Соответственно, *hamar* — это весьма подобающее орудие для Донара как *Fairguneis*, горного бога. Поскольку божественный молот поражает насмерть, а проклятия «разрази тебя *гром!*» и «порази тебя *молот!*» значат одно и то же, в некоторых

³⁸ По древнегерманским законам *бросанием молота* освящалось право на собственность.

³⁹ Ни одна другая песнь из «Эдды» не соприкасается столь же тесно с народной скандинавской поэзией; аналогичный сюжет встречается в шведских, датских и норвежских песнях, связанных с «Эддой» так же, как, например, немецкая песня о Хильдебранде и Алебранде — с древнегерманской поэзией. В песнях Тор — уже не бог, а *Thorkar* (король Тор) или *Thord af Hafsgaard* [Торд из Хафсгора], у которого крадут золотой молот (см. *Iduna*, VIII, 122; NYERUP, *Udvalg*, II, 188; ARVIDSSON, I, 3; SCHADE, *Beskrivelse over öen Mors* (Aalborg, 1811), 93). Ср. с интересным сказанием о Торе *med tungum hamri* [с тяжелым молотом] (FAUЕ, *Norske sagn* (Arendal, 1833), 5), в котором Тор также теряет и ищет свой молот.

⁴⁰ Русское *камень* (родительный падеж — *камня*), литовское *akmâ* (родительный падеж — *akmens*). *Kam* = *ham*.

регионах (особенно в Нижней Германии) уже после исторического нисхождения культа Донара понятие *Hamar* персонифицировалось в том же качестве, что и Смерть или Дьявол: такие фразы, как «dat die de *Hamer!*», «i vor den *Hamer!*», «dat u de *Hamer sla!*» [ударь тебя *молот*] до сих пор употребляются в народной речи; *Hamer* в них может меняться на *Düvel* [Дьявол], но несомненно то, что источник этих выражений — в древних представлениях о божестве, ударяющем молотом с небес. О подлом и наглom человеке говорят: «dat is en *Hamer*» или «en *hamersken kerl!*»⁴¹. De *Hamer kennt se all!* (черт [«молот»] их знает!) (SCHÜTZE, II, 96). Злого духа могли называть *Hemmerlein*, *meister Hämmerlein* [«молоточек»]. Ср. также с ругательствами, в которых одновременно упоминаются *гром* и *дьявол*: *donner und teufel!* — и то, и другое означало древнего бога. В Дании дьявола иногда называют *gammel Thor* [старый Тор]; в Швеции раньше клялись *Thore gud* [богом Тором]. Литовцы поклонялись *гигантскому молоту* (Сев. FRANK, *Weltbuch*, 55^b) [28].

Еще в древние времена некоторые атрибуты и эпитеты Спасителя, а также детали из иудео-христианских сказаний перенеслись и в языческую веру; например, миф о Левиафане нашел свое отражение в образе Ёрмунганда. Как Христос через свою смерть одолевает чудовищного змея-дьявола (*Barl.*, 78:39—79, 14), так и Тор побеждает *midgardsorm* [мирового змея]; эпитеты Христа и Тора во многом сходны⁴². Если принять во внимание еще и сходство между осенениями крестом и молотом, то вряд ли покажется удивительным то, что новообращенные германцы под *Христом* могли всё еще понимать повелителя грома и дарителя дождя; таким же образом могли увязаться и представления о *Марии* как богومатери с образом Земли как матери Тора (см. I, 500). Древнейший трубадур (DIEZ, [*Leben der Troub.*], 15; RAYNOUARD, IV, 83 [чит. 84]) прямо называет Христа *повелителем грома* (*Ihesus del tro*).

В неаполитанской сказке (*Pentamerone*, V, 4) гром и молния (*truone e lampe*) олицетворены в образе красивого юноши, брата семерых девиц-прях, сына старой злой матери, которую заставляют поклясться высшей клятвой «ре *truone*

⁴¹ *Brem. Wb.*, II, 575. *Dat di de hamer sla!* [чтоб тебя *молотом ударило*] (STRODTM., 80; ср. с SCHM., II, 192); *daß dich der hammer schlag, ein großer hammer schlag!* [чтобы тебя молотом (огромным молотом) ударило] (АВЕЛЕ, *Künstl. Unordn.*, IV, 3; АВЕЛЕ, *Gerichtsh.*, I, 673; II, 79, 299, 382). *Verhamert dūr, kolt* (SCHÜTZE, II, 96) — это то же самое, что «разрази тебя гром», «черт тебя побери», «будь ты проклят» [*verdonnert, verteufelt, verflucht*]. Культ громовника глубоко укоренился в народе, что доказывается языковой стойкостью таких ругательств (в былые времена эти выражения служили клятвенными формулами), как *donner! donnerwetter!* *heiliges gewitter!* [дословно — «гром», «священная гроза»]. Иногда одновременно упоминается и христианский крест: *kreuz donnerwetter!* Искаженные эвфемистические формы: *bim dummer, potz dummer! dummer auch!* (STUTZ, I, 123; II, 161, 162; III, 56); *bim dummer hammer* (STUTZ, III, 51); *bim dumstig, bim dunnstig!* В Гессене говорят: *donnerstag! bim hamer!* Во Фландрии: *bi Vids morkel hamer!* (WILLEMS, *Vloeken*, 12).

⁴² FINN MAGNUSEN, *Lex.*, 484, 485.

e lampe» [громом и молнией]. Здесь проявляются черты доброго и благосклонного бога грома — не яростного и не жестокого (в целом я не стал бы увязывать это с германской традицией)⁴³.

Крупного жука — жука-оленья, или рогача (*lucanus cervus, taurus*; о жуках см. главу XXI), — кое-где в Южной Германии называют *donnergueg, donnerguge, donnerpuppe* [громовой жук], от *gueg, guegi* (жук): возможно, здесь есть связь с тем, что это насекомое часто селится внутри дубов, священных деревьев бога грома? Того же жука еще зовут *eichochs* [дубовый бык], *ekohe* по-шведски, *feuerschröter, fürböter* (носящий огонь), *börner* (поджигатель), *hausbrenner* [сжигатель домов], что также соотносится с громом и молнией. В народе говорят, что этот жук заносит на своих рогах раскаленные угли под крышу и поджигает дом; согласно более традиционному поверью, упомянутому в разделе «Суеверия», в тот дом, в который попал жук-олень, ударит молния. В Швеции такого жука до сих пор называют *horn troll* [рогатый тролль] [29].

Из трав и растений с богом грома могли быть связаны следующие: *donnerbart* [«борода грома»] — молодило, *sempervivum tectogum*; считалось, что если посадить молодило на крыше дома, то это защитит от удара молнии⁴⁴ (*barba Jovis vulgari more vocatur* [по-народному (это растение) называется *бородой Юпитера*] (Macer Floridus, 741), французское *Joubarbe* (ср. с началом раздела Н Приложений); *donnerbesen* [«метла, помело грома»], омега — плетущееся растение, заросли которого внешне похожи на гнездо; как считалось, омега растет от ударов

⁴³ Откуда в итальянском языке слово *trono* [гром] (неаполитанское *truono*, испанское *trueno*), используемое наравне с *tuono*? А в прованском диалекте как появилась форма *trons* с тем же значением? Мог ли звук *r* попасть в эти слова из немецкого *donar* или, что вероятнее, — из готского *drunjus* (sonus [звук]; см. Рим.10:18 (перевод Ульфилы); ср. с *dröhnen* [гремять])? Или же здесь следует усматривать латинское *thronus*, принявшее значения «небеса» и «гром»? *Förchst nicht, wanns tonnert, ein tron werd vom himmel fallen?* [не бойшься ли, когда гремит гром, что трон упадет с небес?] (*Garg.*, 181^b). Если верно последнее, то *Ihesus del tro* может значить просто «господь небесный».

⁴⁴ Ф. Ренуар (Raynouard, статья «barbajol») цитирует прованского трубадура: *e daquel erba tenon pro li vilan sobre lur maiso* [эту траву держат на крышах жилищ для защиты от зла]. От молнии, помимо молодила (*Hauswurz* — *hauswurz* [«домашний корень»]; см. раздел «Суеверия», № 60) помогал еще боярышник (*albspina*; *Mém. de l'acad. celt.*, II, 212). У древних римлян с той же целью вокруг домов высаживали лавровые кусты или белый виноград; ср. с *brennnessel* (раздел «Суеверия», № 336). «Угли, зажженные свечи, огонь в очаге накрывали *пальмовыми ветвями* — это хорошо защищает от молний» (*Braunschw. Anz.* (1760), 1392). Из птиц от молний, как считалось, убергает клест (раздел «Суеверия», № 335) — вероятно, из-за того, что его клюв складывается в форме, похожей на знак креста или молота? В то же время верили, что *зарянка* и *горихвостка*, свивая гнезда, привлекают молнии (см. главу XXI; раздел «Суеверия», № 629, 704): вероятно, из-за своего красного оперения эти птицы считались посвященными рыжебородому богу? [30]

молний; еще ее зовут *alpruthe* [прутом альпов]; *donnerkraut* [громовая трава] (*sedum* [очиток]); *donnerflug* [полет грома?] (*fumaria bulbosa* [дымянка луковичная]); *donnerdistel* [громовой чертополох] (*eryngium campestre* [синеголовник полевой]); датское *tordenskreppa* [громовой репей] (репейник). У южных славян ирис называется *перуникой*, цветком Перуна (а *Perunika*, как и *Iris*, — женское имя); латыши называют редьку *pehrkones*. Из всех деревьев священной для Громовержца был дуб (см. I, 240, 244): *quercus Jovi placuit* [Юпитеру нравится дуб] (РНАЕДР., III:17); *magna Jovis antiquo robore quercus* [огромный дуб Юпитера с древним стволом] (VIRG., *Georg.*, III:332). В Додоне стоял $\delta\rho\upsilon\varsigma \upsilon\psi\iota\kappa\omicron\mu\omicron\varsigma \Delta\iota\omicron\varsigma$ [дуб Зевса с высокой кроной] (*Od.*, XIV:327; XIX:297), а в Трое — *бук*, много раз упомянутый в «Илиаде»: $\phi\eta\gamma\omicron\varsigma \upsilon\psi\eta\lambda\eta \Delta\iota\omicron\varsigma \alpha\iota\gamma\iota\omicron\chi\omicron\iota\omicron$ [высокий бук Зевса-эгидоносца] (*Il.*, V: 693; VII:60). Особый вид дуба у сербов называется *грм* (*грмик* — *quercetum* [дубовый лес]), что несомненно связано с формами гром (*tonitrus*), грмити или грмъети (*tonare* [греметь]). О желудях сказано выше, стр. 394.

Некоторые названия такой птицы, как вальдшнеп, или лесной кулик (*scolopax gallinago*), тоже соотносятся с громом: *donnerziege* [громовая коза], *donnerstagspferd* [четверговая лошадь], *himmelsziege* (*capella coelestis* [небесная коза]), — вероятно, это связано с тем, что голос вальдшнепа напоминает бляение или ржание? Еще его называют погодной, грозовой, дождевой птицей, по его полету определяют приближение грозы. Датское *myrehest*, шведское *horsgjök*, исландское *hrossagaukr* (лошадиная кукушка — название отсылает ко схожести голоса этой птицы со ржанием лошади); когда вальдшнеп поет первый раз в году, то он предсказывает людям их судьбу (см. VIÖRN, статья «Schnepfe»); с этой птицей связываются и другие суеверные представления. Латышское название лесного кулика выглядит тождественным германскому: *pehrkona kasa* (громовая коза), *pehrkona ahsis* (громовой козел). В литовском встречается название *Perkuno ožys*, переведенное в МІЕЛСКЕ, I, 294; II, 271 как «небесная коза»; другое литовское обозначение этой птицы — *tikkuttis*. Канне (КАННЕ, *Pantheum*, 439) предполагает, что название *donnerstagspferd* относится к козе, а не к птице — такой вариант даже более предпочтителен, но его еще нужно доказать. Вспомним и о таких словах, как древнеанглийские *firgengæt* [горная коза] (*ibex*, *capra*, серна) и *firginbucca* [горный козел] (*capricornus* [козерог]), которым соответствовали бы древневерхненемецкие *virgungeiz*, *virgunrosch*; здесь еще раз подтверждается аналогия между Донаром и *fairguni*. С горным богом связывалось скорее дикое животное, прыгающее по скалам, а не домашняя коза. В «Эдде» громовую повозку Тора тянут *козлы*: между ними и мистической громовой птицей, которую описывают как козу или лошадь (то есть именно как тяговое животное) может иметься некая полустершаяся связь [31]. Интересно и то, что, по одной из легенд, коз и козлов сотворил дьявол, то есть персонаж, в поздние времена заместивший бога-громовержца; Тор собирает и откладывает кости своих козлов, чтобы затем

снова оживить этих животных (SN., 49, 50)⁴⁵; швейцарские пастухи верят, что в козе есть нечто темное, что ее создал дьявол — особенно дьявольскими считаются козлиные ноги, их никогда не едят (Товлер, 214^a). Приносили ли коз и козлов в жертву германскому богу грома (см. I, 203)? Древнеримское или этрусское слово *bidental* (от *bidens*, ягненок) означало то место, где молнией убило человека — там следовало принести ягненка в жертву Юпитеру; само тело убитого не сжигали, а хоронили (PLIN., II, 54). Осетины и черкесы над телом убитого молнией тоже зарезали козу, а шкуру ее поднимали на шесте (см. выше); жертвоприношение козы у лангобардов, вероятнее всего, также посвящалось не кому иному, как Донару. Далее будет продемонстрировано, что у лангобардов в различных случаях практиковалось *подвешивание шкур*. В Каринтии скот, пораженный молнией, считается посвященным богу — даже нищие не осмеливаются есть такое мясо (SARTORI, *Reise*, II, 158).

⁴⁵ Мифы о заколотых козлах, возвращаемых к жизни путем их освящения молотом, о кабане Сехримнире [Sæhrimnir] (SN., 42), каждый день свариваемом и съедаемом, каждый вечер в целости оживающем, повторяются в различных формах. В WOLF, *Wodana*, S. XXVIII приводится такая цитата о феррарских ведьмах из трактата «*Quaestio de strigibus*» Варфоломея де Спины (†1546): *dicunt etiam, quod postquam comederunt aliquem pinguem bovem vel aliquam vegetem vino vel arcam seu cophinum panibus evacuarunt et consumperunt ea vorantes, domina illa percutit aurea virga, quam manu gestat, ea vasa vel loca, et statim ut prius plena sunt vini vel panis ac si nihil inde fuisset assumptum. Similiter congeri jubet ossa omnia mortui bovis super corium ejus extensum ipsumque per quatuor partes super ossa revolvens virgaque percutiens, vivum bovem reddit, ut prius, ac reducendum jubet ad locum suum* [еще говорят, что когда они что-нибудь съедают — жирную говядину или овощи — когда они выпивают всё вино или опустошают корзины свежего хлеба, то их госпожа ударяет по блюду или по сосуду золотым жезлом, который держит в руке, и всё вновь наполняется вином или хлебом, будто ни к чему и не прикасались. Точно так же она приказывает собирать все кости мертвой коровы на натянутой шкуре, которой затем с четырех сторон оборачивают кости, — госпожа ведьм ударяет по ним жезлом и возвращает корову к жизни, приказывая ей вновь занять свое место]. Дьявольская пища ведьм подошла бы и богу грома. В легендах рассказывается, как святой, съев петуха, воскрешает его из костей; уже в средневерхненемецком романе «*Der Pfaffe Amis*» описано, как хитрый поп использует это верование для мошенничества (*Der Pfaffe Amis*, I:969 и далее). В народных преданиях рассказывается, как колдун бросает в воду кости съеденной рыбы, и та вновь оживает. В других сказаниях (например, в сказке о можжевелевом дереве [Machandelbom], в мифе об Озирисе и в легенде о святом Адальберте (Темме, 33)) оживляют уже не съедобных животных, а людей, разрубленных на части; в мифе о Зевсе и Тантале Деметра съедает плечо Пелопа (OVID, [Met.], VI:406), что напоминает о сказании, в котором козлиное бедро трескается, и из-за этого возрожденный козел оказывается хромым, см. DS, № 62 и Иез.37. В восьмой руне «Калевалы» мать Лемминкяйна собирает части его разрубленного тела и вновь оживляет своего сына. Приращение отрубленных голов к телам описано в *Waltharius*, 1157; это должно быть связано с верой в воскресение всех мертвых — ср. с *Norske eventyr*, 199, 201.

Помимо уже упоминавшихся гор Донара, в Германии есть еще множество мест, в названиях которых фигурирует бог грома. Возле Ольденбурга есть деревня под названием *Donnerschwee*, ранее — *Donerswe*⁴⁶, *Donnerswehe*, *Donnerswede* (KÖHL, *Handb. von Oldenb.*, II, 55), что напоминает об *Odinsve*, *Wodeneswege* (см. I, 353); в той же степени неясно, имеется ли здесь в виду *святилище* Донара или же его *дорога*. В норвежском народном сказании упоминается *Thors vej* [дорога Тора] в собственном смысле (FAUPEL, 5). Во Франконии, по дороге в Богемию, есть деревня *Donnersreut*; в брауншвейгском округе Тединггаузен — деревня *Donnersted*; *Thunresfeld* упоминается в древнеанглийских текстах (КЕМБЛЕ, II, 115, 193, 272) и т. д. Множество таких названий в Скандинавии: например, *Torslund* (*Thòrs lundr* [роща Тора]) и *Tosinge* (*Tòrs engi* [луг Тора]) в Дании⁴⁷; *Tors måse* (*gurges* [омут]) на границе Эстергётланда (ВРООСМАН, I, 15), *Thorsborg* [гора Тора] на Готланде (*Gutalag*, 107, 260). *Thòrsbiörg* [гора Тора] и *Thòrshöfn* [гавань Тора] в Норвегии (*Form. sög.*, IV, 12, 343); *Thòrsmörk* (священный лес Тора?) (*Nialssaga*, CXLIX, CL)⁴⁸. *Thòrs nes* (*Sæm.*, 155^a; *Eyrbygg. saga*, IV) [32]. *Thors bro* (*Thòrs brú* [мост Тора]) в Сконе — как и норвежская «дорога Тора», это название прямо ведет к так называемым мостам и постройкам дьявола: так в народе объясняли специфическую форму скал, склонов и горных дорог — считалось, что сотворить такое может только бог или дьявол.

Донар как мужское имя встречается редко; на Рейне был аристократический род *Donner von Lorheim* (СЛЕВМАСНЕР, V, 144). Производные и составные слова с корнем *donar* в древневерхненемецком были не слишком распространены; в каролингском документе из «Лоршского кодекса» (*Cod. Lauresh.*, № 464) упоминается имя *Donarad* — я полагаю, что имеется в виду древнескандинавское *Thòrðr*; в *Tradit. Fuld.*, II, 23 — *Albthonar*, то есть древнескандинавское *Thòrálfr* (корни переставлены местами). Такие имена были гораздо более распространены в Скандинавии, где бога грома почитали куда дольше: *Thòrarr* (древневерхненемецкое *Donarari*?), *Thòrir*, *Thòrðr*, *Thòrhallr*, *Thòrólfr* (древнесаксонское *Thunerulf* упоминается в старинном мерзебургском некрологе), *Thòroddr*; женские имена — *Thòra*, *Thòrun*, *Thòrarna* (образовано так же, как *diogna* — см. *Gramm.*, II, 336), *Thòrkatla*, *Thòrhildir*, *Thòrdís* и так далее. Я не понимаю, на каком основании издатели «*Formanna Sögu*» убрали долгую гласную из таких имен, как *Thòrgeirr*, *Thòrbiörn*, *Thòrsteinn*, *Thòrketill*, *Thòrvaldr*,

⁴⁶ «To *Donerswe*, dar heft de herscup den tegenden» [из *Донерсве* — десятина для феодального владения] (запись в долговой книге от 1428).

⁴⁷ Другие примеры приведены в SUNM, *Krit. Hist.*, II, 651.

⁴⁸ Посвящая какую-то область Тору, исландские поселенцы давали ей название *Thòrsmörk* (*Landn.*, V, 2). Из области *Donnersmark* (Zschötör tökely) в венгерской части Спиша происходит силезский род Хенкель фон Доннерсмарк. Валашское *manica* — *Donnersmarkt*.

Thôrfinnr, *Thôrgerðr*⁴⁹ и т. д.; в них определенно не имеется в виду абстрактное þor (audacia [смелость]) — тем более что в «Сage о Ньяле» (*Niallsaga*, LXV) *Thôrgeirr*, *Thôrkatla* написаны с долгой *ô*. Часто встречающееся имя *Thôrketill* (сокращенная форма *Thôrkell*, датское *Torkild*, древнеанглийское *Turketulus*, *Thurkytel* (КЕМВЛЕ, II, 286, 349, см. I, 217)) означает *котел*, священный сосуд бога грома, что напоминает о жертвенном котле Вотана (см. I, 210). В «Песни о Хюмире» рассказывается, как Тор на голове принес асам огромный котел (*Sæm.*, 57); в сказке силач Ганс (ans?) вместо шапки носит на голове церковный колокол. Стоит обратить внимание на связь эльфов с Донаром — ср. с такими именами, как *Albdonar* и *Thôrâlfr*; «громовые стрелы» называются еще «эльфийскими», а омела, «громовая трава», носит еще название *alpruthe* [прут альпов]. Между богами и эльфами должна была существовать тесная взаимосвязь (см. I, 401); эльфы подчинялись богам [33].

Можно заметить, что в разных эддических песнях у Тора разные имена. В «Перебранке Локи» и в «Песни о Харбарде» его называют *Thôrr*, *Asarôrr*; в «Песни о Трюме» он *Vingþôrr*, *Hlôrridi* (но и просто *Thôrr* тоже); в «Речах Альвиса» — повсеместно *Vingþôrr*; в «Песни о Хюмире» — *Veorr* и *Hlôrridi*; и это не говоря уже о кеннингах *vagna verr* (*curruum dominus* [бог колесницы]), *Sifjar verr* [муж Сиф], *Odins song* [сын Одина]. О *Hlôrridi* ранее уже упоминалось (см. I, 389). Форму *Vingþôrr* производят от *vængr* (ala [крыло]) — то есть это имя следует понимать как Крылатый, Крылатый гром, Летающий, *aera quatiens* [колеблющий воздух]? Справедливость такого толкования под вопросом, поскольку в других местах Тор зовется *fôstri Víngrnis* [приемным отцом *Вингнира*] (*Sn.*, 101), а в родословных *Вингнир* называется прямым потомком Тора. Особенно важно такое имя Тора, как *Veorr*; оно упоминается только в «Песни о Хюмире» и, единожды, — в *Sæm.*, 9^a, причем всегда только в именительном падеже единственного числа; это слово определенно связано с *ve* и *wih*, оно отлично от *Ve* (с родительным *Veá*; см. I, 363) и означает, соответственно, «священное, освященное существо»; в древневерхненемецком — *Wihor*, *Wihar*? [34]

Тор, как и Один (см. I, 389), в своих путешествиях обычно отправлялся на восток: *Thôrr var í austrvegi* [Тор был на востоке] (*Sæm.*, 59); *á austrvega* [(ушел) на восток] (*Sæm.*, 68^a); *fôr or austrvegi* [(вернулся) с востока] (*Sæm.*, 75); *es var aust* [я был на востоке] (*Sæm.*, 78^{a-b}); *austrförom þinom scaltu ald-regi segja seggjom frá* [о своих путешествиях на восток лучше бы тебе никогда на людях не упоминать] (*Sæm.*, 68^a). Во время этих путешествий Тор бился с великанами и убивал их: *var hann farinn í austerveg at berja tröll* [тогда он путешествовал по востоку и сражался с троллями] (*Sn.*, 46). В этом, пожалуй, проявляется древняя и в раннеязыческие времена еще не забытая связь германских племен

⁴⁹ [Дословные значения составных имен: орел Тора, замок Тора, волк Тора, стрела Тора, птица Тора, милость Тора, дис Тора, копьё Тора, медведь Тора, камень Тора, котел Тора, могущество Тора, Тор-странник (или Тор-финн?), защита Тора. — *Прим. пер.*]

с Азией; о других героях тоже говорится, что они предпринимают *fara í austrveg* [путешествия на восток] (SN., 190, 363); о роде Скильвингов прямо сказано, что они с востока (*sù kynslóð er í austrvegum* [этот род живет на востоке]; SN. 193). Считалось, что на востоке располагался Ётунхейм, мир великанов.

После Одина *Тор* считался наиболее могущественным и сильным из всех богов; согласно «Эдде», Тор — сын Одина (SN., 101), что резко отличается от римской концепции, в которой Юпитер — это отец Меркурия; в родословных, правда, Тор иногда фигурирует как предок Одина (см. Приложение I). Обычно Тора называли сразу после Одина, но в некоторых случаях бога грома упоминали и первым (см. I, 362); Тора, возможно, боялись больше, чем Одина [35]. У Саксона (Saxo Gr., 23) о Регнере [Regner] сказано: *se, Thor deo excepto, nullam monstrigenae virtutis potentiam expavere, cujus (sc. Thor) virium magnitudini nihil humanarum divinarumque rerum digna possit aequalitate conferri* [он не боялся никакой сверхъестественной силы, кроме бога Тора, с могуществом которого не сравнимо ничто человеческое и ничто божественное]. Для норвежцев Тор был настоящим народным божеством, *patrium numen* — *landâs* (Egilss., 365, 366); само слово *áss* без уточнений может значить Тора (например, в *Sæm.*, 70^a) — *ans* же (*jugum montis* [горный перевал]) соответствует значению *Fairgunéis* [горный (бог)]; именно Тору было посвящено большинство храмов и статуй в Норвегии и Швеции, и с ним в первую очередь связывалось понятие об *ásmegin*, божественной мощи. Языческая вера как таковая часто описывается как *Thôr blôta* [совершение жертвоприношений Тору] (*Sæm.*, 113^b); *hêt á Thôr* [звывание к Тору] (*Landn.*, I, 12), *trúði á Thôr* [вера в Тора] (*Landn.*, II, 12); Тор указывал переселенцам их новое место жительства: *Thôrr vísaði honum [Тор указал ему]* (*Landn.*, III, 7, 12). Много о культе Тора можно почерпнуть из «Книги о заселении земли»; *þar stendr enn Thôrs steinn* [там стоит камень Тора] (*Landn.*, II, 12); *gánga til frétta við Thôr* [он посоветовался с Топом] (*Landn.*, III, 12); после Тора наиболее почитаемым богом был Фрей (*Landn.*, IV, 7), и этим объясняется наличие имен *Thôrvíðr* и *Freyvíðr* у членов одного рода (*Landn.*, II, 6); значит ли *víðr* здесь *arbor* [дерево]? И, соответственно, указывают ли эти имена на жреческие функции? Имя *Óðinvíðr* не встречается, а *Tývíðr* — это название растения (см. главу XXXVII). Рубежи, браки и руны освящались молотом Тора (об этом прямо говорится в надписях на камнях). В главе XXXIII я покажу, как Тор, разными путями, превращался в христианского дьявола — неудивительно и то, что в ходе этого превращения бог приобрел черты неуклюжего исполина: представление о великанах также связалось у христиан с дьяволом. Тор, бывший во времена асов врагом и преследователем великанов, для христиан стал и сам на них похож; ср. со сказанием, где он, поспорив с великанами, бросается камнями (см. главу XVIII). Уже в эддической «Песни о Трюме» Тор, подобно ётуну, ест и пьет в огромных количествах; в норвежской народной песне Тор на свадьбе выпивает одну бочку пива за другой (Faue, 4); ср. с пословицей: *mundi enginn Asathôr afdrecka* [никто не перепьет Асатора]. С другой стороны,

добродушный старый великан *Трюм* — это, даже по самому имени, бывший бог-громовержец (см. главу XVIII). Во всей Скандинавии известно изящное сказание о *hobergsgubbe* [горном старике] (горце, великане): бедняк приглашает этого персонажа на крестины своего ребенка, но великан отказывается приходить, узнав, что *Тора* (или *Торденвейра* [Tordenveir]) тоже пригласили (см. главу XVIII); он присылает, тем не менее, богатый подарок (AFZELIUS, II, 158; МОЛВЕСН, *Eventyr*, № 62; F. MAGN., 935). Несмотря на все различия, в структурном основании этой сказки есть некоторое сходство со сказанием о смерти как крестной матери (глава XXVII), тем более что смерть тоже отождествляли с дьяволом и, следовательно, с великаном; ср. с MÜLLENHOFF, *Schl.-Holst.*, 289. Переиначивая те древние сказания, которые продолжали жить и в христианские времена, Тора старалась наделить всеми ненавистными христианам качествами, его представляли как существо еще более дьявольское, чем Один (см. *Gautrekssaga*, 13). Финн волочит статую Тора к конунгу Олаву, разбивает ее и сжигает, затем толчет пепел и бросает его собакам: «Справедливо, чтобы псы сожрали Тора, как он сам своих сыновей сожрал» (*Fornm. sög.*, II, 163). Такое поношение совершенно беспочвенно, в «Эдде» ничего не упоминается о поедании Тором своих сыновей, более того, говорится, что Модри и Магни пережили отца [36]. В некоторых христианизированных сказаниях (ср., например, с легендой о сотворении волков и козлов) Вотан превращен в доброго бога, а Донар — в дьявола.

Германские писатели, познакомившись с римской мифологией, тоже стали отождествлять своего бога грома с Юпитером. Dies Jovis [день Юпитера, четверг] стал по-древнеанглийски называться *Thunresdæg*, а Latona, Jovis mater [Латону, мать Юпитера] называли *Thunres môdur* [матерью Тунара]; исландские авторы переводили слово *capitolium* [капитолий, храм Юпитера] как *Thórshof* [двор Тора]. И наоборот, Саксон Грамматик под Юпитером имеет в виду германского Тора (SAXO GR., 236); имелся ли Донар в виду под *Jupiter ardens* [пылающим Юпитером] (см. I, 300)? А образ Тора, пожирающего своих детей, не происходит ли от смешения с мифом о Сатурне, отце Юпитера? В скандинавских генеалогиях тоже встречается перемена мест между отцом и сыном: Тор называется предком Одина. О *presbyter Jovi mactans* [старейшине, убивающем (жертву) для Юпитера], а также о *sacra* и *feriae Jovis* [святилищах и праздниках Юпитера], упомянутых в «Малом указателе суеверий», уже говорилось ранее (см. I, 314).

Рассказ Иоганна Летцнера (LETZNER, *Hist. Caroli magni* (Hildesh., 1603), глава XVIII, ближе к концу): ежегодно в пятое воскресенье после Великого поста в небольшой собор в Гильдесгейме по специальному приглашению приходил крестьянин, приносивший с собой два бревна, каждое примерно в сажень длиной, а также два маленьких куска дерева, обтесанных до кеглеобразной формы. Большие бревна крестьянин устанавливал друг напротив друга, а кегли ставил на них сверху. После этого быстро собиралась группа хулиганистых парней и мальчишек, которые камнями или палками сбивали эти кегли с бревен;

их ставили назад и сбивали снова. Эти кегли символизировали дьявольских языческих богов, низвергаемых саксами, принявшими христианство.

Имена богов здесь не упоминаются⁵⁰, но одного из них должны были тогда (как и несколько позже) называть Юпитером⁵¹. Среди налогов, взимаемых с крестьян в Гильдесгейме, до наших дней сохранялся так называемый *Jupitergeld* [«деньги для Юпитера»]. В качестве *Jupitergeld* жители деревни Гроссенальгермиссен ежегодно платили 19 золотых грошей и 4 пфеннига церковному могильщику. Какой-нибудь альгермиссенский крестьянин каждый год в сумке приносил на церковный двор восьмиугольную колоду в четыре фута высотой и фут шириной. Местные ученики надевали на эту колоду плащ и корону, нарекали ее *Юпитером* и бросали в нее камни сначала с одной, затем с другой стороны; в конце концов колоду сжигали. На таких народных праздниках часто происходили беспорядки, и их неоднократно запрещали на государственном уровне; для проверки исполнения запрета специально отправляли стражу на патрули; в итоге королевские казначеи просто отменили такой налог, как *Jupitergeld*. В Альгермиссене, вероятнее всего, этот налог ввели во времена христианизации — в качестве наказания за приверженность тамошних жителей старой вере⁵². Было ли бросание камней в деревянные чурбаны выражением презрения? Известный швейцарский обычай бросать в воду камни называется *Heiden werfen* [побивание язычников] (еще об этом говорят: *den Herrgott lösen, Vater und Mutter lösen* [освобождать бога, отца и мать]; ТОВЛЕР, 174^a) [37].

Я не вполне убежден, что этого идола-*Юпитера* можно связать с древнесаксонским *Тунаром*. Обычай описан только в источниках XVII века, нет четких свидетельств того, что он бытовал и в прежние времена; в любом случае, в рассказе Летцнера, несколько отличном от описанного в церковной книге (Летцнер вообще не упоминает Юпитера) речь, пожалуй, идет о стародавнем народном обычае, и рассказ этот стоит так или иначе принять во внимание. Связь обычая с Великим постом и праздником *Laetare* напоминает о распространенном в Германии обряде изгнания смерти (об этом будет сказано в дальнейшем) —

⁵⁰ В главе XVIII летцнеровской «Корвейской хроники» (по изданию 1590 года) имеется в виду бог Ирминсуля. Летцнер ссылается на рукописные свидетельства Кон[рада] Фонтана, гельмерсхойзерского монаха-бенедиктинца XIII века.

⁵¹ В гильдесгеймской учетной книге содержится такая запись, сделанная в конце XIV или в начале XV века: *de abgottes so sunnabendes vor laetare von einem hausmann von Algermissen gesetzt, davor ihm eine hofe landes gehört zur sankmeisterie, und wie solches von dem hausmann nicht gesetzt worden, gehört cantori de hove landes* [в третье воскресенье Великого поста крестьянин из Альгермиссена должен установить *идолов*: ему отведен земельный надел для часовни; если крестьянин не установит идолов, то наделы отходят кантору] (*Hannoversche Landesblätter* (1833), 30).

⁵² Об обременении крестьян в Гильдесгейме см. LÜNTZEL (1830), 905; *Hannov. Mag.* (1833), 693. Протоколы 1742 и 1743 годов приведены в статье «Über das Steinigen des Jupiter» [О побивании Юпитера камнями] в «*Hannoversche Landesblätter*».

в ходе этого обряда изображение смерти также побивали камнями. Возможно, кеглеобразная деревяшка связана с образом священного молота?

Особое отношение к *четвергу*, сохранявшееся в народе до новейшего времени, — это несомненный пережиток почитания древних богов. Об этом упоминается в довольно ранних средневековых текстах: *nullus diem Jovis in otio observet* [никто не должен встречать *день Юпитера* в праздности]; *de feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio* [о днях недели, посвященных *Юпитеру* или Меркурию]; *quintam feriam in honorem Jovis honorasti* [пятый день недели посвящаешь *Юпитеру*] (см. раздел «Суеверия», С, 195^b); в четверг вечером нельзя было ни прясть, ни рубить дрова (см. раздел «Шведские суеверия», № 55, 110; ср. с разделом «Суеверия», № 517, 703). Эстонцы считают, что *четверг* священнее воскресенья⁵³. Какое наказание ждало того, кто осквернит святой день, можно понять из другого суеверия, которое, правда, касается воскресенья: кто будет работать в воскресенье Троицы (через неделю после Пятидесятницы) или наденет на себя (в этот день) что-нибудь заштопанное или вязаное, того *поразит молнией* (SCHEFFER, *Haltaus*, 255) [38].

Раз в народе *Юпитера* чтили еще в VIII веке, причем настолько, что в капитулярии 743 года посчитали нужным специально вводить формулу «*es forsacho Thunare*» [я отрекаюсь от Тунара], раз многое из того, что с ним связывалось, не удавалось искоренить вплоть до позднейших времен, то никак нельзя отрицать, что в языческие времена его должны были в полной мере признавать за бога, причем одного из величайших.

Если сравнивать Донара с Вотаном, то последний оказывается более духовным и возвышенным — Донара же наделяли грубой физической силой, что и привлекало многие племена к его особенно восторженному почитанию; молитвы, клятвы и проклятия чаще достигали слуха громовника и дольше, чем у других богов, сохранялись в его памяти; лишь отчасти Донар был сходен с греческим Зевсом.

⁵³ *Etwas über die Ehsten*, 13, 14.

Примечания к главе VIII

(См. *Kl. Schr.*, II, 402—438)

[1]

Слово *Donar* связано с *donen* — *extendere* [расширять, растягивать], растяжение воздуха (HAURT, *Zeitschr.*, V, 182), точно так же, как *tóvos* [тон, звук] — с *τείνω* [растягиваю], хотя *tonare* [звучать] на санскрите — *stan*, что напоминает о таких словах, как *Στένω* [Стентор] и *stöhnen* [стонать] (*Kl. Schr.*, II, 412). В древнеанглийском, помимо *Thunor* (о нем есть сказание, см. II, 328), встречается еще вариант *Dór* (*Sal. and Sat.*, 51). Поэтому по древнеанглийской рубрикации над Ин.5:17 поставлено слово *dunresdæg*, а над Ин.5:30 — *ðursdæg*. Норманнский хронист Дудон называет Донара *Thur* (WORMIUS, *Mon.*, 24). В «Абренунциации» — *Thuner* (дательный падеж — *Thunare*). В средневерхненемецком — *dunre* (*Pass.*, 227:81; *Dietr. Drach.*, 110^b); *des dunres sun* (Johannes) [сын грома (Иоанн)] (*Pass.*, 227:59; см. *Kl. Schr.*, II, 427). Составные слова: шведское *tordön* [гром, «грохот Тора»], датское *torden*, норвежское *thordaan* (FAУЕ, 5); ср. с емландским *torñ* (ALMQV., 297), вестергётландские *thorn* и *tänn*. В датских сказках Тора зовут *Tordenvejr* — точно так же в немецком ругательстве Донар упоминается как *Donnerwetter*. Шведские лапландцы называют бога-громовержца *Tiermes* (КЛЕММ, III, 86, 87), остяки — *Toruim* (КЛЕММ, III, 117), чувашаи — *Tóra, Tór*, якуты — *Tanara*, вогулы — *Tórom* (RASK, *Afh.*, I, 33, 44).

[2]

Древнескандинавское *reið* значит не только *vehiculum* [повозка], но и *tonitru* [гром]: *lystir reið* (или *þrúma*) [удар грома] (*Gulap.* (ed. Hafn.), 498). Норвежское *Thorsreia* — *tonitru* [гром] (FAУЕ, 5). Датские исследователи считают, что *Asarðgg* и *Ökupórr* — это два разных существа, причем *Ökupórr* — из более поздней мифологии; тем не менее, в SN., 25 эти два имени поставлены вместе, а в SN., 78 Тор зовется *Ökupórr*. Тор ездит на повозке — ср. со сконийским суеверием, описанным в NILSSON, IV, 40, 44⁵⁴. В Эстергётланде *åska* [гром или молния] называется словом *goa*: когда гремит гром, говорят: *goa går* (KALEN, 11^a); *goffar kōg* (ALMQV., 347), а также — *gomor går* (ALMQV., 384) и *kornbonden går* (ALMQV., 385). В Голландии: *onze lieve heer reed* (то есть «едет») *door de lucht* [наш милосердный господь едет по небу]. «Бог-отец катит *dbrenta* (сосуды с молоком) по лестнице в подвал» (WOLF, *Zeitschr.*, II, 54). Возможно, упомянутая в MÜLLENHOFF, 447 (ср. с *Kl. Schr.*, II, 422) принадлежащая великану старая *kittelkar* (повозка-котелок?), запряженная двумя козлами, тоже отсылает к повозке Донара? Тор носит на спине корзину: *meis, iarnmeis* (*Sæm.*, 75^a; SN., 111); древневерхненемецкое *meisa* (GRAFE, II, 874).

⁵⁴ Имена *Hlórriði* (*Sæm.*, 211^a) и *Eindriði* не противоречат тому утверждению, что Тор либо ходит пешком, либо правит повозкой. В SN., 101 Тор называется *fōstri Vingnis ok Hlōru* [воспитателем *Вингнира* и *Хлоры*] (см. I, 409). В SN., *Formáli*, 12 *Loridi* [Loride] — сын Тора, а *Loricus* [Loricus] — *Thors fōstri* [воспитатель Тора], его жену при этом зовут *Glorá* [Glorá].

[3]

Бог ударяет громом: *die blikzen und die donrelege sint mit gewalte in siner pflge* [блистание молний и громовые удары в его власти и в его ведении] (*MS*, II, 166^b). Зевс поднимает грозу и бурю: ὄτε τε Ζεὺς λαίλαπτα τεῖνῃ [когда Зевс грозу посылает] (*Il.*, XVI:365). У греков вопрос «что Зевс подделывает?» означал «как там погода?» (O. MÜLLER, *Gr. Gesch.*, I, 24). Jupiter, alles *weters gewalt* het er [Юпитер, *любая погода в его власти*] (*Ksrchr.*, 1152; см. II, 57). Французские выражения: *ni oistau nes damledeu tonant* [не слышно *господнего грома*] (*Aspremont*, 22^b); *nes deu tonant ni poistau oir* [невозможно было услышать *божьего грома*] (*Mort de Gar.*, 145, 149); *n']oissiez deu tonant* [не слышно *божьего грома*] (*Garins*, III, 205); ср. с итальянским *si gran romore facevano, che i tuoni non si sarieno potuti udire* [сделался такой шум, что и раскатов грома было бы не слышно] (*Decam.*, II, 1). Когда понимается гроза, говорят: *schmeckste paar öchsel?* [чуешь *быков?*] *merkste a scheindl?* [а сарай ты заметил?] (*WEINH.*, *Schles. Wb.*, 82). *Ecce ubi iterum diabolus ascendit!* [вот где снова поднимается дьявол] (*CAESAR. HEIST.*, IV, 21). Русские выкрикивают ругательства вслед отступающей грозе (*ASBJÖRNSEN*, *Hjemmet*, 193).

[4]

О громе говорили еще, что это бог *играет в кегли*: *uns herr speelt kegeln* [наш господь *играет в кегли*] (*SCHÜTZE*, IV, 164); или: *die engel kegeln* [ангелы играют в кегли] (*MÜLLENHOFF*, 358). Ср. с игрой с кегли в Оденберге (см. II, 534). Громовой камень, связываемый с идеей божьего гнева, по-польски называется *boży praten* — прут, бич божий.

[5]

В Ведах *Taranis* — эпитет Индры-громовержца, означающий «проходящий сквозь», от *taran* = *trans* [через, сквозь]; соответственно, имя «Перун» может быть связано с греческим *πέρα* [по ту сторону] (см., однако, I, 393 и *Kl. Schr.*, II, 420). Валлийцы называют словом *taran* гром; гаэльские *tairneach*, *tairneanach* и *torrinn*. *Taranis* упоминается в *MONÉ*, *Bad. Urgesch.*, II, 184. В Бургундии — город *Tarnodurum*; более поздние варианты его названия — *Tonnerre* и *le Tonnerrois* (*JOS. GARNIER*, [II], 51, 77), что доказывает связь древнего названия с громом (см. *Kl. Schr.*, II, 412).

[6]

Thörr heitir Atli ос *ásabragr* [Тора называют *Атли* и повелителем асов] (*SN.*, 211^a); в *SN.*, 208^a — также *Atli*. Лапландцы зовут Тьермеса, своего бога грома, *aijeke* [дед, прадед], а его наместника — *junkare*, *storjunkare* [управляющий, наместник грома] (*КЛЕММ*, III, 86); эстонцы обращаются к Пиккеру как к *wana essa*, старому отцу (*Verh.*, II, 36, 37); американские индейцы тоже зовут свое высшее существо *дедом* (*КЛЕММ*, II, 153). К числу гор с названиями вроде *Etzel*, *Altwater* [«дед», «старый отец»] можно, вероятно, добавить еще упомянутую у Гельблинга (*HELV.*, VIII:1087) высокую гору *Oetschan* (ныне *Öftscher*), название которой происходит от русского «отец» (см. *Kl. Schr.*, II, 421).

[7]

Сен-Бернар, или Большой Сен-Бернар, в 1132 году еще назывался *Montjoux*. О *jugum Penninum*, *deus Penninus* [перевале Пеннина, боге Пеннине] см. *ZEUSS*, 34, 99

и DIEFFENBACH, *Celt.*, I, 170. В DE WAL, № 211—227 приведено множество инскрипций *Jovi Poenino, Penino* [пенинскому Юпитеру, Пенину]. Гора Радости упоминается в поэме «Мегхадута» (*Meghaduta*, 61); одна из моравских гор называется *Radost*. Финское *ilokivi*, камень радости (*Kalev.*, III:471).

[8]

Comes ad *Thuneresberhc* [граф *Тунересберкский*] (1123 год; ERHARD, 150); apud *Thuneresberg* [у *Тунересберга*] (ERHARD, 133); Sifrit de *Tonresberc* [Зифрит из *Тонресберга*] (1173 год; MB, XXXIII^a, 44); Sifridus de *Donresberch* [Зифрид из *Донресберха*] (1241—1258 годы; MB, XXXIII^a, 68, 90). О драконе сказано: er hete wol dri kiele verslunden und den *Dunresberc* [он мог бы проглотить три корабля и гору *Дунресберк*] (*Dietr. Drachenk.*, 262^b, строфа 834). Vom *Donresberge* [из *Донресберга*] (HAURT, *Zeitschr.*, I, 438). Помимо *Тунересберга* возле Варбурга, есть еще *Доннерсберг* у Эттельна, к югу от Падерборна. Древнеанглийские *Dunresleá* (КЕМБЛЕ, III, 443; IV, 105; V, 84); *Dunresfeld* (КЕМБЛЕ, III, 394; V, 131; ср. с КЕМБЛЕ, VI, 342); *Doneresbruno* (*Zeitschr. f. hess. Gesch.*, I, 244).

[9]

Со славянским *hrom*, *гром* (*Kl. Schr.*, II, 418) ср. нижненемецкое *grummeln* — «гремять вдалеке (о громе)», ирландское *crom*, *cruim* — гром, французское *grommeler* — рычать; также литовское *grauja* — гром гремит, *growimmas* — гром ударяет (см. I, 399—400).

[10]

К литовским *Perkunas musza* [*Перкун ударяет*] (NESSELM., 411^b) и *Perkunas grauja*, *grumena* [*Перкун гремит, громыхает*] (NESSELM., 286^a) можно еще добавить такие обороты, как *Perkuns twyksterejo* (*Перкун загрохотал*), *Perkuns uždege* (*Перкун зажег*), *Perkūno szowimmas* (удар *Перкуна*), *Perkūno growimmas* (гром *Перкуна*), *Perkūno žaibas* (молния *Перкуна*); *perkunija* — буря, непогода. В *Livl. Reimchr.*, 1435 о *Перкуне* сказано: als ez *Perkune* ir abgot gar, daz nimmer sô harte *gevrôs* [*Перкун*, их идол, заставил (море) как никогда крепко замерзнуть]; у Баттенхофа в Курляндии находится *камень Перкуна*, о котором ходят легенды (KRUSE, *Urgesch.*, 187:49); возле Либау находится область *Perkuhnen*. Редьку называют *pehrkones*. У лапландцев есть злой бог или дьявол, которого именуют *perkel*, *pergalak*, у финнов — *perkele* (*Kalev.*, X:118, 141, 207, 327; см. II, 576).

[11]

Дуб (*tammi*) называется у финнов божьим деревом — *puu jumalan* (*Kalev.*, XXIV:98, 105, 107, 115, 117), ср. с дубом Зевса (I, 406) и *gobur Jovis* [дубом Юпитера] (I, 393). Желудь называется Διὸς βάλανος, *castanea* [каштаном Зевса] (ТЕОПНРАСТ, III, 8, 10; DIOSCOR., I, 145). Тор убивает великанов, прячущихся под дубами — священными деревьями бога грома; когда великан прячется под буком, то у Тора нет над ним власти. Замечено, что молния проникает в дуб в двадцать раз глубже, чем в бук (FRIES, *Bot. Udf.*, I, 110).

[12]

В шведской народной песне Тор живет в горах (ARVIDSS., III, 504): *locka till Thor i fjäll* [заманит к *Тору на гору*]. У Одина, помимо Фригг, есть еще одна жена по имени



Ёрд; обе они — дочери Фьёргвин; Ёрд — мать Тора. Если Тор = *Fairguni*, то он может быть и отцом, и сыном Одина; Тор, как и Фригг, — дитя земли (*Kl. Schr.*, II, 415; *GDS*, 119).

[13]

О Енохе и Илии, которые упоминаются вместе в древнескандинавском заговоре игроков в кости (см. также прим. 23 к главе VII), в *Fundgr.*, II, 112 говорится:

sie hânt och die wal,	[руками своими и волей
daz sie den <i>regin behabin</i> betalle.	они не дают дождю идти,
swenne in gevalle	когда пожелают,
unt in abir <i>lâzin vliezen</i> ,	или же вновь позволяют ему пролиться;
ir zungin megin den himel besliezen	по их слову небеса закрываются
unt widir ûftuon,	и открываются снова тогда,
sô si sich wellint muon.	когда они этого захотят]

Литовцы называют день Вознесения Богоматери (25 марта, по-сербски — благовест) *Elyjôs diena*, *Ilyjos diena* — днем, когда начинается или заканчивается дождь. Это название производят от глагола *ilyja*: идет дождь. Но, возможно, имеется в виду *день Илии*? Легенды об Илии, имеющие хождение в Валахии и в Буковине, собраны в СНОТТ, 375; см. WOLF, *Zeitschr.*, I, 180. О битве Илии с Антихристом см. GRIESHABER, II, 149.

[14]

Hominem *fulgure ictum cremari nefas*; terra condi religio tradidit [преступно сжигать человека, убитого молнией; принято предавать его тело земле] (PLIN., II, 54). Места, куда ударяла молния, считались священными и у греков; они назывались ἡλύσια, ἐνηλύσια, потому что на них снизошел Зевс. На такое священное место нельзя было наступать: hoc modo contacta loca nec intueri nec calcari debere fulgurales pronuntiant libri [как провозглашается в «Книгах молний», на места, которых коснулась (молния), нельзя смотреть и наступать] (АММ. МАРС., XXIII, 5). Существовал специфически этрусский ритуал: в месте, куда ударила молния, приносили в жертву *двухгодовалую овцу*, и называли это место *bidental* (см. FESTUS, статьи «bidental» и «ambidens»; O. MÜLLER, *Etrusker*, II, 171). Ограда биденделя называлась *puteal*, с ней можно сравнить шест со шкуркой у осетин. Bidental locus fulmine tactus et expiatus ove [бидендель — это место, которого коснулась молния и которое освятили жертвоприношением овцы] (FRONTO, 277). Скот, *пораженный молнией, есть нельзя* (WESTENDORP, 525).

[15]

Υέτος [дождь] по-умбрски — savitu (AUFR. UND KIRSCHN., II, 268); νὺξ δ' ἄρ' ἐπῆλθε κακῆ σκотоμήνιος· ὕε δ' ἄρα Ζεὺς πάννουχος [дождил непрерывно Зевс, и западный ветер ярился, всегда дожденосный⁵⁵] (*Od.*, XIV:457); ὕει ο Ζεὺς [дождь от Зевса] (АТЕНАЕУС, IV, 73); τὸν Δί' ἀληθῶς ὤμην δια' κοσκίνου οὐρεῖν [в действительности дождь — это когда Зевс мочится через сито] (АРИСТОП., *Wolken*, 373); ср. с im-

⁵⁵ [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]

brem in *cribrum* gerere [носить дождь в сите] (ПЛАУТ., *Ps.*, I, 1:100); Διοῦς ὄμβρος [дождь Зевса] (*Od.*, IX:111, 358); οὔτε Πελοποννησίοις ὕσεν ο θεός [пелопонессцам тоже бог не давал дождя] (PAUS., II, 29:6). В CASS. DIO, LXXI, 8 египетский маг заклинает *Гермеса, бога воздуха* (Ἐρμῆν τὸν ἀέριον), с просьбами о дожде. Индуистский Индра — тоже бог дождя, и он тоже посылает громовые стрелы; когда Индра пропал, дождя не было (HOLTZMANN, III, 140; I, 15). В Даларне бог дождя зовется *skaurman* — «дождевик, человек ливня»; о громе говорили — *skaurman åk*, «дождевик едет» (ALMQVIST, 258), ср. с готским *skura vindis*, λαῖλαψ [буря], древневерхненемецким *scûr*, *tempestatas*, *grando* [буря, гроза с градом], древнеанглийским *scûr*, *procella*, *nimbus* [шторм, ураган], древнескандинавским *skûr*, *nimbus* [ураган] (см. *Kl. Schr.*, II, 425).

[16]

Еще одно шествие с просьбами о дожде (1415 год) описано в LINDENBLATT, 301. Петрониевский оборот «*uvidi tanquam mures*» [мокрые как мыши] напоминает о средневерхненемецком *sô sit ir naz als eine mûs* [промокните, как мыши] (*Eracl.*, 142^b, из Эненкеля); в нововерхненемецком — «*wie eine gebadete Maus*» [как искупавшаяся мышь]. Под командованием Марка Аврелия был *legio tonans* [громовой легион], молитвами которого был вызван проливной дождь (CASS. DIO, LXXI, 8). Венгерскую молитву о дожде см. в *Ungarn in Parab.*, 90, еще одну — в КЛЕММ, II, 160 (ср. с *Kl. Schr.*, II, 439—458).

[17]

Pikker (*Kalewipoeg*, 3:16, 23:358, 16:855); *pikkertaati* (*Kalewipoeg*, 20:730). О *pikker* и *pikne* см. *Estn. Verh.*, II, 36, 37. Пикне — являющийся в молнии, наказующий тридевятичный высший бог, карающий своим *раскаленным жезлом* (*gaudwits*) малых богов, которые бегут от него (как великаны — от Тора) к человеческим очагам (*Estn. Verh.*, II, 36—38). *Pikne* — это, вероятно, сокращение от *pitkäinen*, *tonitru* [гром]; это слово в его финской форме встречается в эстонской молитве о дожде (*Suomi*, IX, 91), оно происходит от *pitkä* — *langus* [длинный]; *pitkäikäinen* — *longaevus* [долгоживущий], а также старик = *Ukko* (CASTRÉN, *Myth.*, 39), возможна также связь с длиной молнии. О *Toro*, *Toor*, *Torropel* см. *Estn. Verh.*, II, 92.

[18]

Укко благословляет пшеницу (PETERSON, 106). На побережье Бретани святой Сезни [Seznu] метнул свой молот на запустелое поле, и за одну ночь там вырос урожай из спелых колосьев (AUG. STÖBER, *Bretagn. Volkss.* — вероятно, по Сувестру).

[19]

В сказании о *рыжебородом* великане и повозке, запряженной золотым козлом, тоже должен иметься в виду бог грома (WOLF, *Zeitschr.*, II, 185, 186). У североамериканских индейцев есть мужские имена *Pahmioniqua* и *Jhâtschintschiä* — то есть «красный гром» (CATLIN (übers. v. Berghaus), 136, 190, 191).

[20]

Все три стадии грозы описаны у Гесиода (HESIOD., *Theog.*, 691): *κεραυνοὶ ἵκταρ* (в один миг, одновременно) *ἄμα βροντῆ τε καὶ ἀστεροπῆ ποτέοντο* [горящие же

стрелы тесно одна за другой с громовыми ударами и молниями летели⁵⁶. *Fulguratio* (sine ictu [без удара]) [зарницу, отраженный отблеск удара молнии] следует отличать от *fulgur*.

[21]

С *blecken, plechazan*, с образом разверзающихся небес ср. представление, бытовавшее у бастарнов: согласно Liv., XL, 58, когда ударяла молния, бастарны думали, на них что падает небо (см. DUNCKER, 84). В сербских песнях *молния* (муња) — дочь вилы, а *гром* — ее брат. *Месяц* (мјесец) женится на Молнии (VUK, [Lieder], I, 154, № 229—231).

[22]

У Юстингера молния называется *bliks*. В мюнстерской долине у Кольмара напротив горы цвергов находился город *Blixberg*, ныне там — руины замка *Plixburg* (в старинных источниках он называется Plichhsperckh; SCHÖRFLIN, *Als. Dipl.*, № 1336). Des snellen *blickes* тус [удар быстрой молнии] (FREID., 375); *himelblicke* [небесная молния] (*Servat.*, 397, 1651; *Roth.*, 3536). В Штирии *himlatzen* значит «сверкать», *weterbliche* — *fulgura* [молнии] (HAUPT, *Zeitschr.*, VIII, 137). *Wetterleich* [зарница, грозовой отсвет] (STALDER, II, 447); *hab dir das plab feuer!* [голубое пламя на тебя!] (H. SACHS, II, 4:19^a). *Голубые отсветы* в грозových тучах (SCHWAB, *Alb.*, 229). О молнии говорят, что она *тропоет, касається*: vom blitz *gerührt* [тронутый молнией] (*Felsenb.*, I, 7). Молния — это *искры* от ударов *огненного топора* (см. I, 402; II, 327). Af þeim *liotom leiptrir* qvómo [прянули молнии, ярко сверкавшие⁵⁷] (*Sæt.*, 151^a); Κρονίδης ἀφίει ψολέοντα κεραυνόν [Кронид ударял дымными молниями] (*Od.*, XXIV:539); ἀρῦῆτι κεραυνῶ [пламенная молния] (*Od.*, V:128, 131); *trifulcum fulgur* [тройная молния] (FESTUS; ср. с цитатой из Варрона у Нония: NON., VI, 2; SEN., *Thyest.*, 1089); ignes *trifulci* [трехзубчатые огни] (OVID., *Met.*, II:848; OVID., *Ibis*, 471); *tela trifulca* [трехзубчатые стрелы] (CLAUDIAN, *III Cons. Hon. praef.*, 14); *genera fulminum tria* esse ait Caecina, *consiliarium, auctoritatis et status* [есть, говорит Цецина, три общих вида молний: *советующая, подтверждающая и утверждающая*] (ср. с АММ. MARC., XXIII, 5 и O. MÜLLER, *Etrusker*, II, 170). У этрусков было *девять* богов-громометателей (O. MÜLLER, *Etrusker*, II, 84). По-румынски молния называется *самэг* (архаичные варианты — *calaverna, chaláverna*), *stragliüsch, sagietta, saetta*, пронзающая молния, от *lütschernä* (lucerna?). Литовское *žaiabas* — молния, *Perkuno žaiabas* — удар молнии, от *žibeti*, блестять (NESSELMANN, 345). *Fulguratio*, зарницу, отблеск далекой молнии без грома, финны называют *Kalevan tulet, Kalevan valkiat*, то есть *Calavae ignes, bruta fulmina autumnalia* [огни Калевы, отблеск закатных молний]; также *kareen tulet, genii ignes* [огни духа]; по-гречески молнию называют πῦρ Διός [божйй огонь], в иудейской традиции — *божье пламя*.

[23]

Tonitrus [гром] — *toniris chlaccha* [удар грома] (НАТТЕМ., III, 598^b); *tonnerklapf* [удар грома] (JUSTINGER, 383). *Donnerklöpfige wort* [громовое, громяющее слово] (*Franz.*

⁵⁶ [Пер. Г. Властова. — Прим. пер.]

⁵⁷ [Пер. А. Корсуна. — Прим. пер.]

Simpl., I, 231); другие обороты со значением «удар грома» — *dôzes klac* (*Parz.*, 379:11; *Troj.*, 12231, 14693); *donrescal* (*Fundgr.*, II, 116); *tonnerbotz* (*Garg.*, 270^b, 219^b) от *doner-bôz*. Древневерхненемецкое *skrugga*, *tonitru* [гром], ср. со *skröggr* — *fulminans* [сверкающий]. Датские *tordenskrald*, *tordenbrag*; нижненемецкие *grummelwier*, *grummel-schuur*, *grummeltaaren* (громовая туча) (ЛЮРА, 103, 117; см. выше). В нововверхненемецком — *der Donner rollt, grollt* [гром *раскатывается, гремяет*]. Молнию сравнивают со взглядом птицы, а гром — с *хлопаньем ее крыльев* (КЛЕММ, II, 155). Орел Зевса держит молнии, и орел же поднимает штормовой ветер (см. II, 60, 61), ср. с рассветной птицей.

[24]


По-древневерхненемецки молнию называли *donarstrâla* (ГРАФФ, VI, 752) и *lauc-medili* (*Gloss. Jun.*, 191; ГРАФФ, II, 707); в средневерхненемецком — *blicschôz* mit *dunrslegen* [стрела молнии с ударом грома] (*Pass.*, 89:49; 336:9); *des donres schuz* [стрела молнии] (FREID., 128:8); *donrestrâl* der niht enschiuzet [удар молнии, (никого) не поразивший] (TURL., *Wh.*, 11^a); *dornstrâl* [удар молнии] (GRIESHABER, 151); *die donerblicke* [вспышки молний] (*Fundgr.*, I, 73); *donresblicke* [вспышки молний] (FREID., 123:26); *des donrisslac* [ударом молнии] (*Fundgr.*, II, 125); *ob der doner zaller frist slüege*, *swann ez blekzend* ist [если бы гром ударял всегда, когда *сверкает молния*] (*W. Gast*, 203); *swaz [h]er der heiden ane quam*, *die sluoc* er also ein *doner sân* [сколько язычников не перешло бы (его дорогу), он всех *поражал*, как *громом*] (*Rother*, 2734); *dô sluog* er alsô der *thoner*, *for dem sich nieman mac bewarn* [он *ударил*, как гром, от которого невозможно защититься] (DIEMER, 218:8); *schûrslac* [удар бури] (HELVL., VIII:888); *wolkenschôz* [стрела (из) туч] (*Lanz.*, 1483); *weterwegen* [погодный камень] (*Pass.*, 336:10, 2); древневерхненемецкое *drôa*, *drewa* значит *минае*, *oraculum* [угроза, пророчество] и *fulmen*, *ictus* [молния, удар] (ГРАФФ, V, 246) — вероятно, это связано с тем, что молния есть явление угрожающее и предзнаменующее? Старофранцузские выражения: *es foldres* (*foudre*) *du ciel* [молния с неба] (*Ogier*, I, 146); *foudre qi art* [*пылающая* молния] (*Guiteclin*, II, 137); *le tonnerre a sept différentes formes pour se manifester aux Polognots* [Solognots]. *Il tombe en fer*, *alors il brise tout*; *en feu*, *il brûle*; *en soufre*, *il empoisonne*; *en genuille* [guenille?], *il étouffe*; *en poudre*, *il étourdit*; *en pierre*, *il balaye ce qui l'environne*; *en bois*, *il senfonce où il tombe* [грозу жители Солони представляют себе в семи различных формах: она сходит в виде всесокрушающего *железа*, в виде сжигающего *огня*, в виде ядовитой *серы*, в виде удушающего *пепла* (?), в виде оглушающего *пороха*, в виде *камней*, обрушивающихся на все вокруг, в виде падающего *дерева*] (*Mem. celtiq.*, II, 211).

[25]

О *громовых стрелах* см. *9.Bamberger Bericht*, 111. Помимо *donnerstein*, в том же значении используются еще термины *wetterstein*, *krottenstein*. Сказано: *herre got*, *und liezt du vallen her ze tal ein stein*, *der mir derslüege* [*господи боже*, это ты дал упасть в эту долину *камню*, меня поразившему] (SUCHENW., 78:175). Обломок громовой стрелы, который сам восстанавливается в руке у человека, приобретает невероятную силу (НАУРТ, *Zeitschr.*, III, 366). *Громовой камень* весом в два с половиной центнера находится в церкви в Энсгейме (*Garg.*, 216^a). Вестергётландское *Thorskjäl* (громовая стрела), шведское *Thorviggår* (громовые стрелы; SJÖBORG, *Nomenclat. f. nordiska fornlemningar*,

100 и далее). Стрела и молния Индры называются *svarus* — от *svar*, *coelum* [небо], солнце (ВЕНФЕУ, I, 457; ср. с ἠλύσια (см. выше, прим. 14)). О «стрелах альпов» напоминает древнеиндийское представление, согласно которому «*vitulum veluti mater, ita fulmen Marutes sequitur*» [как корова следует за теленком, так за *марутами* следует молния] (ВОРР, *Gloss.*, 364^a; ср. с *mugientis instar vaccae fulmen sonat* [удар молнии звучит как коровье мычание] (ВОРР, *Gloss.*, 262^a)). Только Афина владеет ключами от хранилища громовых стрел (АЕССН., *Eum.*, 727, 728), — а в сказке ключи от запретной комнаты в раю есть только у Марии. По-литовски громовая стрела называется *Perkuno kulka*, ядром Перкуна. Сербское *стрпелица*.

[26]

Название *Miölnir* можно сравнить со словом «молния», которое в Миклос., 50 производится от *mljeti*, *conterere* [молоть, перемалывать]. Молот — инструмент простой и древний, незаменимый практически во всех ремеслах, во многих традициях сделавшийся сакральным символом. На пограничных камнях вырезали *hamarsmark* [знак молота]: крест с загнутыми краями, ; в более поздние времена границу владений обозначал отмеченный крестом дуб (*Kl. Schr.*, II, 43, 55). Знаком молота осеняли кубок или чашу (*signa full*): *hann gerdi hamarsmark yfir* [он совершил *знак молота*] (*Håkonar góða s.*, XVIII). *Thor med tungum hamrum* [Тор с *тяжелым молотом*] упоминается еще в LANDSTAD, 14. На статуе Тор был изображен с огромным молотом в руке (*Ol. Helga s.* (ed. Christ.), 26; *Form. sög.*, IV, 245). Тот факт, что молот считали священным и делали его изображения, подтверждается таким местом у Саксона (SAXO (ed. Müller), 630): *Magnus inter cetera trophaeorum suorum insignia inusitati ponderis malleos, quos joviales vocabant, apud insularum quandam prisca virorum religione cultos, in patriam deportandos curavit* [среди других *знаковых* трофеев Магнус приказал доставить на родину необычно тяжелые *молотки*, которые называют молотками *Юпитера*, — в *былые времена* на одном из *островов их религиозно почитали*]. Речь идет о времени между 1104 и 1134 годом. В Германии (вероятно, в более ранние времена) молоты и дубины как символы Донара вмуровывали в стены церквей или в городские ворота; это связывалось с варварскими верованиями и сказаниями о дубинках (HAURТ, *Zeitschr.*, V, 72). Сюда же следует отнести легенды о *молоте дьявола*, называемом еще *donnerkuhl*, *hammerkuhl* (MÜLLENHOFF, 268, 601; ср. с II, 589). Пикне носит с собой молнию в виде *железного жезла* (см. выше, примечание 17).

[27]

Тор — *враг великанов* (см. I, 860, 861). Тор преследует великанов так же, как Вotan — подземных жителей. Великаны отказываются приходить на тот праздник, где присутствует *Торденвейер* (см. I, 411, 866). Когда ударяет молния, в Сконе говорят: это Тор *убивает троллей* (NILSSON, IV, 40). *Der (tievel) wider unsih vihtet mit viuren (virinen) strålen* [он (дьявол) поражает нас *огненными стрелами*] (DIEMER, 337:9).

[28]

Hamer sla bamer, sla busseman dot! [ударь, милосердный (?) *молот*, пришиби *буку насмерть!*] (MÜLLENHOFF, 603); ср. с *Hermen sla dermen* [Гермен, ударь по арфе] (см. I, 631); *bim hammer!* [(*клянусь молотом!*)] (CORRODI, *Professer*, 16, 58; CORRODI,

Vikari, 11); *tummer und hammer* [гром и молот] (CORRODI, *Professer*, 96). «Да вобьет тебя *крестовая молния* [Kreuzdonnerwetter] с небес на десять тысяч клафтеров в землю!». *Du widertuo ez balde, oder dir nimet der donner in drin tagen den lip!* [быстрее возвращайся или через три дня *гром заберет твою жизнь*] (*Wolfd.* [Fromm.], 331:3, 4; НАУРТ, *Zeitschr.*, 4). Существует датская клятва «*neу Thore gud!*» [нет, богом *Тором!*] (WORMIUS, *Mon. dan.*, 13). Еще говорят: *daß dich der donnerstag!* [буквально: «чтоб тебе четверг!»] (РНЛ. v. СІТТЕВ., II, 680); *donnstig!* (donner!); *du donnstigs bub!* (GOTTHELF, *Erz.*, II, 196, 195). Литовцы, рассказывает Эней Сильвий, верили, что у *Перкуна* [Percunnos] есть огромный молот, которым он освобождает солнце из плена (*Kurländ. Send.*, II, 6; *N. Preuß. Prov. Bl.*, II, 99; ср. с ТЕТТАУ UND ТЕММЕ, 28). Литовцы говорят: «*Kad Perkuns pakiles deszimt klafterin tave i zeme itrenktu!*», то есть «Да восстанет Перун и тебя на десять клафтеров в землю да вобьет!» (см. статью [Августа] Шлейхера в *Ber. der Wiener Acad.*, XI, 108, 110). Этруски наделяли молотом бога *Манта* [Mantus] (GERHARD, 17).

Помимо молота, у Тора также были *megingiardar* (fortitudinis, roboris cingula [пояс силы, твердости]) и *iarngreipr* (chirotecas ferreas [железные перчатки]) (SN., 112, 113). *Er hann spennir þeim (megingiörðum) um sik, þá vex honum ásmegn hálfu* [он опоясывается своим (поясом силы), и вполнину *прибавляется божественной мощи*] (SN., 26); *þá sprenti hann megingiörðum* [тогда опоясался он *поясом силы*] (SN., 114); этот *megingiardar* напоминает о таких строках из *Laurín*, 890, 906, 1928: *zebrechent sín gürtelín, do hát er von zwelf man kraft* [повяжет он свой *поясок* и получает *силу двенадцати человек*]. Пояс придает силы и мудрости (*Wigal.*, 332), указывает верный путь (*Wigal.*, 22, 23). Пояс утоляет голод (*Fierabras*, 209), ср. с поясом сытости. *Victoriae zona* [пояс победы] упоминается в *Saxo* (ed. Müller), 124. В норвежских сказках поясу силы Тора соответствует *голубая лента* (*Norske folkev.*, № 60, S. 365, 374, 376; MÜLLENHOFF, *Schl.-Holst. Märchen*, № 11; МОЕ, *Einkl.*, S. XLVI).

[29]

Согласно СНОТТ, *Deutschen in Piemont*, 300, 340, саламандру, появление которой в Альпах считается предвозвещением начала грозы, называют *wettergiogo* [погодный червь]. Самки жуков-рогачей заносят в дома раскаленные угли (оденвальдское поверье).

[30]

Считалось, что у *barba Jovis* есть целительные свойства (САЕС. HEISTEREV., VII, 15). *Jovis herba* [трава Юпитера] — *husloek* [«домашний лук», молодило] (MONE, *Quellen*, 289^a); *húslouch* (MONE, VIII, 403); *donderloek* [громовой лук] — *crassula major* [большая толстянка] (MONE, *Quellen*, 283); *dundarlök* (ДУВЕСК (1845), 61); *Jovis caulis* [кочан Юпитера] — *sempervivum magnum* [большое молодило] (DIOSC., IV, 88); древнеанглийски *barba Jovis* [омела, борода Юпитера] называлась *þunorvyrt* [борода Тунара]. «It is still common in many parts of England, to plant the herb *houseleek* upon the tops of cottage houses» [во многих частях Англии до сих пор принято высаживать *молодило* на крышах небольших домов] (MONE, *Yearb.*, 1552); ср. с II, 891. В Швейцарии «метла грома» — *hexenbesen* [ведьминская метла] (STALD., II, 42). Немних называет *glesoma hederacea* [будру плющевидную] *donnerrebe*, *gundrebe*. Считается, что *donnernessel* [громовая крапива], *urtica dioica* [крапива двудомная], выдерживает удар молнии.



Финское *ikon tuhniö* [гриб Укко] — *fungus, fomes* [гриб-трутовик]; *ikon nauris* [репа Укко] — гара [турнепс]; *ikon lummet* [пучок Укко] — *caltha palustris* [калужница болотная]; *ikkon lehti* [лист Укко] — *folium* (ларра) [лист (лопуха)]. *Jovis colus*, Διὸς ἠλακάτη [веретено Юпитера, Зевса] — *clinopodium, verbena* [пахучка, вербена] (Diosc., III, 99; IV, 61); *Jovis madius* [майский Юпитер] — *catanance, herba filicula* [катананхе голубой] (Diosc., IV:132); ἱερὰ τοῦ θεοῦ φηγός [священный дуб этого бога (Зевса)] в Додоне (PAUSAN., I:17); *Jovis arbor* [дерево Юпитера] (OVID., *Met.*, I:104). Тирольское *громовое дерево* упомянуто в WOLF, *Zeitschr.*, II, 61. Малиновки и жуки-олени притягивают молнию, а *Wannenweihe* [обыкновенная пустельга] ее отводит (см. II, 128). Всеобщая традиция — *бить в церковные колокола*, чтобы отвести *грозу*, то есть, очевидно, чтобы отогнать языческого бога христианским перезвоном. Фракийцы *стреляли в небо* во время *грозы* (см. I, 156), а также при затмениях (см. II, 181).

[31]

Представляет интерес хеннебергское суеверие, касающееся *габергейса*, или *небесной козы*, — так называли паука *phalangium orilio* [сенокосца обыкновенного] (он же — *Maler Müller*; см. BRÜCKNER, *Henneb.*, 11). Словом *horsgök* [конь-кукушка] раньше называли собственно коней (*Runa*, III, 14, 15). Бекас по-фински называется *taivaan vuohi* [небесная коза]. Считается, что эта птица летает между раем и адом и блеет в воздухе (SCHIEFNER, *Finn. Wrtrb.* [чит. *Finn. Märch.*], 612). По-литовски бекас тоже зовется *dangaus ožys* [небесной козой] (NESSELM., 31), а по-латышски — *Pehrkon ohsols* [козой Перкуна] (POSSART, *Kurland*, 228).

В «Песни о Хюмире» Тор именуется *hafra dróttinn* [повелителем козлов]; его козлов зовут *Tanngniostr* и *Tanngrisnir*, *dente frendens* [скрежещущие зубами]; в латинском *nefrendes*, «нежующие», еще не имеющие зубов = *arietes* или *porci nondum frendentes* [бараны или свиньи, еще не способные пережевывать пищу зубами]. *Tanngniostr* встречается и в качестве мужского имени (*Kormaks.*, 54, 134, 136).

[32]

Donerswe (EHRENTRAUT, *Fries. Arch.*, I, 435; HAUPT, *Zeitschr.*, XI, 378); *de Donrspah* (*Notizenbl.*, VI, 306). *Thurislô*, судя по всему, значит «лес великанов», а не *Thonageslô* [лес Тунара] (*Trad. Corb.*, см. I, 850, 851); однако в древнеанглийском *Thunres leá* [лес Тунара] (КЕМБЛЕ, III, 443; IV, 105; V, 84, 243). В Скандинавии — *Thörsleff* (МОЛВЕШ, *Dipl.*, I, 173; почему не *Thors*-?). В Швеции находятся *Thorsby, Thorshälla, Thorslunda, Thorstuna, Thorsvi, Thorsåker, Thorsång, Thorsås, Thorsö*. О *Thörstuna* и *Thorsåker* см. SCHLYTER, *Sv. indeln.*, 32. На Фюнене — *Thorseng*, в Шлезвиге — *Thorshöi* (MÜLLENHOFF, 584). В Норвегии: *Thörsey, Thörsnes, Thörshof* (MUNCH, *Om Sk.*, 107). Название *Thorsnes* [мыс Тора] (*Landn.*, II, 12) происходит от традиции поднимать в этом месте изображение Тора на столпах. *Thorsharg* = *Thorshälla* [зал Тора] (*Hildebr.*, III). *Thorsborg* [гора Тора] упоминается в *Gutalag*, 94, а в *Gutalag*, 317 уточняется, что это известняковая гора. *Thorshafn* [дерева Тора] — на Фарерских островах.

[33]

К тем немногим немецким именам, в которых содержится корень «donar», можно добавить еще имя *Donarpreht* (HAUPT, *Zeitschr.*, VII, 529). Имя *Albdonar* связано

с растением *albdona*. В Кемвле, № 337 вместо *Thoneulf* следует читать *Thonerulf* [«волок Тунара»]. В саксонской хронике 920 года упоминается имя *Durcytel*. Представляет интерес староирландское имя *Tordealbhach*: согласно О'Брайену (О'БРИЕН, статья «dealbhach»), оно значит Того *similis* [схожий с Тором]. В «Саге о битве на пустоши» упомянуто имя *Thorhalli*. Молнии короля *Ториля* [Toril] опаляют море, сжигают леса и пожирают города (НАУРТ, *Zeitschr.*, IV, 507, 508) — похоже, здесь имеется в виду сам Тор; возможно, должно быть *Torkil? Thorild* — женское имя; ср. с *Thorkarl*.

[34]

Vingþórr как имя Тора упоминается в *Sæm.*, 70^a; об *Eindriði* см. выше, примечание 2. Тор зовется *hardhugaðr* [сильным духом] (*Sæm.*, 74^b), а ётун — *hardráðr* [жестоким] (см. I, 858). *Fôstri Hlóru*, *Vingnis* [воспитатель Хлоры, Вингнира] = *fôstri Hlórríða* [воспитатель Хлорриды]. *Jarðar bugg* [сын земли] (*Sæm.*, 70^a, 68^a, 157); *Fiörgynjar bugg* [сын Фьёргюн], *Hlódynjar bugg* [сын Хлодюн], *Yggs barn* [сын Игга] (*Sæm.*, 52^a). *Veor* [священный] — это то же самое имя, что и *Verr*, *Vir?* Ср. с древнеанглийским *veor* (хотя древнескандинавское слово, производное от него, приняло бы форму *viörr*).

[35]

Представление о Торе как о *сыне* (в «Эдде» он либо юноша, либо молодой мужчина) не вполне сочетается с образом «старого прадеда». В *Sæm.*, 54^b Тор зовется *sveinn* [мальчиком], а в *Sæm.*, 85^b — *Asabragr* [повелителем асов]. Можно ли предположить существование двух Донаров? В Скандинавии, как можно заключить, Тора боялись больше, чем Одина: мужских и женских имен с упоминанием Тора — множество, а таковых с упоминанием Одина — крайне мало.

[36]

Magni (robustus [крепкий]) и *Móði* (animosus [смелый]) — сыновья Тора от Ярн-саксы [Jarnsaxa] (SN. 110; ср. с I, 339); Тор сам наделил их *âsmegin* и *âsmóðr* [силой и мощью асов]. В других источниках Ярнсаксой зовут великаншу. Сам Тор называет себя *Magna fadigr* [отцом Магни] (*Sæm.*, 76^a). Дочь Тора становится невестой Альвиса (*Sæm.*, 48^{a-b}); ее ли Тор зачал от Сиф, ее ли зовут *Þrúðr*, *robgr* [твердость, верность] (SN., 101, 109)? Самого Тора называют *þrúðugr áss* [крепчайшим асом] (*Sæm.*, 72^b); *þrúðvaldr goða* [сильнейший бог] (*Sæm.*, 76^a); его молот — *þrúðhamarr* [крепкий, верный молот] (*Sæm.*, 67^b).

[37]

Ни гильдесгеймское *побивание деревянной колоды камнями* (ср. с этим ритуал «распиливания старухи», II, 286), ни *катание колеса* в Трире (НОСКЕР, *Moselland* (1852), 415) не удастся связать с Юпитером. Трирский ритуал, впервые упомянутый в 1550 и в последний раз — в 1779 году, проходил следующим образом: в первую неделю Великого поста, в четверг, в Марксберге (Доннерсберге, Думмерсберге) устанавливали *дуб* и *колесо*. На *Invocavit*, в первое воскресенье Великого поста, дерево срубали, колесо поджигали и катили в Мозель. Колесо, особенно горящее, — символ грома, Донара; оно было изображено на гербе князей *Доннерсбергских*, кастелянов Кохема (НОНТНЕИМ, II, 5; табл. V); колесо же — на гербе князей *Роля* (Roll — «гром»);



на гербе князей фон Хаммерштейн изображены три молота. На сигнуме германских легионов (XIV и XXII) было колесо (rota): на табличке запечатлевали надпись «Leg. XXII» и колесо с шестью спицами. Такое же колесо с шестью спицами изображено на гербах Майнца и Оснабрюка (Fuchs, *Mainz*, II, 94, 106). В «Саксонской хронике» Конрада Боте (Вотне, *Sassenchronik*, 171) Кродо носит колесо. Связано ли это гербовое колесо с понятием Rädelsführer [главарь; Rädlein — круг (объединение ландскнехтов)]?

[38]

О священном статусе *четверга* см. NILSSON, IV, 44, 45. Tre Thorsdagsvällar [три вечера четверга] (Dybesk, *Runa*, IV, 37, 43; Cavallius, I, 404). В шведских сказках духи являются и околдовывают людей *thorsdagsnatt* [ночью в четверг]. Того, кто работает в Троицыно воскресенье, *поразит молнией*; потому в этот день женщины неохотно шили и вышивали (Наурт, *Zeitschr.*, III, 360). Такое *осквернение священных дней* тканем, шитьем или вязанием упоминается довольно часто; *Servat.*, 2880:

wir såzen unde wåben
dô die lantliute êrten disen tac...
schiere runnen diu weppe von bluote,
daz ez uns des werkes erwante.

[мы садились и ткали,
пока народ отмечал этот день...
вскоре ткани пропитались кровью,
чтобы нас отвернуть от работы]

Бедная девушка прядла в день Богородицы, и нить пристала к ее языку и губам (Maerl., II, 219). О женщинах, прядущих в воскресенье, см. MÛLLENHOFF, 168. Тот, кто мотает лён в воскресный церковный праздник, превращается в камень (Reusch, № 30). Прясть было запрещено в дни Берты и святой Гертруды (см. I, 522, 526, 539), у греков — в день Бахуса (см. II, 479). Пряжа, вытканная в запретный день, приобретала особую силу (см. II, 708, 709); ср. с поверьями относительно *teigtalken* [замешивания теста] в святой день (см. раздел «Суеверия», G, строка 194). Опять же: si quis die dominico boves junxerit et cum carro ambulaverit, dexterum bovem perdat [если кто-то в божий день запряжет быков и поедет в повозке, то следует отобрать у него того быка, какой запряжен справа] (*Lex Bajuuv.*, VI, 2:1).



Глава IX

Цио

[Эор. — Херу. — Сакснот]

Древнескандинавское название *Týsdagr*, то есть dies Martis [день Марса, вторник], происходит от имени эддического бога *Тюра* [Týr] (Týs в родительном падеже, Tý — в винительном). В древнеанглийском *Tivesdæg*, древневерхненемецком *Ziestac* вряд ли имеется в виду простое отвлеченное «бог», «день бога»: из этих названий вполне можно вывести, что в древнеанглийском соответствующее божество звалось *Tiv*¹, а в древневерхненемецком — *Zio*. О руне «ти» [Ti], или «циу» [Ziu] будет сказано далее. Готское название вторника нам неизвестно: вероятно, принимая во внимание все аналогии, оно выглядело как *Tivisdags*, а самого бога по-готски, несомненно, звали *Tius*. Такой ряд словоформ, как *Tius*, *Tiv*, *Týr*, *Zio*, фонетически сходен с другим рядом: þius, þeov (þiv), þýr, dio = puer, servus [мальчик, слуга].

Понятие о боге-громовержце ограничено определенными рамками — в то же время представление о Цио видится просто беспредельно широким. В негерманских языках встречается множество понятий с корнем *div* (что позволяет составить более полную последовательность *div*, *tiv*, *zio*), обозначающим сияние, небо, день, бог. Санскритское *djaus* (coelum [небо]) ближе всего к греческому и германскому Ζεύς, Tius.

Падеж	Санскрит	Греческий	Готский
именительный	djaus	Ζεύς	Tius
родительный	divas	Διός, Διός	Tivis
дательный	dive	Διτί, Διί	Tiva
винительный	divam	Δίφα, Δία	Tiu
звательный	djaus	Ζεῦ	Tiu

¹ В древнеанглийском языке имя бога, по аналогии с þeov / þýr, могло выглядеть и как Теов. Лай цитирует (без ссылок): *Tiig* — Mars, *Tiiges-vel Tiisdæg* — dies Martis [Тииг — Марс; день Тиига — день Марса]. В опубликованных Францем Моне «Эпинальских глоссах» упоминается (№ 520 в МОНЕ, *Anzeiger* (1838), 145) *Tiig* = Марс (см. также ÖHLER, 351). Сдвиг *iig—iv* встречается в *briig* (jusculum [отвар]) = briv, из чего понятно количество гласного в Tiig.



Вариантам с дигаммой и древним греческим формам этого слова в косвенных падежах соответствуют латинские Jovis, Jovi, Jovem — именительный падеж такого слова должен был выглядеть как Ju, Jus; эта форма сохранилась только в составном имени Юпитер = Jus pater, Ζεύς πατήρ [Юс-отец, Зевс-отец]. Начальный звук в Jus, Jovis был просто знаком палатализации в Djus, Djovis — древней форме, сохранившейся в Dijovis; Ζεύς, в свою очередь, происходит от сохранившейся в эолийском диалекте формы Δεύς. И в греческом, и в латинском словах отражается представление о небесном божестве, то есть о персонификации небес. Diūm, divum — это небесный свод, а Зевс — сын небес; Οὐρανοῦ υἱός, οὐράνιος, Ζεύς αἰθέρι ναίων [сын небес; небесный; Зевс, живущий в воздухе] [1].

Общее понятие о божестве, в отличие от конкретных Djaus, Ζεύς и Jupiter, передавалось словами *dēvas*, *θεός* и *deus*; эти терминологические группы взаимосвязаны, но и отличны друг от друга. В наибольшей близости к германским Tius и Zio находится латинское *deus*; однако *u* в *deus*, как и *o* в *θεός*, принадлежит флексии, а не корню: эти звуки соответствуют *a* в *dēvas*². Тем не менее, *deus* должно происходить от *devus*, а *θεός* — от *θερός*: в начале греческого слова именно под влиянием дигаммы стоит *θ*, а не *δ*; краткостью *e* оба слова отличаются от *dēvas*, в котором долгий *ê* (= ai) под влиянием гуны возник из *i* — соответственно, ближе всего к исконной форме находится литовское *diewas*³. В то же время, прилагательные *διός* (не от *διός*, а, скорее всего, — от *δίφος*) и *divus* соответствуют форме *dēvas*, как и *dīves*, *dīvitis* (см. I, 157) — форме *dēvatas* (*deus*). Таким соприкосновением между *divus* и *deus* подтверждается происхождение слова *deus* от *devus* или *divus* с кратким *i* [2]⁴. Еще важнее для нас то, что в «Эдде» встречается множественное число *tívar* — «боги» или «герои» (*Sæm.*, 30^a, 41^a); *rikir tívar* [могучие боги] (ср. с I, 157; *Sæm.*, 72^a, 93^a); *váltívar* [боги войны] (*Sæm.*, 52^a); *sigtívar* [боги победы] (*Sæm.*, 189^a, 248^a); единственное число этого слова не употребляется. Форма *tívar* не имеет прямого отношения к Тьюру, однако соотносится с его именем так же, как *διός*, *θεός*, *θεοίς* — с Ζεύς; наличие долгой *i* в *tívar* объясняется тем, что в древнескандинавском *iv* сливается в *ý* — поэтому *tiv* употребляется наравне с *tív*; точно так же и в санскрите встречаются и *div*, и *dēv*, а в латинском — и *deus*, и *divus*: всё это — усиленные

² А. Кун в *Zeitschr. f. d. A.*, II, 231 справедливо указывает на то, что форму Zio можно непосредственно увязать только с *djaus* и Ζεύς, но не с *deus* и *θεός*; впрочем, Кун признает, что непрямая связь у Zio должна быть и с последними двумя словоформами. Тот факт, что *div* — это корень слова «Зевс», продемонстрирован О. Мюллером (см. его статью в *Gött. Anz.* (1834), 795, 796).

³ Ср. с *riemū* — *ποτήν* [пастух] и *kiemas* — *κόμη*, *háims* [дом, поселение].

⁴ Если, как предполагалось в I, 163, *διός* (*deus*) имеет отношение к *δέω* [связываю], то само представление о связывании должно происходить от концепции божественных уз, что маловероятно.

или гунированные формы, производные от корня *div, tiv* (*splendere* [сиять])⁵. Если *Tuisco*, имя землерожденного родового бога германских племен, действительно следует читать как *Tivisco, Tiusco* (как дальновидно предположил Иоганн Цойс — см. *ZEUSS*, 72), то очевидно, что под ним имеется в виду просто некая неопределенная божественно-небесная сущность — можно усматривать здесь Вотана или другого бога (но не самого Тиуса, поскольку *Tiusco* произведено от того же корня, что и его имя) [3].

С понятием о небесах граничит таковое о дневном свете, который также персонифицировался в виде божества. У Феста: *Lucetium Jovem appellabant, quod eum lucis esse causam credebant* [источник света называют Юпитером Светоносцем]. Достаточно сказать, что само слово *dies* [день] (ср. с *diu, dio*) связано с *deus* и *divus* [бог]; Юпитера называли *Diespiter*, то есть *diei pater* [отец дня], соответственно, *dies* — древняя форма родительного падежа. В единственном числе это слово может быть как мужского, так и женского рода, потому корень *Ju, Dju* с прибавлением *i* встречается и в женских формах: *Juno, Jovino, Djovino, Diana; diena*, литовское название дня, — женского рода, в то время как русское *день*, польское *dzien*, сербское *дан* — мужского, как и санскритские *divan, dina*. В германских языках в значении «небо» или «день» слова с этим корнем не встречаются, но можно вспомнить примеры из греческого: *Cretenses Δία τῆν ἡμέραν vocant, ipsi quoque Romani Diespitrem appellant ut diei patrem* [критяне называют (его) Зевсом-днем, как и сами римляне — Диеспитером, то есть отцом дня] (МАСРОВ., *Sat.*, I, 15); поэтические и дорийские формы *Ζῆνός, Ζανός, Ζηνί, Ζανί, Ζῆνα, Ζᾶνα* (вместо *Διός, Διϊ, Δία*) соответствуют вышеописанным словоформам⁶; этрусски называли Юпитера *Tina*, то есть *Dina* (O. MÜLLER, [*Etrusker*], II, 43) [4].

Еще одна производная форма от того же корня с другим суффиксом — это древнескандинавское *tívor* (*deus?*) (*Sæm.*, 6^b)⁷ и древнеанглийское *tír* (*tiir* в *Cod. Exon.*, 331:18 — *gloria, splendor* [слава, сияние]) с родительным падежом *tíres*; древнесаксонское *tír* с родительным *tíras, tíreas*; сюда же я отнес бы древневерхненемецкое прилагательное *ziari, zieri* (*splendidus* [сияющий]) и латинское *decus, decog, decogus* [слава, блеск]. Древнеанглийские поэты использовали слово *tír* только для усиления значения других слов: *tírmetod* (*deus gloriæ, summus deus* [бог славы, высший бог]) (СÆДМ., 143:7); *äsc'tír vera* (*hasta gloriosa virorum* [мужей славное копье]) (СÆДМ., 124:27); *äsa tír* [слава копий] (СÆДМ., 127:10);

⁵ Иногда (достаточно редко) в древнескандинавском встречается еще вариант *diar* (*Sæm.*, 91^a; SN., 176; *Engl. saga*, II), связанный скорее с *θεός*, чем с *διός*.

⁶ Известно, в какие заблуждения впадает платоновский Сократ, когда пытается объяснить происхождение форм *Ζῆνα* и *Δία* (ПЛАТО, *Cratylus* (ed. Bekker), 29); *θεός* он производит от *θεῖν* *siggere* [бежать, двигаться] (ПЛАТО, *Cratylus*, 32).

⁷ Или же следует читать *tivor* и связывать эту форму с древнеанглийскими *tifer, tiber*, древневерхненемецким *zepar*?

tírvine [славный друг] (Воетн., *Metr.*, 25:41); tírfruma [повелитель славы] (*Cod. Exon.*, 13:21); tírmeahtig (potentissimus [могущественнейший]) (*Cod. Exon.*, 72:1); tíreádig (felicissimus [счастливейший]) (Слѣдм., 189:13; 192:16); tírfäst (firmissimus [крепчайший]) (Слѣдм., 64:2; 189:19); сходным образом усилительное значение придано древнеанглийскому eogmen, древневерхненемецкому irman. Связь между *týr* и *tír* доказывается, кроме того, наличием в древнескандинавском языке усилительного префикса *tý*: *týhraustr* (fortissimus [сильнейший]); *týspákr* (sapientissimus [мудрейший]; SN., 29).

Подобные этимологические хитросплетения оказываются для нас исключительно важны: благодаря им германского бога Цио, Тива, Тюра [Zio, Tiv, Týr] можно отождествить с высшими богами античных времен. Впрочем, представленный в «Эдде» как сын Одина, Тюр существенно уступал своему отцу в могуществе и культовом значении; тем не менее, иногда Тюр был почти полностью тождественен Одину — оба божества управляли битвами и войнами, оба могли даровать славную победу. В былые времена боевая слава была превыше любой другой, и потому помимо Вотана и Цио, был еще и третий бог войны, Гаду [Hadu]; тонкости соответствующих культов и различия между ними нам не известны. Следует обратить внимание на то, что Одина часто называли *Sigtýr* [богом победы], *Hroptatýr* [богом мудрости], *Gautatýr* [богом гётов], *hângatýr* [богом повешенных], *farmatýr* [богом грузов] (*Sæm.*, 30, 47, 248^a; SN., 94—96), *bödvartýr* (pugnae deus [богом битв]), *geirtýr* [богом копья] (*Fornm. sög.*, IX, 515, 518); даже Тор, наделенный молнией Юпитера, называется *Reidartýr*, *Reiditýr* (SN., 9), то есть «богом повозки»⁸. Соответственно, в поэтическом смысле слово *týr* имело общее значение, применимое ко всем божествам, в особенности — к наивысшим. Тюр по праву носил одно имя

⁸ В этот список я не включаю имя *Angantýr* [бог радости?], встречающееся в «Саге о Хервёре» и в *Sæm.*, 9^a, 114^a, 119^a; в *Sæm.*, 9^a Один назван *Friggjar ângantýr* [богом радости Фригг?]. Несомненно, верная форма этого имени — *Anganhýr* [служитель радости?], что явствует из древневерхненемецкого *Angandeo* (*Trad. Fuld.*, I, 57) и древнеанглийских *Ongenþeov*, *Ongenþio* (*Beov.*, 4770, 4945, 4967, 5843, 5897, 5917, 5967); от *Angantýr* произошли бы древнеанглийское *Ongenteov* и древневерхненемецкое *Anganzio*. В *GRAFF*, I, 132; V, 87 упоминается *Agandeo* — вероятно, это ошибка, хотя в *Trad. Wizenb.*, № 20 встречается женское имя *Agathiu* (от *Anganthiu*), ср. с формами винительного падежа *Agathien*, *Agacien* (*Walthar.*, 629). Точное значение слова *angan*, *ongen* неясно; *ângan illrar brúðar* переведено как *deliciae malae mulieris* [радости злой женщины], однако у Бьёрна дается перевод *redisequa* [спутница], а Один вполне может зваться *Friggae redisequus* [спутником Фригг]. Тот факт, что некоторые имена в «Эдде» искажены, следует уже из формы *Hamdir*, которую по всем текстам следует исправлять на *Hamfýr* — древневерхненемецкое *Hamadio*, *Hamideo* (*SCHANNAT*, № 576; *Cod. Lauresh.*, 2529), средневерхненемецкое *Hamdie* (*MsH*, III, 213^b). Я вполне убежден, что ни в *Anganfýr*, ни в *Hamfýr* не содержится корень *týr*, который, при его использовании в несобственном значении, сочетается почти исключительно с существительными в родительном падеже.

с Зевсом. Вспомним еще, что эпитет «отец» применялся не только к Юпитеру-Диеспитеру, но и к отцу войн — *Marspiter*⁹.

В древнейших сохранившихся сообщениях о германской религии Цию называется одним из высших богов. *Mars* считался верховным богом у всех германцев — он упоминается в источниках одновременно с Меркурием. Свидетельства собраны в I, 196¹⁰. В TACITUS, *Hist.*, IV, 64 тенктеры говорят: *communibus deis et praecipuo deorum Marti grates agimus* [мы благодарим общих богов и главу богов Марса]; у нас нет оснований относить эти слова к Вотану, который чаще всего занимал высшее положение, — вполне вероятно, что у определенных германских племен главой богов действительно считался Цию. В еще более определенном свидетельстве Прокопия (ПРОСОР, XII, 15) речь идет о почитании *Αρεσα* (Ἄρης) у северных племен¹¹; прямо говорится: ἐπεὶ εὖ θεὸν αὐτὸν νομίζουσι μέγιστον εἶναι [считают этого бога наивысшим]; слова Прокопия можно сравнить с Иорнандовым описанием готского *Марса*; в обоих случаях речь идет о человеческих жертвоприношениях, и поэтому Цойс (ZEUSS, 22) усматривает в этом черты поклонения Вотану, так как именно Вотану, по словам Тацита, приносили в жертву людей; однако у Тацита ничего не сказано о том, что такие жертвоприношения совершались только для Вотана — напротив, о гермундурах говорится (ТАС., *Ann.*, XIII, 57), что они приносили *мужчин* (*viri*) в жертву и *Марсу* (упомянутому первым), и Меркурию. Иорнанд отождествляет готского *Марса* с гетским *Gradivus pater* [отцом Градивом], упомянутым в VIRG., *Aen.*, III:35; при этом он, вероятно, думал о конкретном боге войны, а не о высшем всеобщем божестве, которое и именем, и сущностью одновременно соответствовало бы еще и представлениям о Марсе. Самостоятельность бога войны подтверждается скифскими и аланскими сказаниями о мече войны, которые нам еще предстоит рассмотреть; если где-то и соприкасаются традиции гетов, скифов и готов, так это именно в части почитания *Марса*. Вспомним и позднее свидетельство Видукинда (PERTZ, V, 423) о высоко поднятом саксонском изображении *Марса*. Донар и Вотан, Юпитер и Меркурий временами уступают место Цию, а в других случаях выступают вместе с ним в триединстве. Вполне понятно, почему в процитированной в I, 332 глоссе Марсом называется

⁹ GELLIUS, V, 12.

¹⁰ У Флора (FLORUS, II, 4): *mox Ariovisto duce vovere de nostrorum militum praeda Marti suo torquem. Intercepit Jupiter votum, nam de torquibus eorum aureum tropaeum Jovi Flaminius erexit* [вскоре при вожде Ариовисте они клятвенно обещали своему Марсу гривны с наших воинов. Обет перехватил Юпитер: из этих гривен Фламиний воздвиг ему золотой трофей. — Пер. А. Немировского]. Речь здесь идет об инсубрийских галлах, побежденных во времена первого консулата Фламиния (225 год до нашей эры). Эти галлы во многом схожи с германцами, а имя их вождя напоминает об имени короля свевов.

¹¹ Их общее название — Θουλίται [фулиты], но Прокопий специально оговаривает, что к ним относятся и Γαυτοί [гёты], которых он вполне справедливо отличает от Γότθοι [готов] (ср. с *Gött. Anz.* (1828), 553).



Вотан, а Видукинд легко отождествляет Марса с Гермесом, — то есть, опять же, с Вотаном, — он мог думать об аналогии между усилительными префиксами *irman-* (о котором Видукинд ведет речь) и *tír-*. Древнескандинавские авторы, вполне признавая влияние Одина на войны и победы, всё же отдают должное и Тюру, называя его *Vigaguð* (deus proeliorum [богом битв]; SN., 105) и говоря: hann er diarfastr ok best hugaðr, ok hann *ræðr* miðc sigri *i orostom* [он самый отважный и смелый, и от него *зависит победа в бою*¹²] (SN., 29) [5].

Несомненно, у Цио, как и у Вотана и Донара, были свои священные горы; иногда, впрочем, нелегко понять, какой именно бог подразумевается в названии горы — Вотан или Цио. Следует ли отнести к Цио название нижнерейнского аббатства Siegburg [«замок победы»], основанного в 1064 году и расположенного на той горе, где в ранние времена собирались народные суды? После завоевания этих мест христианами гору переименовали в mons sancti Michaelis [гору святого Михаила], однако это не прижилось — языческое название Sigeberg [«гора победы»] не исчезло, но только слегка исказилось до Siegburg¹³; впрочем, возможно, название связано с рекой Зиг, протекающей через весь этот регион? Древнескандинавская *Sigtýsberg* [гора бога победы] (древнесаксонское Sigutiwisberg?), упомянутая в *Sæm.*, 248^a, могла быть посвящена как Одину, так и Тюру. На веймарской карте в секции 38 встречается название *Tisdorf* [«деревня Тиса»], а в секции 48 — *Ziesberg* [гора Цио]; оба места — в Нижней Саксонии, на Эльбе. Легендарное место в Зеландии носит название *Tybjerg* [гора Тю(ра)] (ТНІЕЛЕ, II, 20); также в Зеландии — *Tisvelde* (Тисов источник), *Tyusting* [тинг Тюра]; в Ютландии — *Tystathe* [имение Тюра], *Tiislunde* [лес Тииса]; в Швеции — *Tistad*, *Tisby*, *Tisjö*, *Tyved* [имение, поселение, озеро, лес Тиса/Тюра]. Такие названия, как *Zierberg* в Баварии (Cirberg, Zirberg; MB, XI, 71, 73, 75, 76) и *Zierenberg* в Нижнем Гессене, могут быть образованы от производных форм [6]. Название парижской *mons Martis* [гора Марса] (Монмартр), упомянутой еще в Авво, *De bell. par.*, II:196, связано, вероятно, с галльским Марсом, под которым одни исследователи понимают Бела [Belus], а другие — Геса [Hesus]. *Fanum Martis* [святилище Марса], ныне Фамар [Famars] в Эно, можно отнести к Цио с большим основанием, нежели парижскую *mons Martis* (хотя см. WAITZ, *Sal. Gesetz*, 52); согласно Герману Мюллеру, древнефранкский *Disbargum* [замок Диса] (или Disbargus) in termino Toringorum [в тюрингской области] — это Chlodios castellum [замок Хлодвига] из GREG. TUR., II, 9. Dis — это латинизация Tis = Tives, связанная, возможно, с Dispiter, Diespiter; аналогичное галльское слово для обозначения Марса нам не известно, а регион этот — исконно франкский, рядом с ним находится Лессин [Liphtinae], где наравне с Тунаром и Воданом почитали Сакнота. Я сравнил варианты названий *Эресберга* [Eresberg] и *Мерсберга* [Mersberg] (см. I, 434) в старинных документах (по изданию Зейбертца —

¹² [Пер. О. Смирницкой. — Прим. пер.]

¹³ См. ЛАСОВЦЕВ, документы № 203, 204.

SEIBERTZ, *Urkundenbuch*): № 11 (962 год) — *Eresburg*; № 25 (1030 год) — уже *Mersburg*; I, 98 (1043 год) — *mons Eresburg* [гора Эресбург]; № 51 (1150 год) — *mons Eresberg*; № 70 (1176 год) — *mons Eresberch*; № 85 (1184 год) — *Heresburg*; № 115 (1201 год) — *mons Martis* [гора Марса]; № 153 (1219 год) — *Mersberch*; № 167 (1222 год) — *Eresberch*; № 179 (1228 год) — *mons Martis*; № 186 (1229 год) — *mons Heresberg* [гора Гересберг]; № 189 (1230 год) — *mons Martis* и *Mersberg*. Название *mons Martis* употреблялось учеными людьми, *Mersberg* ходило в народе, а *Eresberg* — историческое, древнее обозначение этой местности. *Mons* [гора] и *castellum* [замок] употребляются наравне, *Berg* [гора] и *Burg* [замок] в данном случае также равнозначны. Видукинн Корвейский (WIDUKIND, II, 11) и Дитмар Мерзбургский (ДИТМАР, II, 1), описавшие это место в 938 году, используют варианты *Heresburg* и *Eresburch* соответственно. Согласно «Корвейским анналам» (PERTZ, V, 8), Эресбург был посвящен одновременно Аресу и Гермесу (Марсу и Меркурию).

Растения тоже посвящали Тюру. Древнескандинавское *Týsfiola* [фиалка Тюра] — это, вероятно, калька с латинского *viola Martis* [фиалка Марса], название фиалки душистой; *Týrhialm* [шлем Тюра] (*aconitum* [аконит]) еще назывался *Thorhialm*, *Thorhat* (шлемом, шляпой Тора), ср. с немецкими *Sturmhut*, *Eisenhut* [штормовая, железная шляпа], в датском — *troldhat* [шапка тролля]: этой траве приписывали магические свойства, а ее шлемовидную форму увязывали с образом воинственного бога — Тюра или Тора. *Týviðr* [древесина Тю(ра)], датское *Tyved*, *Tysved* — *daphne mezereum* [волчегодник обыкновенный]; в хельсингском диалекте — *tis*, *tistbast*, волчник, красивый ядовитый цветок [7].

Эти названия мест и растений уже свидетельствуют о широком распространении культа Тюра, но особого внимания заслуживает то, с чего мы начали, — название третьего дня недели: в этом виде имя соответствующего божества до сих пор живет не только в Скандинавии и Англии, но и в народной швабской и швейцарской речи. Все варианты названий вторника собраны в ССНМ., IV, 214. Есть еще одно свидетельство в пользу исключительной древности почитания Цю в Швабии: в vessobrunnских глоссах встречается такой древний перевод, как *Suuväri* = *Suâra* [свевы] (*MB*, VII, 375; *Diut.*, II, 370); я полагаю, что под *Suuväri* имеются в виду не *Teutonoari* [тевтоноарии] (как утверждает Цойс — ZEUSS, 146), а *Ziowari* — *Martem colentes* [почитающие Цю, Марса]; древневерхненемецкое слово *warian*, как и латинское *colere*, значило одновременно и *habitare* [обитать], и *θεροαπεύειν* [служить, почитать]; соответственно, свевы — это *θεροαποντες Ἄρηος* [служители Ареса].

Но и это не всё: дополнительная (и крайне важная) информация об имени и сущности древнего бога войны заключена в рунической письменности.

Известно, что каждая руна имела свое название; названия эти могли в какой-то степени варьироваться у разных народов, но в их основе всегда лежали одни и те же весьма древние корни. Среди древневерхненемецких рун D звалась *dorn*, T — *tac*, в то время как аспирата Z, которой завершился алфавит, носила имя



Zio. В древнескандинавском и древнесаксонском алфавитах руна D называется *dag*, T — *Týr* и *Tiv*, Þ — *þorn*: это те же самые корни, что и в древневерхненемецком, расположенные, однако, в другом порядке; иногда руна T у англосаксов звалась еще *Tir* или *Tis*. Раз руна *thorn* обозначает звук *th*, а руна *dag* — звук *d*, то *Ti*, очевидно, должно обозначать *t* (как в Парижском и Брюссельском кодексах Исидора); название *Ti* упоминается также в Санкт-галленском (270) и Брюссельском (9565) кодексах: вместо *thorn* там стоит *dorn*, а вместо *dag* — *tag*, однако *Ti* вполне верно поставлено напротив T. В Парижском кодексе (5239) встречаются названия *dhron* (*dhorn*), *tac* и *Ziu*, в Зальцбургском — *dhorn*, *Ti* и *daeg*; форма *Ziu* повсюду представляется верхненемецкой, а форма *Ti* (единожды, в Ватиканском кодексе королевы Кристины (338), упомянутая как *Tu* — имеется в виду, вероятно, *Tii*) — нижненемецкой, саксонской. Форма *Ziu* — более древняя по сравнению с *Zio*; эта смена *u* на *o* соответствует общей тенденции развития древневерхненемецкого наречия: ср. с *dio*, *servus* [слуга]; в дальнейшем мы рассмотрим взаимоотношение между *u* и *o* подробнее. Что особенно интересно, в Венском кодексе (140), в алфавите с готскими буквами, T названа *Tuz* — это весьма близко к *Tius*, реконструированной готской форме имени этого бога. Можно сказать, что сохранение имени соответствующего божества в рунах различных племен и народностей (равно как и неизбежные вариации этого имени) свидетельствует о раннем распространении культа Цио среди германцев.

Почему же ни одна руна не названа в честь Вотана, или Одина, самого создателя письменности? Руна R называлась *reid*, *râd*, то есть «громовая повозка», что указывает, хотя и косвенно, на Донара; руна E, по одному из толкований, обозначает Фрея. Руна *Týr*, судя по всему, была в высшей степени почитаемым символом, а имя самого бога считалось исключительно священным; когда на мече вырезали руны победы, то имя Тюра упоминали дважды (*Sæm.*, 194^b). Сама форма этой руны, ↑, обладает явным сходством с древним символом планеты Марс, если расположить его вертикально: ☿; в древнеанглийской поэме о рунах сказано: *tír bið tǣcna sum* (*tír* — это такой знак), где производная форма *tír*, опять же, используется для объяснения обычных *Tiv* или *Ti*. У поэтов иногда встречаются обороты *tíre tǣcnian* [знаменовать победу; пометать знаком *tír*] (*El.*, 753; *Jud.*, 137:18) и *tíres tó tǣcne* [в знак *tír*, славы] (*Beov.*, 3306); эти выражения можно объяснить как «gloria, decore insignire, in gloriæ signum» [указывать на нечто славное, благодатное; в знак славы], по-прежнему рассматривая *tír* как символ языческого бога — ср. с торжественным благословением кубков [8]¹⁴.

До этого момента мы говорили только о рунах *Týr*, *Tiv*, *Zio*, тем не менее еще одно важное заключение можно сделать в связи с руной *tac*: между двумя именами одного и того же бога делалось явное различие. В древнеанглийских перечнях, помимо собственно руны *Tir*, ↑, можно найти еще одну похожую,

¹⁴ См. прим. в *Elene*, 155, 156.

с двумя дополнительными черточками: ƿ — она называется *Ear*¹⁵; в древневерхненемецких алфавитах ʀ используется в качестве тас, а символ ƿ в некоторых вариантах называется *Zio*, а в других тоже носит название *Eo*, *Eor*, *Aer*. В нескольких древнеанглийских алфавитах ƿ придается двойное название, — *Tir* и *Ear*, хотя Тиром в них же уже названа руна ʀ. Можно заключить, что *Tur* и *ƿar* — *Цио* и *Эо* (*Эор*) — это два имени одного и того же бога, оба имевшие хождение у различных племен, как ниже-, так и верхнегерманских. Что касается Нижней Германии, то, во-первых, англосаксы использовали руну *Ear*, а, во-вторых, именно там, в вестфальском регионе, располагался замок с интересным названием *Eresburg*, *Aeresburg* (см. I, 307), бывший в свое время центром местного язычества и находящийся в непосредственной близости от Ирмансуля. Изначально это место называлось не *Eresburg*, а *Eresberg* (точно так же, как Зигбург = Зигберг, см. I, 431), что следует из латинского названия *mons Martis* [гора Марса] и более позднего *Mersberg*¹⁶ — начальную *m* здесь можно объяснить слиянием из «in dem Eresberge, Aresberge»¹⁷; с другой стороны, название *Mersberg* могло возникнуть под влиянием латинского *mons Martis*. В другой части Вестфалии находится город *Marsberg*¹⁸. Соответственно, *Eresberc* — это, изначально, *Ziesberc* [гора Цио], *Sigtiwesberg* [гора бога победы], нечто схожее с Ἀρειόπλαγος, πέτρα, πᾶγος τ' Ἀρειός [Ареопагом — скалой, горой Ареса] (AESCHYL., *Eum.*, 690).

На подобную связь с большей очевидностью указывают верхненемецкие, в первую очередь — баварские (маркоманские) названия третьего дня недели: *Ertag*, *Iertag*, *Irtag*, *Eritag*, *Erchttag*, *Erichttag*, явно связанные с руной *Eor* и до сих пор сохраняющиеся у баварцев, австрийцев и тирольцев, в то время как швабы и швейцарцы (как бывшие *Ziowari*) сохранили вариант *Ziestag*; по границе проживания этих народов в былые времена, вероятно, проходила и черта между культурами Эора и Цио. Стоит признать, что в составном слове *Ertac* отсутствует *-s* как показатель родительного падежа (ср. с *Ziestac*), а мои поиски варианта *Erestac*¹⁹ в документах XIII—XIV веков успехом не увенчались; и всё же следует предполагать существование древневерхненемецкой формы *Erestac*, соответствующей позднему *Eresberc*, — решающим аргументом здесь должно быть совпадение двойных названий дня и руны. Можно было бы предположить, что первый корень в *Ertag* — это *Erde*, Земля (см. главу XIII). Стоит, однако, помнить, что в древности Землю полагали в центр вселенной и не считали просто

¹⁵ В одной из поэм в *Cod. Exon.*, 481:18 эта руна названа одними гласными: *ea*.

¹⁶ Эресбург, или Мерсберг, находился в *pagus Hessi saxonicus* [саксонской части Гессена] (*Registr. Sarachonis*, 42, 735), ср. с WIGAND, *Archiv*, I, 1, 36, 37; II, 143, 268.

¹⁷ Так, например, название *Motgers* происходит от «in dem Otgères hove».

¹⁸ В районе *Marstem*, *Marshem*, *Marsem* (недалеко от Везера, у Маркло; *Reg. Sarachonis*, 42, 727).

¹⁹ В процитированном у Шмеллера (СНМ., I, 97) отрывке из проповедей Кайзерсберга упоминается *Eristag*, однако такая форма использована для лучшего сочетания с латинским *dies aeris* [день воздуха], от которого автор производит германское слово.

одной из планет, соответственно, в честь Земли не могли назвать день недели; ни у одного народа не обнаруживается дня, посвященного Земле, — если только не истолковать в этом духе посвящение Венере, или Фрейе. В связи с *Ertag* вспомним место под названием *Eersel* (цитата из Грамая в I, 355): в этом названии не имеется в виду ни *era* (honor [честь]), ни *Era* как персонификация чести (см. главы XVI, XXIX) — под *Eer* подразумевается всё тот же бог дня недели. Стоит отметить, что *Ertac* и *Erdag*, помимо прочего, — мужские имена; важно и то, что таксандрийский *Eersel* находился недалеко от таких уже упомянутых мест, как *Tisberg* [«гора Тиса»] и *Fanmars* [«святилище Марса»] в Эно [9]. Добавим к этому нечто гораздо более важное. Принимая во внимание то, что Цио в своем качестве управителя войн тождествен Зевсу, с первого взгляда можно понять, что имя *Eor*, *Er*, *Ear* совпадает с Ἄρης, именем сына Зевса; германцы отдали главенствующее положение Зевса своему Вотану, отчего Тюр превратился в сына высшего божества. Не здесь ли коренится значение неясной формы *Eor*?

Легкий намек на такое истолкование можно обнаружить в описании соответствующей руны из древнеанглийской поэмы:

Ear bið egle eorla gehvilcum,
þonne fästlice flæsc onginned
hræv cōlian, hrusan ceosan
blâc tō gebeddan. blæda gedreosað,
vynna gevitað, vera gesvicað,

то есть *Ear fit importunus hominum cuicumque, quum caro incipit refrigescere pallidumque corpus terram eligere conjugem. Tunc enim gloriae dilabuntur, gaudia evanescent, foedera cessant* [*Ear* невыносим любому человеку: плоть начинает остывать, а бледный труп землю выбирает в жены. Тогда слава утекает, радость уходит, союзы распадаются]. Здесь описывается наступление смерти и прехожение всех земных радостей; но что же имеется в виду под *Ear*, делающимся невыносимым для человека? Обычное значение древнеанглийского слова *ear* — *spica, arista* [колос, ость] — здесь не подходит; я полагаю, имеется в виду надвигающийся рок, олицетворение смерти: несложно провести здесь аналогию с несущим гибель богом битвы, βροτολοιγός, μιαιφόνος Ἄρης [окровавленным Аресом-губителем]. Само слово Ἄρης у греков иногда использовалось в обезличенном смысле и обозначало разрушение, убийство, чуму; также и германское *Wuotan* могло значить *furor* [ярость] и *belli impetus* [начало войны]²⁰, а латинское

²⁰ Понятия «яриться» и «безумствовать» (*insanire*) вполне применимы и в отношении неистовствующего, бушующего бога войны. Гомер называет Ареса θεοῦρος, диким, и ἄφρων, безумным; ὅς οὐ τίνα οἶδε θεμίστα [не признающий законов] (*Il.*, V:761). Но и о других богах, а именно — о Зевсе (*Il.*, VIII:360) и Дионисе, или Вакхе (*Il.*, VI:132), — тоже говорится: μαίνεται [ярится, безумствует].

Mars — bellum, exitus pugnae, furor bellicus [война, исход битвы, боевая ярость], ср. Mars = safeht (бой, боевые действия) в *Gl. Hrab.*, 969^a; и наоборот, древневерхненемецкое слово *wîg*, означающее pugna, bellum [битва, война] (GRAFF, I, 740), иногда использовалось как имя бога войны. «Wîcgch quoque Mars est» [Викгх, то есть Марс], — говорит Эрмольд Нигелл (PERTZ, II, 468); о Виге говорится, что он *farneman* [забирает, уносит], *forniman* по-древнеанглийски — тот же глагол употребляется по отношению к Хильде (Беллоне); *dat inan wîc fornam* [битва его забрала] в «Песни о Хильдебранде»; в древнеанглийском — *wîg ealle fornam* [битва забрала всех] (*Beov.*, 2155); *wîg fornom* [война забрала] (*Cod. Exon.*, 291:11). До сих пор говорят: война, битва всех *унесла*. Примечательная глосса обнаруживается в старинном Санкт-галленском кодексе (*Sangallischen Cod. 913*, S. 193): *turbines = ziu* (*zui* — неверное написание). Здесь может иметься в виду штурм (= шторм), *Mars trux* или *saevus* [дикий, яростный Марс]; возможно и буквальное значение «ураган», с которым связываются другие, мистические, толкования; соответственно, *ziu* в глоссе — это либо сам *Цио*, либо *Циу* — тождественная ему женская персонификация, связанная с Цио так же, как *diu* (*ancilla* [служанка]) — с *dio* (*servus* [слуга]).

Относительно формы *Eor* можно выдвинуть еще одну группу догадок (некоторые из которых могут показаться чрезмерно рискованными). Франкские анналисты часто писали *Heresburg* вместо *Eresburg*, в связи с чем можно вспомнить готское *hairus*, древнеанглийское *heor*, древнесаксонское *heru*, древнескандинавское *hiörr* — *ensis, cardo* [меч, шип], хотя, с другой стороны, в названиях руны и дня неделя придыхательный звук не встречается. Это можно сравнить с неаспирированными греческими ἄρης и ἄορ (меч, оружие), обозначающими бога-меченосца. Опять же, в знаменитой «Абренинциации» называются три языческих бога — *Тунар*, *Воден* и *Сакснот*, последний из которых мог лишь немного уступать первым двум в святости и могуществе. Слово *Sahsnôt* означает *gladii consors, ensifer* [носящий меч, меченосец]: кто еще мог так называться, если не *Цио*, или *Эор*, — греческий *Арес*²¹? В англосаксонских родословных *Saxneát* — имя сына Водена, что в точности соответствует положению Тюра как сына Одина, Ареса как сына Зевса [10]. Более того, *саксы* получили свое название либо от каменных мечей, либо от того, что они полагали Сакснота основателем своего племени, — точно так же, я полагаю, и упомянутые у Тацита *херуски* (не тождественные саксам) назывались по имени бога *Cheru*, *Heru* [меч] = *Eor*²². Так проясняется не только название древнего племени, но и то, что

²¹ Можно предположить еще, что здесь имеется в виду Фро (см. главу X), однако сияющий меч был атрибутом многих богов; так, Посейдон носит *δεινὸν ἄορ* [страшный меч] (*Il.*, XIV:385), а Аполлон зовется *χρυσάορος* [обладателем золотого меча] (*Il.*, V:509; XV:256).

²² Суффикс *-sk* в «*Cherusci*» указывает на то, что в этом названии вряд ли имеется в виду материальное значение *heru* [меч] — скорее всего, подразумевается именно *Heru* как персонифицированный бог.



поздняя форма *eru, er* произошла от древнейшего *cheru* через промежуточное *heru*; учитывая это, можно вспомнить о галльском боге войны, которого звали *Hesus* или *Esus* (LUCAN, I:440); кроме того, железо как металл обозначалось символом Марса, *tires tâcen* [знаком *tîr*], а это значит, что руны *Цио* и *Эор* могут представлять собой стилизованное изображение копья или меча с рукоятью. В скифских и аланских сказаниях еще более явно говорится о божественном мече — вполне можно предположить (учитывая, что взгляды этих племен были во многом схожи с германскими), что скифы разделяли с готами веру в Марса.

С выраженной персонификацией меча можно сравнить и олицетворение молота — я полагаю, что два этих образа подтверждают друг друга. Представления о двух величайших богах, и даже сами имена этих богов, находят свое символическое выражение в образе оружия, через которое и проявляется божественная мощь.

Геродот (HERODOT, IV, 62) пишет о том, что скифы почитали Ареса в образе древнего железного меча (*ἀκινάκης*) — или считали этот меч символом Ареса; реликвию хранили на огромной куче хвороста: *ἐπὶ τοῦτον δὴ τοῦ ὄγκου ἀκινάκης σιδήρεος ἴδρουται ἀρχαίως ἕκαστοισι, καὶ τοῦτ' ἔστι τοῦ Ἀρηος τὸ ἄγαλμα* [на каждом таком холме водружен древний *железный меч*; это и есть кумир *Ареса*²³]. Аммиан Марцеллин так говорит об аланах (AMMIANUS MARCELLINUS, XXXI, 2): *nec templum apud eos visitur aut delubrum, ne tugurium quidem culmo tectum cerni usquam potest, sed gladius barbarico ritu humi figitur nudus, eumque ut Martem, regionum quas circumcircant praesulem, verecundius colunt* [у них не найти ни храмов, ни святилищ, даже свои хижины они не покрывают соломой, но по *варварскому обычаю закрепляют они на земле обнаженный меч* и скромно *поклоняются ему как Марсу*, покровителю тех регионов, по которым они кочуют]. Он же рассказывает о явно германском народе квадов (AMMIANUS MARCELLINUS, XVIII, 12; сообщение относится к 358 году): *eductis tisonibus, quos pro numinibus colunt, juravere se permansuros in fide* [подняв *мечи, которые они почитают за богов*, (квады) *поклонились в верности*]. Возможно, все германцы клялись своим оружием, при этом касаясь его²⁴, — так же, как скифы и римляне клялись *per Martis frameam* [*мечом Марса*] (JUVENAL, XIII:79). У Арнобия (ARNOBIUS, VI, 11): *ridetis temporibus priscis coluisse acinacem Scythiae nationes... pro Marte Romanos hastam, ut Varronis indicant Musae* [вы смеетесь над тем, что в былые времена скифские племена почитали *железный меч (акинак)*... а римляне — *копье вместо Марса*, как указано в «Музах» Варрона]; римские *framea* [меч] и *hasta* [копье] вполне тождественны скифскому мечу²⁵. Иорнанд, вслед за Приском (PRISCUS, 201:17), рассказывает о скифском мече и о том, как

²³ [Пер. Г. Стратановского. — Прим. пер.]

²⁴ Ср. с *RA*, 896 и *Wigal.*, 6517: *swert, uf dinem knopfe ich des swer* [меч, на твоей рукояти клянусь].

²⁵ *Juro per Dianam et Martem* [клянусь Дианой и *Марсом*] (PLAUT., *Mil. glor.*, V:21).

он попал в руки Аттилы (JORNANDES, XXXV): qui (Attila) quamvis hujus esset naturae ut semper confideret, addebat ei tamen confidentiam *gladius Martis* inventus, apud Scytharum reges semper habitus. Quem Priscus historicus tali refert occasione detectum, quum pastor, inquiring, quidam gregis unam buculam conspiceret claudicantem, nec causam tanti vulneris inveniret, sollicitus vestigia cruoris insequitur, tandemque venit ad gladium, quem depascens herbas bucula incaute calcaverat, effossumque protinus ad Attilam defert. Quo ille munere gratulatus, ut erat magnanimus, arbitratur se totius mundi principem constitutum et per *Martis gladium* potestatem sibi concessam esse bellorum [он (Аттила), хотя по врожденному характеру своему всегда был самонадеян, еще больше в этой самоуверенности укрепился, найдя меч *Марса*, всегда почитавшийся среди скифских царей. Как рассказывает историк Приск, меч был найден следующим образом: некий пастух, говорит Приск, заметил, что одна из его коров охромела; не найдя явных причин ее ранения, он проследовал по кровавому следу и нашел меч, на который корова, пока щипала траву, случайно наступила; выкопав этот меч, пастух немедленно отнес его Аттиле. Тот обрадовался такому дару и, будучи и без того высокомерным, решил, что теперь он поставлен владыкой надо всем миром и что благодаря мечу *Марса* он получит превосходство в любой войне]. Но этот меч стал для Аттилы несчастливый; роковыми считались и многие легендарные скандинавские мечи. Ламберт Герсфельдский рассказывает, как королева, мать Шоломона Венгерского, подарила вновь найденный меч Аттилы баварскому герцогу Оттону; из рук Оттона он перешел на время к младшему Деде, сыну маркграфа Деде, затем — к Генриху IV и, наконец, — к Лупольду Мерсбургскому [Lupold von Mersburg], который упал с коня и напоролся на этот самый меч; похоронили его в Мертенефельде [Mertenefeld]. Сложно сказать, связаны ли с Марсом такие упомянутые у Ламберта названия мест, как Мерсбург и Мертенефельд. Значительно позже, по легенде, меч Аттилы выкопал герцог Альба после битвы при Мюльберге (*Deutsche Heldensage*, 311). Можно заметить, что народная традиция продолжает опираться на образы из древних культов даже через века после нисхождения языческих верований [11].

Латинское *Mars*, судя по всему, никак не связано с греческим Ἄρης и представляет собой сокращение от *Mavors*, причем наиболее важный начальный звук иногда даже редуцировался: *Mamers*; в этом смысле, соответственно, связь между названиями *Eresburg* и *Marsberg* не подтверждается.

В древнеримском культе Марса важное место занимает сказание о Пике, сыне Сатурна, лесном духе, помогавшем взрастить Рема и Ромула; о Пике, как мы увидим в дальнейшем, напоминают кое-какие мотивы из древнегерманских мифов. Ромул посвятил третий месяц года Марсу, своему предку; наши прототипы тоже связывали этот месяц с тем божеством, которое, вероятно, можно отождествить с Марсом. Достаточно сказать, что англосаксы называли март *Hrêdemônad*, а Беда без колебаний возводит это название к имени богини *Реды* [Hrêde]; у других племен в *Hrêdemônad*, возможно, подразумевался бог *Ред*



[Hrêða]? В этом имени прослеживается корень *hrôð* — gloria, fama [слава, известность], древнескандинавское *hrôðr*, древневерхненемецкое *hruod*, древнефранкское *chrôð*; с использованием этой основы сконструировано множество древних имен и названий: древневерхненемецкие *Hruodgang*, *Hruodhilt*, древнефранкские *Chrôdogang*, *Chrôdhild*; обозначался ли у некоторых народов именем *Hruodo*, *Chrôdo* сияющий бог славы²⁶? В «Эдде» такой эпитет Тюра, как *Hrôðr* или *Hrœði*, не встречается [13].

Ко всем этим идеям и предположениям приводят всего лишь несколько сохранившихся *имен* одного из величайших богов германской древности; о его характерных свойствах и связях с другими богами не осталось практически никаких сведений. Однако в целом к нему можно применить то, что говорится о боге войны в поэзии других народов. Несомненно то, что Цио, подобно Аресу, представляли себе неустрашимым и любящим войны, преисполненным славы, но при этом жестоким и кровожадным (αἵματος ἄσαι Ἄρηα [дать Аресу насытиться кровью] в *Il.*, V:289; XX:78; XXII:267); он неистовствует и ярится, как Зевс и Вотан, он — тот «старый кровопроливатель» из сербской песни (см. I, 158), ему радуются вороны и волки, следующие за ним на поля битв, хотя, опять же, эти звери в большей степени ассоциировались с Вотаном (см. I, 348); звери Ареса — οἰωνοί [птицы] и κύνες [псы], а те поля сражений, на которых резвятся собаки, назывались по-гречески κυνῶν μέλπηθρα [игралищем псов] (*Il.*, XIII:233; XVII:255; XVIII:179). Несомненно, что в честь Цио пели военные песни, возможно, исполнялись и боевые танцы (μέλπεσθαι Ἄρηϊ [читать Ареса песней и танцем] — *Il.*, VII:241) — во всяком случае, именно из этого я вывожу древнюю и широко распространенную традицию исполнять торжественные

²⁶ В связи с этим можно попытаться спасти сомнительную и малодостоверную легенду о саксонском идоле по имени *Krodo*; упоминание о нем относится к XV веку — ни до, ни после никаких сведений о Кродо в источниках не встречается. В «Саксонской хронике» Боте (Leibn., III, 286) упоминается, что во время завоевания Восточной Саксонии в 780 году в Гартесбурге Карл Великий уничтожил идола, сходного с Сатурном, в народе называвшегося *Krodo*. Если такое событие действительно имело бы место, то о нем, скорее всего, упомянули бы анналисты — так, об уничтожении Ирмансуля сказано во всех хрониках. Сообщение Боте могло быть и небеспочвенным, однако в некоторых деталях обнаруживаются несовпадения. Так, форма *Crôdo* (которая должна была развиваться в *Chrôdo*, *Hrôdo*, *Rôdo*) выглядит *слишком* древней, и я не вижу в саксонском языке аналогов, подтверждающих возможность такого фонетического анахронизма. В документе 1284 года (Lang, Reg., IV, 247) упоминается *Waltherus dictus Krode* [Вальтер, прозванный *Krode*], а в стихотворении Нейдхарта фон Ройенталя (*MsH*, III, 208^b) встречается прозвище *Krotolf*, которое, впрочем, никак не связано с именем *Hruodolf*, *Ruodolf*: *Krotolf* — не имя, а кличка, происходящая от слова *krote* — *bufo* [жаба]; многие названия мест, ошибочно ассоциированные с идолом, тоже должны быть в действительности связаны с жабами (например, *Krotenpful* [«лягушачье озеро»]). В начале южнонемецкого слова, кроме того, не могло стоять сочетание *kr* — оно неизбежно превратилось бы либо в *r*, либо в *hr* [12].

танцы с мечами — весьма подходящий ритуал для бога меча. В «Эдде» образ боевого меча никак специально не выделяется, о Сахсноте [Sahsnót] там не упомянуто, а эпитетом *sverðás* [ас меча] награждается другой бог, Хеймдалль²⁷; эддический Тюр — *однорук*: в качестве залога он вложил свою правую руку в пасть волку, который откусил богу кисть до запястья (*úlfliðr* [«волчий сустав»] — *carpus* [запястье]; *Sæt.*, 65^a; *Sn.*, 35, 36). Судя по всему, эта особенность мифа о Тюре имела широкое хождение и считалась характеристической: в древнескандинавском описании рун буква Т описана как «Týr er *einhendr* Asa» [Тюр, *однорукий* ас]; ср. с *Sn.*, 105. В сказаниях других германских народов не обнаруживается схожих мотивов²⁸, если только не принимать во внимание однорукость Вальтера (имя которого тоже может означать властного [waltende] управителя битв; см. I, 158, 332). Мне кажется весьма точным такое объяснение²⁹: Тюр символически однорук оттого, что победу он может даровать только одной части сражающихся — Хаду, еще один бог, распределявший военные победы, изображался слепым, равно как Плутон и Фортуна у греков и римлян: все эти боги раздают свои дары вслепую, случайным образом [14]. Победа считалась высшим везением, а бог удачи [чит. победы?] представлялся похожим на удачу — пристрастным и с переменчивым характером. Вероятно, древние эпитеты германского бога победы указывали на непостоянство его предпочтений³⁰. В свите Ареса и Марса присутствовали мифические существа, представлявшие собой олицетворения *страха* и *ужаса*. Греческие *Δεῖμος* и *Φόβος* (*Il.*, IV:440; XI:317; XV:119) соответствуют римским *Pallor et Pavor*; Фобос и Деймос запрягают коней Ареса, Фобос называется сыном этого бога (*Il.*, XIII:299); у Эсхила упоминается жилище (μέλαθρον, *tectum*) Фобоса, из которого тот внезапно выскакивает. В старобогемских песнях *Třas* и *Strach* [Дрожь и Страх]

²⁷ Ср. с χρυσάορος [обладатель золотого меча], эпитетом Аполлона (см. выше).

²⁸ В *Cod. Pal.* 361, 65^a рассказывается, что Юлиану пришлось вложить руку в рот статуе Меркурия; *die hant stiez er im in den munt dar, darinne uobte sich der vâlant, er clemmete im die hant, und gehabete sie im sô vaste, daz er sich niht irlösen mohte* [вложил руку ему в рот, а этот демон схватил ее своей рукой и держал так крепко, что тот не мог освободиться]. «Волчий сустав» напоминает о «суставе Вотана» (см. I, 361).

²⁹ Оно принадлежит Вильгельму Ваккернагелю (см. его статью в *Schweitz. Mus.*, I, 107).

³⁰ В греческом эпосе переменчивость победы (νίκη ἐτεράληής [переменчивость победы] — *Il.*, VIII:171; XVI:362; νίκη ἐπαμείβεται ἀνδράς [победа отворачивается от людей] — *Il.*, VI:339) выражается в таком прозвище Ареса, как ἄλλοπρόσαλλος [бросающийся то к одним, то к другим] (*Il.*, V:831, 889). У средневековых немецких авторов упоминается некое многоликое и всепреобразующееся существо с почти тождественным эпитету Ареса именем *Vilanders* (*Ls*, I, 369—392), или *Baldanderst*, *Baldander* [«то одному, то другому»] (*H. Sachs*, I, 537; *Simpliciss.*, VI, 9); конечно, прямую связь с богом войны здесь обнаружить невозможно, однако *Vilanders* вполне могло изначально быть именем какого-либо божества. Сходство между этим именем и названием тирольского города Villanders [Вилландро] возле Бриксена (в *СТЕУВ*, 79, 178 — *Velunutris*, *Vulunuturusa*) вполне случайно.

выскакивают из лесной тени и набрасываются на врагов, хватают их, сдавливают им горло и выжимают громкие вопли ужаса (*Königinh. Hs.*, 84, 104); эти существа бестелесны и призрачны. Всё это сходно с *Vôta*, *Ômi* и *Yggr* (см. I, 345) — так называли самого бога, а не его спутников, сыновей или служителей; здесь вновь прослеживается общность между Вотаном и Цио. Тора называли *ôtti iötna* (terror gigantum [ужасом великанов]). Персонификация страха отчасти сохраняется и в современной речи: говорится, что страх *охватывает, трясет, лишает чувств*; в *Il.*, XVII:67 — $\chi\lambda\omega\rho\acute{o}\nu$ $\delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\iota\tau\epsilon\acute{\iota}$ [охватывает бледный страх ($\delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$, среднего рода)]; когда тот же термин ставится в мужской род, то образ ужаса предстает в более отчетливых формах: $\delta\epsilon\acute{\iota}\mu\omicron\varsigma$, $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$, *pallor*, *ravor*, *třas*, страх; понятие *ravor* ослаблено в романских языках переводом его в женский род: *raura*, реур. Древнеанглийское $\beta\grave{a}$ hine se brôga ongeat (terror eum invasit [ужас охватил его]; *Beov.*, 2583; древневерхненемецкое *forhta cham miĥ ana* [страх пришел ко мне] (*N.*, *Ps.*, 54:5); *forhta anafiel ubar inan* [страх напал на него] (*T.*, II, 4); ср. со средневерхненемецким *diu sorge im was sô verre entriten sie mōhte erreichen niht ein sper* [беспокойство бежало от него так далеко, что и копьем не достать] (*Wh.*, 280:10) [15]. В дальнейшем мы обратимся еще к образу богини Хильты [*Hilta*], схожей с римской Беллоной, греческими Энио и Эридой, отождествимой как с богом войны, так и с самой войной.

В *Sn.*, 105 сказано, что Тюр — сын Одина, а в «Песни о Хюмире» — что он родич великанов. Мать Тюра, имя которой нам не известно, но красота которой описана прилагательным *allgullin* [всезолотая] (*Sæm.*, 53^a), была, вероятно, дочерью великана, родившей Одину бессмертного сына [16].

Приложения к главе IX

[1]

В умбском еще сохранялась номинативная форма *Juv* (*Juve* в дательном падеже, *Jupiter* — в звательном; AUFRECHT UND KUHN, *Zeitschr.*, I, 128 [чит. AUFRECHT UND KIRSCHHOFF, I, 128]): *Juveis luvfreis* — Jupiter liber [Юпитер Либер, свободный] (Моммсен, 139). Стоит ли отнести сюда же финское *taivas* (coelum [небо]) и Θουῖρος, имя ассирийского Марса у Свиды? Еще одна форма встречается в MÜLLENHOFF, № 410 — «vater Zi» [отец Ци]. *Djaus* в санскрите — это не только «небо», но и имя богавасу, который оказался обречен на человеческую жизнь за кражу коровы Нандини (HOLTZMANN, III, 101—106). С корнем *div* связан еще корень *sur* — splendere [сиять], от которого произведены понятия *sura* — deus [бог], *súrja* — sol [солнце], *svar* — coelum [небо].

[2]

В SPIEGEL, *Zendav.*, [I], 6 θεός связывается с корнем *dhâ*. Ср. с литовскими *diewas* — бог, *deiwe* — богиня, *diewaitiz* (боженька) = громовержец, *diewaite* (богинюшка) = богиня дождя; см. РОТТ, *Etym. Forsch.*, I, S. LVI, LVII; BENFEY, *Orient*, I, 510.

[3]

В НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 19 Ваккернагель оставляет за *Tuisco* значение duplex [двойной], толкуя это как «двупольный»; Лахман объясняет *tuisco* как *bimus* [двухлетний]; с Ваккернагелем и Лахманом согласен и Мюлленгоф (НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 261). Если они правы, то *Tuisto* не связан с Цию. Хотя Тацит, вероятнее всего, указал бы на удивительную двуполоую природу упомянутого им божества. Стоит задаться вопросом, не относятся ли к Цию, Тио такие боевые кличи, как *zieter! zeter! tiodute! tianut!* В *Parz.*, 651:11: *ziu dar näher!* См. *Gramm.*, III, 303; *RA*, 877; НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 513. Имеет ли понятие *zie, tie* (собрание) исконный смысл *divum* [небо = «божественное»], как в *sub dio, divo* [под небом]? У прованских трубадуров встречается оборот *soz dieu* = *sub divo*, под открытым небом (DIEZ, *Leben d. Troub.*, 166, 167); хотя здесь может иметься в виду *sub deo, dei imperio* [под богом, по приказу бога].

[4]

От санскритского *div* — splendere [сиять] (литовское *žibeti*) происходит *div, diva* — coelum [небо], *divan, divasa, divana* или, в сокращенной форме, *dina* — dies [день] (ВОРР, *Gloss.*, 168). У Цезаря (JUL. CAESAR, *Bell. gall.*, VI, 18) Диеспитер зовется *Dispater, Dite patre* в аблятиве (O. MÜLLER, *Etrusk.*, II, 67); ср. с *Dissunapiter* (см. I, 466). На этрусских зеркалах иногда написано *Tinia*, а не *Tina*.

[5]

Германцы приносили жертвы своему Марсу во имя победы: *vestita spoliis donabere quercu* (Mavors) [одевать дуб военной добычей (для Марса)] (CLAUDIAN, *In Rufinum*, I:339); *huic praedae primordia vovebantur, huic truncis suspendebantur exuviae* [ему (Марсу) посвящали первую добычу, для него на стволах вешали трофеи] (JORNAND., V);

hostiles suspendit in arbore cristas [повесил шлемы врагов на дереве] (CLAUDIAN, *In Rufinum*, I:346). Кун во многом уподобляет римскому *Марсу* Вотана, который, как полагает Кун, изначально был богом весны. Mars = Mârutas — прозвище Индры (HAURТ, *Zeitschr.*, V, 491, 492). Обороту *Týr Vigagud* [Тюр, бог битв] соответствуют аналогичные из средневерхненемецкой поэзии: Mars des *wíges got* [Марс, бог битв] (*En.*, 5591); Mars *strítes got* [Марс, бог сражений] (*Troj.*, 8140, 8241; *Ms*, II, 198^b). У христианских авторов встречается образ победительного ангела, шествующего впереди войска: *coram eo* (Ottono imperatore) angelus, penes quem victoria [перед ним (императором Оттоном) (шел) ангел, управитель победы]. В Ерм. NIG., II:2 Марс — это просто олицетворение войны: *straverat adversos Marsque Deusque viros* [простирались мужи перед Марсом и Богом]; в PERTZ, VIII, 228: *dum jam per ordinatas omni parte acies Mars cruentus c[o]erisset frendere* [кроважадный Марс готов был, едва прозвучат приказы обеим армиям, начать яриться]; ср. с I, 435, 436.

[6]

Аугсбург в HAURТ, *Zeitschr.*, VIII, 587 называется *Ziesburc. Diuspurch* (LACOMBLET, 83; 904 год), *Tusburg* (LACOMBLET, 205; 1065 год), *Diusburg* = Duisburg (ТНИЕТМАР, V, 3, 9). *Düseburg* (*Weisth.*, IV, 775). В Гельдерне — *Doesburgh; Tussberg, Tyssenberg* (WOLF, *Zeitschr.*, I, 337). *Desberg* недалеко от Флото (REDECKER, 59). *Desenberg, Diesenberg. Tistede* (*Hamb. Liber actor.*, 331, 332); *Tiisvad, Tiiswath* в Ютландии (МОЛВЕЧ, *Dipl.*, I, 9); возле тирольского Шватца — *Zirelberg* (H. SACHS, I, 3:251^a; ср. с I, 553); *Zisa, Zisenburg* (GDS, 541).

[7]

В ДУВЕСК (1845), 50, 59 упоминаются такие названия волчегодника, как *Tived, Tisved, Tivebark* [ствол Ти, Тиса, лыко Тиса]; в средневерхненемецком — *zidelbast* (GERVINUS, II, 233); ср. с *Zigelinta*, II, 873.

[8]

На древнейшем символе планеты Марс, ♂, изображены, судя по всему, щит и копьё бога войны. Тюр как копьеносец напоминает об Одине и его копьё Гунгнир (см. I, 348). *C tíre tácnian* [знаменовать победу] ср. *tírfäst tácen* [знак славы] (*Cod. Exon.*, 236:13); *sigortácen* [знак победы] (*Cod. Exon.*, 169:3), сокращение от *sigorestácen; fridotácen* [знак мира] (*Elene*, 156; СÄДМ., 142:29).

[9]

В *Ertag* [вторник] часто проводились судебные заседания (КАЛТЕНВ., I, 563^{a-b}, 580^a). Под «судом» может пониматься объявление войны или любое другое важное решение (RA, 818, 819). Водружали ли в суде меч? О *Famars*, или *Fanmars*, см. GDS, 529, 619.

[10]

В триединство из знаменитой «Абренинциации» могли входить только боги, никак не смертные герои; *Saxnot* уже поэтому должен быть Марсом или по крайней мере Фреем из уппсальской троицы. *Saxneát* ср. с *Jarnsaxa*, именем жены Тора (SN., 110). В Померании до сих ругаются словами *doner sexen!* В Баварии: *meiner sechsen!* (SCHM., III, 193, 194); ср. с *mein six!*

[11]

О божественном *Cheru* см. *GDS*, 612. Факт поклонения скифов мечам подтверждается не только у Геродота, но и у Лукиана; οὐ μὰ γὰρ τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην [клянусь Ветром и Мечом] (*LUCIAN, Toxaris*, XXXVIII); ἀλλὰ πρὸς Ἀκινάκου καὶ Ζαμόλξιδος, τῶν πατρῶων ἡμῖν θεῶν [Акинаками (Мечами) и Замолксисом, нашими родными богами] (*LUCIAN, Scytha*, IV); Σκύθαι Ἀκινάκη θύοντες καὶ Θραῦκες Ζαμόλξιδι [скифы приносят жертвы мечам, а фракийцы — Замолксису] (*LUCIAN, Jupiter Trag.*, XLII). Ср. с *CLEMENS ALEX., Admon.*, 42; *GDS*, 231. У Приска (*PRISCUS* (ed. Bonn.) 201:17 и 244; пересказано у Иорнанда) о мече говорится так: Ἄρεος ξίφος ὅπερ ὄν ιεροὸν καὶ παρὰ τῶν σκυθικῶν βασιλέων τιμώμενον, οἷα δὴ τῷ ἐφόρῳ τῶν πολέμων ἀνακείμενον, ἐν τοῖς πάλαι ἀφανισθῆναι χρόνοις, εἶτα δια βούς εὐρεθῆναι [Аресов меч, который считался священным и чтился скифскими царями как посвященный владыке войн, но еще в древние времена исчез, а затем был вновь найден при помощи коровы³¹]. Аланский Марс упоминается у Лукана (*LUCAN*, VIII:223): *duros aeterni Martis Alanos* [суровые и вечно воюющие (= вечно с Марсом пребывающие) аланы]. Юстин рассказывает о почитании копий и мечей у римлян (*JUSTINUS*, XLIII, 3): *nam et ab origine rerum pro diis immortalibus veteres hastas coluere, ob cujus religionis memoriam adhuc deorum simulacris hastae adduntur* [изначально древние почитали копья за богов, в память об этой религии боги до сих пор изображаются с копьями]; в *SUETON., Calig.*, XXIV: *tres gladios in necem suam praeparatos Marti ultori addito elogio consecravit* [на погибель ему приготовил Марсу Мстителю три меча с объяснительной надписью]. Согласно *MASCOU*, I, 117 в кельнском храме Марса хранился меч Юлия Цезаря, который передали новоизбранному Вителлию. В более поздние времена перед мечом склонялись на трибуналах (*Ambraser Liederb.*, 370); ср. с *Osw.*, 2969:

dô viel er nider ûf siniu knie,
daz swert er an sîn hant gevie
und zôch ez ûz der scheide,
der helt des niht vermeit,
daz ort liez er nider.

[там он упал на колени,
взял меч в руки,
вытащил его из ножен, —
беспощадный герой, —
и опустил вниз острием]

Саксон Грамматик говорит о *conspicuae granditatis ensis* [впечатляющем огромном мече] Свантевита (*SAXO* (ed. Müller), 824). Индийские туги, банда фанатичных разбойников, на коленях чтут таинственным образом выкованный меч (или топор; см. *Ramasiana* (Calcutta, 1836)). См. *Conversations-Lexikon der Gegenwart*, IV-2, 54, 55.

Помимо меча, у бога войны есть и шлем, что понятно из таких названий растений, как *Martis galea*, Ἄρεος κυνή, *Týrhialm* [шлем Марса, Ареса, Тюрпа] (см. I, 432).

[12]

Цойс (*ZEUSS*, 23) настаивает на имени *Krodo* и полагает, что *Reto* у Летцнера — это то же самое. *Crodio* (*Cod. Lauresh.*, 1634); *Stodico* (*Cod. Lauresh.*, 1342); *Crôda* (Кембле, *Urk.*, I, 143); *Crêda* (Кембле, *Urk.*, I, 159, 177); *Krode duvel* [дьявол Кроде] (см. I, 439). Я не уверен, но, вероятно, *Krotolf* у Нейдхарта (*HAURT*, 117) тоже как-то

³¹ [Пер. В. Латышева. — Прим. пер.]



связан с мифами — следует учесть, что это имя снабжено лестным эпитетом Üetelgôz [яростный, от *wuot*] (см. I, 643). Названия мест: *Krathabothl* (LÜNTZEL, *Hildesh.*, 51); *Kreetpfuhl*, *Kreetkind* (DS, I, 415); rivus Krodenbek [ручей Кроденбек] (FALKE, *Trad. Corb.*, 612); *Krottorf* в Гальберштадте; ср. с употреблением слова *Krottenstein* вместо *Donnerstein*.

[13]

О злом Эорманрике [Eormanic] в *Cod. Exon.*, 319:4 сказано: Hrêdcsuninges [жестокый конунг], что, вероятно, связано с древнеанглийским прилагательным *hrêd*, *hrêde* — *crudelis* [жестокий]; в то же время *Hrêdgotum* в *Cod. Exon.*, 322:3 соответствует древнескандинавскому *Reidgotum* [хред-готы]. «Red, red, brengt raed raed» [Ред, Ред, дай совет] (COREMANS, *Année de l'ancienne Belgique*, 16), в Валлонии в той же фразе говорят «Mars, Mars»; ср. с *redmonat* (I, 542). Неясно, относятся ли к Тюру слова *Hrôdrs andscoti* [противник Хродра] или *hrôdrs andscoti* [противник славы] (*Hymisq.*, XI).

[14]

К. Зимрок полагает, что Тюр *однорук* из-за его связи с образом меча — у меча может быть только одно лезвие. Связана ли с мифом такая фраза, как «swâ ich weiz des wolves zant, dà wil ich hüeten mîner hant» [зная, что такое волчьи клыки, я буду беречь свою руку] (FREIDANK, 137:23)? А пословица *brant stant as dem dode* (Тюо?) *sine rechte hand* [пожар сожрал правую руку смерти (Тюо?)] (WOLF, *Zeitschr.*, I, 337)? Ср. с латинскими выражениями: *rupnare aequo, pari, certo, ancipite, dubio, vario, proprio, suo Marte* [сражаться на равных, схожих, точных, опасных, сомнительных, разных, уместных, своих условиях (= с равным и т. д. Марсом)]. У Видукинда (WIDUKIND, I, 6) — *soeco Marte irruere* [в ярости, беспорядочно (= со слепым Марсом) вторгаться]; в WIDUKIND, I, 9 — *soeco furore* [в слепой ярости]. Когда сражающиеся видели, что битва оборачивается не в их пользу, то они отступали, поняв: ὥς πρὸς τὸν θεὸν οὐσίβιν ὁ ἀγὼν γένοιτο [эта битва стала борьбой против бога] (ПРОСОР, II, 641). Переменчивость победы отмечена уже в *Od.*, XXII:236: οὐπω πάγχυ δίδου ἔτεράλκεια νίκην [но всё еще не вполне даровала (Афина) победу над противником] (ср. с *ein Hie-und-dort* [и тут, и там; и тем, и этим] в *Geo.*, 5748). Победа и удача взаимосвязаны: *sig und saelden geben* [даровать победу и удачу] (ALBR., *Tit.*, 2920, 2933); *an sig und saelden verderben* [испортить победу и удачу] (ALBR., *Tit.*, 2929).

[15]

О спутниках Марса говорится в *Virg.*, *Aen.*, XII:335, 336: *circumque atrae Formidinis ora Iraeque Insidiaeque, dei comitatus, aguntur* [вокруг шествуют образы мрачного Ужаса, Ярости, Засады — спутников бога]; в *Ov.*, *Met.*, IV:485: *Luctus comitatur euntem* (Tisiphonen) *et Pavor et Terror trepidoque Insania vultu* [ее (Тисифону) сопровождают Горе, Страх, Ужас и Безумие с перекошенным лицом]. Клавдиан называет спутниками Марса *Bellona*, *Strach* и *Ujasc* [*Bellona*, *Pavor*, *Formido*] (CLAUDIAN, *In Rufinum*, I:342 и далее). *Metus cum fratre Pavore* [Ужас со своим братом Страхом] (CLAUDIAN, *De laud. Stil.*, II:373). *Impetus horribilisque Metus* [Нападение и жуткий Ужас] (CLAUDIAN, *In Pr. et Olybr.*, 78); δεῖματα πανικά [панический ужас] (ПРОСОР, II, 550); *panicus terror* [панический ужас] (FORCELLINI, статьи «pan» и «panicus»); «панический, шуршащий

лиственной ужас» (*Garg.*, 256^b). В вендских народных песнях (*Wend. Volksl.*, II, 266^a) *Třach* и *Strach* [Дрожь и Страх] живут в жутких и опасных местах. Славянское *Třach*, *Třas* соответствует, вероятно, готскому *þlahs*. Финское *kammo* = *genius horroris*, *horror* [дух ужаса, ужас]. Древнескандинавская поговорка: *Óttar er fremst í flokki þá flýa skal* [если стадо ведет *Óttar*, то оно разбежится]. Связано ли *Óttar* с *ótti* — *timor* [страх, ужас]? Ср. с Оттаром в «Песни о Хюндле». В одном скандинавском источнике (?) сказано: *þá skaut þeim skelk í þringu* [их поразил ужас]; *skaut skelk í þringu ok ótta* [поразили страх и ужас] *Skelk* и *ótta* — это формы винительного падежа от *skelkr* и *ótti* — *timor* [страх, ужас]. Готское *agis disdraus ina* — φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν, *timor irruit super eum* [страх напал на него] (Лк.1:12). Следует обратить внимание на древнеанглийские имена *Brôga* и *Egesa* [Страх и Ужас] (см. *Andr. [und El.]*, S. XXXII) и на средневерхне-немецкое слово *nahtegese* [ночной ужас] (DIEMER, 266:23). В древневерхне-немецком — *gefieng thô allê forhta*, *invasit eos* [страх охватил их всех] (Т., 49:5). Персонафикации страха встречаются и в современных романских языках; так, в прованском: *negus* [не-гун] *neu pot ir*, *si nos torna espavers* [никто не сможет выйти, если только не оборотится ястребом] (*Albigois*, 4087). Еще одно весьма живое описание в *Garg.*, 256^b, 218^a: «кошки бегают у них по спинам». Встречается еще мужской вариант имени Хильды-Беллоны (см. I, 708): *Hildólfr* (*Sæm.*, 75^b); так же соотносятся имена «Берта» и «Бертольт».

[16]

В «Песни о Хюмире» Тюр сопровождает Тора до жилища великана и называет последнего своим отцом, а наложницу Хюмира — матерью; соответственно, Тюр — великанского происхождения; ср. с УНЛАНД, *Thor*, 162, 163. Возможно, этот Тюр, как предполагает и Зимрок (*Симроск, Edda.*, 404), — не бог?



Глава X



Но могуществу и славе следующим после Тюра богом в древнескандинавской традиции был *Фрей* (*Landn.*, IV, 7); у шведов, судя по всему, Фрей занимал даже третье место — сразу после Одина и Тора. Само имя этого божества свидетельствует о широком распространении его культа среди всех германских племен: это имя считалось настолько священным, что сохранилось до христианских времен и даже применялось к христианскому высшему существу. В слове «Фрей» должен был заключаться самый общий выразительный смысл, достаточный для того, чтобы использовать его и как собственное имя бога, и просто в значении обобщенного *господства* — как в религиозном, так и в мирском понимании. У некоторых племен соответствующий термин обозначал индивидуального бога, а у других относился к представлению о властвующем божестве как таковом — точно так же, как мы уже выяснили в связи с Цию и Зевсом, варьировалось значение терминов *deus*, *θεός*. Имена остальных языческих богов у христиан стали мерзостью — так, недозволенным считалось упоминание готских *Vôdans* и *Thunrs*; в то же время *Fráus*, как и базовое *guf*, сочли допустимым — это имя сохранилось и стало обозначать *владыку* — и небесного, и земного.

Стоит, впрочем, признать, что древнее имя не вполне идентично позднему термину. Древнескандинавское *Freyr* с родительным падежом *Freys* у Саксона Грамматика вполне точно передано датским *Frø* с родительным падежом *Frøs* (отсюда — *Frösö* [остров Фрë]); в шведском — также *Frö*; в готском это имя должно было иметь форму *Fráus*, *Fravis*¹; однако у Ульфилы на каждой странице встречается *fráuja* с родительным падежом *fráujins* (перевод греческого *κύριος* [господь, господин]). С другой стороны, в древнескандинавском отсутствует слабая форма слова (*Freyi* с родительным падежом *Freuja*), а самому термину *Freyr* не придается обобщенное значение «господин». Во всех других германских языках в этом смысле наблюдается сходство с готским. В древневерхненемецком полная форма *frouwo* уже оказалась утрачена (в значении «господь, господин» использовалось слово *truhtin*), однако корень, обозначающий божественного или земного правителя, сохранялся в обращении *frô min!* [*господин мой!*] (О., I, 5:35; II, 14:27; V, 7:35; см. также «Песнь о Людвиге»); точно так же древнейшие *sihoga* и *sire* (см. I, 164) уцелели именно в формулах обращений. Сокращенная

¹ По аналогии с *hey = havi*, *mey = mavi*, *ey = avi*.

звательная форма многократно встречается и в «Гелианде»: *frô mîn!* [господин мой!] (*Hel.*, 123:13; 140:23); *frô mîn the gôdo!* [господь мой бог] (*Hel.*, 131:6; 134:15; 138:1, 7); *waldand frô mîn!* [мой могущественный господин!] (*Hel.*, 153:8); *drohtîn frô mîn!* [господь мой и господин!] (*Hel.*, 15:3); однако в той же древнесаксонской поэме можно найти и полную форму *frôho* с родительным падежом *frôhon* (*Hel.*, 3:24); также *frâho* (*Hel.*, 119:14) с родительным падежом *frâhon* (*Hel.*, 122:9), *frâon* (*Hel.*, 3:24; 5:23); *frôio* (*Hel.*, 93:1; 107:21); и всё же древнесаксонский поэт использует названные формы существенно реже, чем синонимичные варианты *drohtîn* и *hêrro*; кроме того, с *frôho* (и его вариантами) употребляются только притяжательные местоимения — но не прилагательные (ср. с *mâri drohtîn*, *riki drohtîn*, *craftag drohtîn*, *liob hêrro* [могучий, богатый, властный, возлюбленный господь]); крайне редко в «Гелианде» встречаются составные слова с корнем *frôho* (ср. с *sigidrohtîn* [победительный господь]): всё это указывает на постепенный выход термина из употребления. Слово *freá* с родительным падежом *freán* (от *freáan* или *freávan*) в древнеанглийском языке было достаточно распространено: с ним используются прилагательные (*freá älmhtig* [господь всемогущий] (*СÆДМ.*, 1:9; 10:1), с ним образуются составные слова (*âgendfreá* [господь вседержитель] (*СÆДМ.*, 135:4); *aldorfreá* [высший господь] (*СÆДМ.*, 218:29); *folcfreá* [народный господь] (*СÆДМ.*, 111:7)), оно даже сочетается с *dryhten*: *freádryhten* [господь; усилительное] (*СÆДМ.*, 54:29; *Beov.*, 1585 (*freahdrihtnes* — родительный падеж), 5150 (*freodryhtne* — дательный падеж)). В древневерхненемецком, помимо *frô*, встречается еще несклоняемое *frôno*, которое сообщает существительным значение господнего, высшего, святого; *frôno* может стоять как перед существительным, так и после него; от *frôno* постепенно произошло более подвижное прилагательное *frôn* с тем же значением, позже возникло еще одно аналогичное прилагательное — *frônisc* (*pulcher, mundus, inclutus, arcanus* [красивый, чистый, славный, сокрытый]); ср. с древнесаксонским *frônisk*, *frânisk*. В средневерхненемецком и даже в нововверхненемецком встречается множество составных слов с корнем *vrôn*, выполняющим функцию прилагательного в том же, вышеописанном, смысле; глагол *frohnen*, *fröhnen* означает «служить господину», «посвящать». Во фризском диалекте встречаются понятия *frân* (*dominicus* [господень]) и *frâna* (*minister publicus* [гражданский служитель]). Возникновение соединительной *-n-* во всех этих производных формах объясняется влиянием готского *fráujinôn* (*dominari* [господствовать]), хотя вряд ли существовало такое готское слово, как *fráujinisks*, — так, прилагательное *frônisc* возникло только после сокращения исходной формы до *frô* и *frôno*.

Даже готское *fráuja* — это не первоначальный корень; я полагаю, что таковой следует искать в утраченном прилагательном *fravis* (ср. *navis* — νεκρός [мертвый] в Рим.7:2), подобном древневерхненемецкому *frô* (*frouwes* в родительном), древнесаксонскому *fra* (*frahes* в родительном), средневерхненемецкому *vrô*, нововверхненемецкому *froh* — *mitis, laetus, blandus* [мягкий, счастливый, славный]; от этих форм в тех же диалектах произведены слова *frouwi* (*gaudium* [радость]),

frouwan (laetum reddere [радоваться]), *frouwida* (laetitia [удовольствие, радость]) и так далее [1].

Итак, эта глубоко укорененная в германских языках основа имеет значения «веселый», «счастливым», «обрадованный», «красивый», «великолепный», «священный»; соответственно, таково и исконное значение слова *fráuja*, равно как имени *Freyr*: веселый, возвеселившийся, восторженный, прекрасный, святой господин; понятие, как уже отмечалось, могло применяться по отношению и к божеству, и к земным правителям.

Я не утверждаю, что готы, алеманны, франки и саксы, по аналогии с почитавшими Фрея в гораздо более поздние времена скандинавами, в первые века нашей эры непременно почитали богов с такими именами, как *Fráuja*, *Frouwo*, *Fraho*; возможно даже, что к тому времени форма *fráuja* уже обособилась от имени Фрависа, приобрела абстрактный смысл и именно потому считалась приемлемой среди христиан. Однако несомненно то, что оба слова каким-то образом связаны с высшим существом; еще в Средние века составные слова с корнем *vrop* обозначали нечто злое и связанное с древними святынями; такими коннотациями я объясняю редкость и раннее исчезновение древневерхненемецкого *frô* и даже грамматическую неподвижность формы *frôno*; в этих словах словно был различим отзвук язычества.

К соответствующему культу отсылают даже некоторые собственные имена и поэтические эпитеты — особенно это выражено у англосаксов. У готов до позднейших времен *Fráuja* использовалось в качестве мужского имени — и вряд ли имелось в виду просто значение «господин»; посланца от короля Гадафа [*Hadafus*] к Карлу Великому звали *Froia* (PERTZ, I, 184; II, 223) — возможно, *Froila* (*Fráujila*); в одном из источников (NEUGART, № 162) встречается древневерхненемецкое имя *Frewilo*. В англосаксонских родословных упомянут *Vüscfréa*; эта же форма нередко встречается и в других источниках (VEDA, 138:19; 153:5); судя по всему, это имя посвящено Водену — богу (или господину) желаний (см. I, 344). Стоит вспомнить и поэтический термин *freávine* [друг бога] (*freávine folca* [друг бога и народа]) из *Beov.*, 4708, 4853, 4871 — так в «Беовульф» называются божественные, возлюбленные богами герои и короли. В ряду уэссекских правителей тоже был один по имени *Freávine*, Саксон Грамматик называет его *Frowinus* (правильнее — *Fröwinus*); в древневерхненемецких источниках встречается имя *Frôwin* (*Trad. Juvav.*, 302; *Cod. Lauresh.*, 712; в *Cod. Lauresh.*, 722 — *Friowini*); во многих благородных семействах (например, у фон Гуттенов) детей до сих пор называют именем Фровин; интересно, что в «Эдде» одного из героев называют *Freys vinr* [другом Фрея] (*Sæm.*, 219^b) — а это точно та же форма, что и древнеанглийское *freávine*, только не соединенная в одном слове: Сигурд назван другом и подзащитным Фрея (или его последователем и служителем), см. I, 275. Здесь, опять же, *freá*, *frô*, *freug* не может значить просто «господин». Шведские герои битвы при Бровалле в SAHO, 144 названы *Frö dei necessarii* [друзьями, соратниками бога Фрë], то есть вновь *Freys vinar*. В том

же смысле в древнеанглийской и древнескандинавской поэзии (аналогичные представления присутствовали и в мифах этих народов) встречаются такие обороты, как *freá* Ingvína (родительный падеж, множественное число; *Beov.*, 2638), Ingvínar (родительный падеж, единственное число) *freyr*, Ingunnar *freyr* (*Sæm.*, 65^b), Ingífreyr (THORLAC., *Obs. bor. spec.*, VI, 43) — понимать здесь следует героя или бога (не «junior dominus» [молодого господина], как предполагается в THORLACIUS, [VI], 68). Yngvífreyr зовется сыном Одина (SN., 211^a). К этому странному сочетанию двух мифических имен я еще вернусь, когда речь пойдет о герое Инго. Древнескандинавские скальды соединяли корень *freugr* с другими именами и с существительными: например, в *Kormakssaga*, 104, 122 — *fiörnir freyr*, *myrdífreyr*, что означает героя или человека в общем смысле, но с усилением; точно так же функционируют приставки *irmin*, *tír* и *týr*. Женский вариант слова, *freyja*, означает «госпожа» (*Kormakss.*, 317).

Всё, что до сих пор было сказано об имени и природе бога Фрея, получит подтверждение и приобретет новые оттенки смысла тогда, когда мы обратимся к образу его божественной сестры Фрейи. Характеристики брата и сестры во многом схожи, иногда Фрей и Фрейя даже взаимозаменяемы.

Среди богов дней недели Фро не встречается — для него просто не оставалось места; если задуматься о соответствующем божестве из римского пантеона, то на ум приходит не кто иной, как *Либер*, связь которого с Либерой весьма напоминает таковую между Фро и Фровой [Frówa] (Фреем и Фрейей). Либер и Либеры соотносятся с культом Деметры, в то время как Фро и Фрова явно увязаны с Нертой. Божественная природа Фро занимает промежуточное место между представлениями о высшем божестве и о дарителе любви и плодородия. Фро обладает той же созидательной силой, что и Вотан, однако не участвует в войнах; Фрей, как рассказывается в одной из лучших песен «Эдды», по собственной воле отказывается от коня и меча, чтобы добиться желанной красавицы Герд. Снорри говорит, что *дождь* и *солнечный свет* — это дары Фрея (они же связываются и с Вотаном, и с Донаром, см. I, 358, 397); ко Фрею зывали с просьбами об *урожайности* земель и о *мире*: *til árs oc fridar* (SN., 28; ср. с *Yngl. saga*, XII). Шведы почитали Фрея как верховного бога; Адам Бременский упоминает, что в Уппсале статуя Фрея стояла вместе с изображениями Тора и Водана [2]. В *Sæm.*, 85^b Фрей также упоминается третьим, сразу после Одина и Тора (*ásabragr* [лучшего из асов]). Адам Бременский называет этого бога *Fricco*², что, очевидно, связано с традиционной путаницей между богинями Фрейей и Фригг, о чем будет сказано в дальнейшем. Фриккон описан как бог *мира* и *любви*: *tertius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus, cujus etiam simulachrum fingunt ingenti priapo*³; si nuptiae

² Та же форма встречается в качестве мужского имени: например, *Friccheo* в SCHANNAT, *Trad. Fuld.*, 386.

³ С *priapus*, πρίαπος я бы связал древнескандинавские *friof* — *semen* [семя], *friofr* — *foecundus* [плодородный]; ср. с готским *fráiv* [семя]. Свидетельство Адама Бременского

celebrandae sunt, (sacrificia offerunt) *Fricconi* [третий — Фриккон, дарующий смертным мир и удовольствия: этого бога изображали с огромным приапом; отмечая свадьбы, (приносят жертвы) Фриккону]. С рассказом Адама Бременского сочетается другая история, хотя в ней повествование ведется с христианской точки зрения и преследуется цель унижить языческого бога — я имею в виду рассказ о шведской статуе Фрея, которую возили по стране в повозке вместе с прекрасными юными жрицами (*Fornm. sög.*, II, 73—78). Это путешествие предпринимали, «*få er hann skal gera mönnum árbót*» [когда он (Фрей) должен был помочь людям с урожаем]; народ толпился, встречая повозку; приносили дары, а после, когда погода прояснялась, все ждали начала урожайного года. Дары Фрею Саксон Грамматик называет словом *Fröblót* [жертва для Фрэ] (Сахо, 16); жертвовали живой скот, чаще всего быков (*Vigagl. saga*, 56; *Island. sög.*, II, 348), чем, вероятно, и объясняется то, почему *Freyr* — это одно из поэтических названий быка (Sn., 221^a); кроме того, Фрею посвящали коней — в *Vatnsd.*, 140 упомянут священный конь по имени *Freyfaxi*; в Швеции практиковали и человеческие жертвы Фрею (Сахо Грамм., 42). У Фрея был кабан по имени *Гуллинбурсти* [*Gullinbursti*], золотой щетиной которого ярко освещалась ночь, — он скакал быстрее лошади и возил повозку божества (Sn., 66, 132). Фрею приносили кабана в качестве очистительной жертвы (см. I, 204)⁴; в канун Июля в Швеции пекут пироги в форме кабана. В этом смысле сохранилось достаточно много пережитков культа Фрея, даже за пределами Скандинавии. Из народных поверий Веттерау и Тюрингии (см. I, 205) известен образ кабана из чистого золота. В средненидерландской поэме «*Lantslót ende Sandrín*» (строка 374) рыцарь говорит девушке: «*ic heb u liever dan ên everswîn, al waert van finen goude ghewracht*» [ты мне дороже свина-кабана, будь он даже из чистого золота]; делали ли еще в те времена золотые ювелирные украшения в форме кабанов? Во всяком случае, память о таких изделиях еще не угасла. Воспоминание о Фро и его кабане можно проследить в таком гелдерландском суеверии (вместо бога речь здесь идет о знаменитом герое): считается, что в ночь перед Рождеством возле домов ходит *Derk met den beer* (Дитрих с кабаном); все земледельческие орудия убирают при этом в дома, так как кабан может потоптать

о том, что «*cujus etiam simulachrum fingunt ingenti priapo*» [этого бога изображали с огромным приапом] выглядит еще убедительнее, если принять во внимание данные из *WOLF, Wodana*, S. XXI, XXII, XXIII, где речь идет о позднем празднике и об изображениях *Приана*, или *Терса*, в Нидерландах. Это *ters* связано, вероятно, с древнеанглийским *teors*, древневерхнемецким *zers* [фаллос]; в НЕВВОРТ, 4054 соответствующим образом искажено имя «Ксеркс», которое автор не хотел называть прямо. Фаллические культы были весьма распространены у древних народов, что объясняется невинным почитанием производящего начала; в поздние времена поняли порочность такого культа и стали благочестиво сторониться его. Здесь, пожалуй, есть какая-то связь с богом Фолем (см. главу XI) и желанием авторов называть его имя — хотя я не думаю, что слово *Phol* непосредственно связано с *φάλλος* [3].

⁴ У греков кабана приносили в жертву не только Деметре, но и Зевсу (*Il.*, XIX:197, 251).

и испортить их⁵. В рождественское время еще выходила в мир фрау Хольда, или Берта, ищущая *плуги и веретена*, — богиня-мать вместо бога, Фрува [Frouwa] вместо Фро. С этим же связано ношение *formae aprorum* [изображений вепрей] у далеких эстиев — впрочем, и обычаи, и ритуалы у них были тождественны свевским. Тацит (ТАС., *Germ.*, XLV) связывает эту традицию с почитанием *mater deum* [матери богов], женского воплощения Фро, — то есть Фрейи. Что особенно важно, в «Эдде» (*Sæt.*, 114^a) кабан *Гуллинбурсти*, обычно сопровождающий Фрея, упоминается также и в связи с Фрейей [4]. *Символы вепрей и золотые свиньи* упоминаются и в англосаксонской поэзии. Константин, когда ему во сне является видение, был *eoforcumble* beþeahт (apri signo tectus [накрыт *символом вепря*]; *El.* 76), — вероятно, этот добрый знак закреплялся на кроватях, над головой. В той же поэме, в описании торжественного шествия Елены на восток: þær vās on eorle êðgesýne grîmhelm manig, ænlîc eoforcumbul (tunc in duce apparuit horrida cassis, excellens apri forma [на эрле был устрашающий шлем с опущенным забралом, с прекрасным гребнем в форме вепря]; *El.*, 260). Поэт описывает языческие украшения; *cumbul* — это гребень шлема: соответственно, описываемый королевский шлем был украшен изображением вепря; множество аналогичных примеров можно найти в «Беовульфе»: *eoforlîc* scionon ofer hleor beran gehroden golde, fâh and fýrheard ferhvearde heold (apri formam videbantur supra genas gerere auro comptam, quae varia igneque durata vitam tuebatur [над лицами виднелись фигуры вепрей, украшенные золотом, закаленные огнем, охранительные]; *Beov.*, 605); hêt þa inberan *eofor heáfodsegn*, headosteápne helm (jussit afferri aprum, capitis signum, galeam in pugna prominentem [приказал внести вепря, головной символ, шлем, в боях побывавший]; *Beov.*, 4300); *svîn* ofer helme (sus super galea [свинья над шлемом]; *Beov.*, 2574); *svîn ealgylden*, *eofor irenheard* (sus aureus, aper instar ferri durus [золотая свинья, кабан, крепкий, как железо]; *Beov.*, 2216), то есть шлем, возложенный на погребальный костер в качестве ценного украшения; *helm befongen Freávrásnum* (= древневерхненемецкое Frôreisanum), svâ hine fyrndagum vorhte værna smîd, besette *svînlicum*, þât hine sidþan no brond ne beadomêcas bitan ne meahton (galea ornata Frohonis signis, sicut eam olim fabricaverat armorum faber, circumdederat eam apri formis, ne gladius ensesve laedere eam possent [шлем, украшенный знаком Фро; кузнец так выковал его, окаймив символом вепря, чтобы ни один меч не был ему страшен]; *Beov.*, 2905); вепрь как священный, божественный символ должен был защищать в боях, устрашать врагов. В связи с этим проясняется смысл древневерхненемецкого собственного имени *Epurhelm*, *Eparhelm* [«кабаний шлем»], встречающегося в *Trad. Patav.*, № 20 и *MB*, XXVIII^b, 18 вместе с *Frôhelm* [«шлем Фро»]. Украшать шлемы символом вепря могли и христианские герои: память о связи этого символа с богом Фро уже стерлась, и долгое время в форме кабана выковывали простые, неритуальные ювелирные украшения [5].

⁵ См. статью Старинга в *Mnemosyne* (Leiden, 1829), I, 323; цит. в WESTENDORP, *Noordsche mythologie* (Dordrecht, 1830), 495.



Некоторые следы бывшего священного статуса кабана можно обнаружить и в поздние времена, чаще всего — в Англии; традицию клясться на кабане я разъяснил в RA, 900, 901. До сих пор на праздничные столы иногда ставят голову дикой свиньи в качестве символического блюда — в Средние века такую голову подавали на званых обедах с лавровым листом и розмарином; ее носили вокруг стола и поразному с ней играли; «where stood a *boars head* garnished with bayes and rosemarye» [где стояла кабанья голова, украшенная лавровым листом и розмарином], — сказано в балладе о столе короля Артура; свиную голову трижды ударяли палкой, а ножом ее касаться мог только добродетельный человек. Иногда в обеденный зал даже приводили живого кабана, чтобы какой-нибудь отважный герой прямо там отрубил ему голову. В Оксфорде на Рождество выносят кабанью голову, торжественно шествуют с ней и поют: *caput apri defero reddens laudes domino* [несу голову вепря, воздавая хвалы господу] [6]. Культура тацитовских эстиев может свидетельствовать об общности традиций германцев, финнов и некоторых азиатских народов; стоит отметить, что черкесы почитают Мезитха, бога лесов и охоты, ездящего на диком *вепре с золотой щетиной*⁶. Священными животными большинства богов считались представители домашнего скота, но зверь Фро (как и подобает богу охоты) — дерзкий и отважный вепрь. В славянской легенде из вспененного озера поднимается огромный кабан с белыми клыками (Диетмар, 812)⁷ — этот образ может быть также связан с соответствующим богом из славянского пантеона.

В «Эдде» у Фрея есть великолепный меч, который сам собой поднимается против великанов (*Sæt.*, 82). В беде Фрей отдает этот меч, что и становится в итоге его погибелью: во время Рагнарёка безоружного Фрея убивает великан Сурт (*Sn.*, 73). Об этом мече были, вероятно, и другие сказания⁸; на основании представлений о мече Фрея можно предположить, что к эддическому триединству Одина, Асабрага и Фрея⁹, а также к союзу Водана, Тора и Фриккона у Адама Бременского вполне можно присовокупить и уже упоминавшуюся группу: Тунар, Водан, Сакснот; *Фрей*, или *Фриккон* (= Фро), как обладатель меча тоже

⁶ ERMAN, *Archiv für wissenschaftl. Kunde Rußlands* (1842, Heft 1), 118.

⁷ Λευκὸν ὀδόντα [с белыми клыками] (*Il.*, XI:416); οὗς λευκῶ ὀδόντι [кабан с белыми клыками] (*Od.*, XIX:465).

⁸ В старофранцузской поэзии обнаруживаются упоминания о мече, выкованном самим Галантом (Вилантом), — этот меч назывался *Froberge* или *Floberge* (*Garin*, I, 263; II, 30, 38); второй вариант названия представляется бессмысленным, хотя позднее *Flamberge*, вероятно, произошло именно от него. Название *Froberge* может значить оружие, «защищающее господина» (*frô bergende*); не исключено, что оно отсылает к мечу бога Фро (ср. со словоформами, приведенными в *Gramm.*, II, 486). В древневерхненемецком встречаются такие названия городов, как *Helidberga*, *Marahaberga* («конюшня»). В древнескандинавском языке название *Freybiörg* [гора Фрея] мне не встречалось; в источниках упоминаются *Thôrbjörg* (женского рода) и *Thôrbjerg* (мужского).

⁹ А в *Sn.*, 131 *Один*, *Тор* и *Фрей* названы предвозвестителями судеб.

может быть тем самым *Сакснотом*. Добавим, что о мече Тюра в «Эдде» ничего не упоминается. И всё же более вероятно, что Сахсноз [Sahsnôz] = Цио: например, он называется сыном Вотана, в то время как Фрей — сын Ньёрда, хотя в некоторых родословных (см. I, 456) он всё-таки связывается родственными узами с Вотаном.

Для светлого Фрея, доброго сына Ньёрда, дверги выстроили чудесный корабль Скидбладнир [Skíðbládnir], который можно было сворачивать, как парусину (*Sæm.*, 45^b; *SN.*, 48; *Yngl. saga*, VII) [7]¹⁰.

Не только шведы, но и норвежские трёнды почитали Фрея превыше всех богов (*Fornm. sög.*, X, 312). В источниках упоминаются жрецы Фрея: Thordr Freys goði [Торд, жрец Фрея] (X век; *Landn.*, IV, 10; *Nialss.*, XCVI); сын Торда Флоси [Flosi] унаследовал жреческий пост. В *Landn.*, IV, 13 перечислены и другие *Freysgyðlingar* [Фрейсгюдлинги, «посвященные Фрею»]. В *Vigaglums saga*, XIX упоминается *Freys hof* [храм Фрея] в Упсале, а в *Vigaglums saga*, XXVI — статуя этого бога на реке Тверау в Исландии (правда, герой видит эту статую во сне): бог восседает на троне и отвечает просителям коротко и сердито (*stutt ok reiduliga*); Глум приносит старого быка в жертву Фрею (*Vigaglums saga*, IX), но затем, воспрянув ото сна, забрасывает свое служение этому богу. В *Landn.*, III, 2 и в *Vatnsd.*, 44, 50 речь идет о *Freyr giörr af silfri* [Фрее, сделанном из серебра], с помощью которого бросали жребий (ср. с примечанием Верлауфа в *Vatnsd.*, 362). В *Landn.*, IV, 7 приводится традиционная формула клятвы: *hiálpi mér svá Freyr ok Niördr ok hinn almáttki ás* [да помогут мне Фрей и Ньёрд и этот всемогущий ас], — под «всемогущим асом» здесь следует понимать Тора, а не Одина, так как в *Egilssaga*, 365 Фрей, Ньёрд и *landás* (Тор) тоже упоминаются вместе в такой же последовательности. В *Egilssaga*, 672 вместе названы Фрей и Ньёрд. В сказании об ожерелье Брисингов (приложение к *SN.*, 354) говорится, что это Один установил правило приносить жертвы Фрею и Ньёрду. В песне Хальфреда (*Fornm. sög.*, II, 53; ср. с XII, 49) есть такие слова:

<i>mér skyli Freyr oc Freyja,</i>	[пусть сердятся Фрей и Фрейя,
<i>fíard læt ek adul Niardar,</i>	я отказался от глупостей Ньёрда,
	(= от языческой веры)
<i>líknist gröm við Grimni</i>	несчастные поклоняются Гримниру,
<i>gramr ok Thórr enn ráttmi!</i>	пусть Тор на меня гневится!]

Фрей упоминается здесь в естественном окружении Фрейи и Ньёрда [8].

Тацит, к нашей удаче, упомянул о богине *Нертте*, которая совершенно явно находится с богом Ньёрдом в той же связи, что и Фрува — с Фро; без этого свидетельства пришлось бы заключить, что в германской мифологии Ньёрд не играл никакой роли; у Саксона Грамматика, во всяком случае, такой бог

¹⁰ Плиний (PLINIUS, N. H., V, 9) упоминает эфиопские *naves plicatiles humeris translatas* [сгибаемые корабли, которые переносили на плечах].

не упоминается. Готская форма *Nairþus* может быть и мужским, и женским именем; возможно, *Fráuja* считался сыном *Nairþus* так же, как Фрей — сыном Ньёрда. Описанный у Тацита выезд богини, дарующей смертным мир и процветание, можно сравнить с аналогичным выездом Фрея или его отца Ньёрда. В *Yngl. saga*, XI сказано, что эти же блага — мир и процветание — связывали в народе с Ньёрдом, а о состоятельном человеке говорили, что он «*auðigr sem Niörðr*» (богат, как Ньёрд; *Vatnsd.*, 202). Снорри в *Formáli*, X сравнивает Ньёрда с Сатурном, потому что оба этих бога (равно как и богиня земли) обучали людей виноградарству и земледелию; однако, пожалуй, Ньёрд и Фрей больше сходны всё же с Дионисом и Либером; если придавать значение слову *Nóatún* — названию жилища Ньёрда, — то отсюда можно вывести некое сходство этого бога с библейским Ноем. Как мы уже видели (см. I, 449, 450), корень *freyr* присоединялся к именам героев; а в *Sæm.*, 266^b слово *geirniörðr* означает героя в целом; ср. с *geirmimir*, *geirniflúngr* и т. д. Происхождение самого имени *Niörðr* неясно: возможно, оно связано с *nord* (septentrio [север]), древнеанглийским *nord*, древнескандинавским *nordr*, готским *nairþs*? *Niardlās* в *Sæm.*, 109^b означает *sera fígma* [закрепленный] или *pensilis* [свисающий]? Таких древневерхненемецких имен, как *Nirdu*, *Nerd*, *Nird*, я обнаружить не смог, имя *Neord* в древнеанглийских источниках тоже отсутствует. В «Полиптике Ирминона» (*IRMINON, Polyp-tych*, 222^a) упоминается имя *Narthildis* [9].

Ньёрда почитали весьма высоко: *hofum oc hörgum hann ræðr hundmörgum* [сотнями возводят ему храмы и капища] (*Sæm.*, 36^a); особенно этот бог был популярен у людей, живших на морском берегу. Согласно «Эдде», Ньёрд царствует над ветром, морем и огнем, он любит воду и водоемы (*Sn.*, 27) — а Нерту, по Тациту, купали в озере; с гор, удаленных от моря, Ньёрд стремится на прохладные морские берега, к песням лебедей; водяное растение *spongia marina* [морская губка], называлось *Niardar vötr* (перчаткой Ньёрда) — ср. с аналогичными названиями, связанными с Фрейей или Марией: например, некоторые виды орхидей называют (из-за их корня, по форме схожего с человеческой рукой) «рукой Марии», «рукой богоматери», «рукой бога» (*gudshaand* по-датски).

Дионис не входил в круг двенадцати олимпийских богов — Ньёрд, Фрей и Фрейя тоже не считались асами (хотя в *Sn.*, 27, 28 они перечислены среди асов). Эти божества были *ванами* — представителями другого рода богов, отличного, по «Старшей Эдде», от асов; асы обитали в Асгарде, ваны — в Ванакхейме, альвы — в Альвхейме, а ётуны — в Ётунхейме. Фрей зовется *Vaníngi* [представителем рода ванов] (*Sæm.*, 86^b). Ваны считались смышленными и мудрыми (*Sæm.*, 36^a), они вступили в близкий союз с асами, в то время как альвы и ётуны всегда этим богам противостояли. Некоторые исследователи усматривают в альвах и ётунах мифическое отображение кельтских племен, а в ванах — славян; такие взгляды основаны, главным образом, на *Yngl. saga*, I, где название реки Танаис [Дон] увязывается со словом *Tanaqvísl* [донской рукав] (или *Vanaqvísl* [рукав ванов]!) — эту реку считают естественной границей между асами и ванами

(= германцами и славянами) на тех землях, которые раньше были заняты этими племенами [10]. Русские по-фински до сих пор зовутся Wenäläinen, а по-эстонски — Wennelane; с ванами можно связать даже название племени вендов, хотя тацитовским Vandili такая связь не подтверждается. Отчасти эти представления могут быть справедливы, однако, на мой взгляд, эддические образы асов, ванов и альвов отличаются характером весьма мистическим, и из них довольно тяжело извлечь какое бы то ни было историческое значение; что касается разграничения между асами и ванами, то выделить сколько-нибудь существенные различия между их культами я не могу; имена Фрувы и Фрейи явно соответствуют имени славянской богини Прии [Prije], однако Фро, Фрува и Нерта, безо всяких сомнений, были полноценно германскими божествами. Тацит умалчивает о германском Юпитере (равно как и о Либере) — тем не менее, культ Донара был распространен повсеместно (хотя готскому fairguni больше соответствует имя Перкунас, или Перун); насколько мы можем судить даже по отрывочным сведениям о нашей древности, культ Фро и Фрея среди германцев был столь глубоко укоренен, что отрицать его существование совершенно невозможно, — одни племена могли почитать этого бога больше, чем другие, но и это, когда речь идет не о Скандинавии, установить нелегко¹¹.

Стоит отметить, что в англосаксонских и древнескандинавских генеалогиях Freá связывается с Воденом: Финн — отец Фреалафа (Фридлейфа [Finn, Freáláf, Fridleifr]), отца Водена; в некоторых вариантах добавлены еще два звена, так что полная родовая цепочка выглядит так: Finn — Friduvulf — Freáláf — Friduvald — Vôden (вместо Фреалафа иногда упоминается Фреавин [Freávine]). Очевидно, что Фридувльф, Фреалаф и Фридувальд здесь — одно лицо, поскольку эти имена представляют собой расширение обычного Freá. Это следует даже из совершенно иной древнескандинавской родословной (*Fornald. sög.*, II, 12), в которой Бур [Burt] (= Финн, см. RASK, *Afh.*, I, 107, 108) назван прямым прародителем Одина, который, в свою очередь, рождает Фрея, Ньёрда и второго Фрея. Генеалогическое удвоение Фрея здесь соответствует древнеанглийскому двуединству Фридувльфа и Фридувальда: эти имена имеют единообразное значение «радостный», «свободный», «прекрасный». В нескольких англосаксонских родословных отцом Финна назван *Годвильф* [Godvulf] или *Фольквальд* [Folcvald], причем последнее подтверждается оборотом *Fin Folcvalding* [Финн,

¹¹ Вильгельм Мюллер (Wn. MÜLLER, *Nibelungensage*, 136—148) пытается связать богов-ванов со свевами и готами, противопоставляя их западным германцам и одновременно проводя границу между культами Фрея и Вотана, — на мой взгляд, всё это весьма спорно. Могу допустить лишь, что Ньёрд и Нерта были *братом и сестрой*, родившими Фрея и Фрейю; это подтверждается не только поздним описанием из *Yngl. saga*, IV (правда, о женском воплощении Ньёрда там ничего не сказано — Тацит, с другой стороны, говорит только о богине Нерте и не упоминает аналогичного бога), но и словами «vid systor thinni gazu slikan mög» [этот род вы с сестрой произвели] из *Sæm.*, 65^a; сестра здесь, впрочем, оставлена безымянной.



сын Фольквальда] в *Cod. Exon.*, 320:10 и *Beov.*, 2172. Имя «Фольквальд», вероятнее всего, тоже связано с Фреа и его родом: в «Эдде» (*Sæm.*, 87^a; ср. с 10^a) Фрей называется *folcvaldi* (или *folcvaldr*) *goða* [владычествующий бог]. Слово *folcvaldi* значит *dominator, princeps* [правитель, глава] — совершенно то же самое, что и *freá, frô*; похоже, что этот эпитет, синонимичный имени, сам стал использоваться в качестве имени. К связи Фрея и Ньёрда с Одином мы еще вернемся в главе XV [11]. Если считать обоснованным встречающееся у Снорри сравнение Ньёрда с Кроносом (Сатурном), то и Посейдон, как сын Кроноса, становится несколько ближе к германскому морскому богу; имя Ποσειδῶν можно связать с корнем *πόσις* (муж, господин, ср. с литовским *pats*, санскритским *patis*, готским *faþs*) — греческим синонимом слова *Frô*. Впрочем, если до конца руководствоваться этой гипотезой, то Фро и Нирду оказываются древнейшими, старшими из богов.

Примечания к главе X

[1]

В *Yngl. saga*, XIII Фрей именуется *veraldar god* [мировым богом], а Саксон называет Фрë *deorum satrapa* [начальником богов]. Готское *fráuja* значит не κύριος [господин], а θεός [господь]. Санкт-галленский монах (PERTZ, II, 733) говорит: tunc ille verba, quibus eo tempore superiores ab inferioribus honorari demulcerique vel adulari solebant — hoc modo labravit: *laete vir domine, laetifice rex!* [тогда (он произнес) слова, которыми в те времена низшие выражали высшим свое почтение, уважение или поклонение: *о счастливый господень человек, царь радостный!*] — несомненно, имеется в виду выражение «*fró hergo!*». В древнесаксонском встречается еще форма *fruoho* (*Hel.*, 153:1); возможно, форма родительного падежа от древнесаксонского *Fró* — *Frós*; тогда *Frósa*, название места, можно было бы объяснить как *Frós aha, ouwa* [остров, речная долина Фро]. В древнеанглийском встречаются еще такие составные слова с корнем *freá*: *freábeorht, freahbeort, freátorht* — *limpidus* [чистый, яркий] (LYE; НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 408^a; НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 511^a); ср. с *Donarperht*; *freáraede* (*freahræde* у Лая) — *expeditus* [легкий, свободный]; *freádréman* — *jubilare* [радоваться]; *freábodjan* — *nuntiare* [провозглашать]. Женское имя *Freávare* (*Beov.*, 4048). Выражение *zuo dem frôn* в *Lohengr.*, 150 означает «в святое место». Сюда же следует отнести древнескандинавское *fránn* — *nitidus, coguscus* [сияющий, блестящий]. Можно ли из фризского слова *frána* выделить корень *frá* в значении *dominus* [господь, господин]? Бопп (БОПП, *Gloss.*, 229^b) производит готское *frauja* от *frabuja* и связывает это слово с санскритским *prabhu* — *dominus excelsus* [господь всевышний]; более близким к готскому слову представляется всё же греческое πρᾶϋς, мягкий.

[2]

В *Sæm.*, 59 вместе названы *Freyr oc Freyja*. Фрей напоминает Бахуса Либера, Диониса Элевтерия [Освободителя; Διώνυσος ὁ Ἐλευθέριος] (PAUSAN., I, 29:2), Юпитера Либера [Jovis Iufreis liber]. От союза Фрея и Герд (см. I, 563) родился Фьельнир [Fjölnir] (*Yngl. saga*, XII, XIV). Саксон (SAHO (ed. M.), 120) упоминает о храме Фрë в Уппсале: *Frö quoque deorum satrapa sedem haud procul Upsala cepit* [Фрë, начальник богов, занял место недалеко от Уппсалы]. Фрëй [Fröi] дарует людям пищу (FAUPE, 10). О боге, путешествующем по землям на повозке, напоминает образ Альбера [Alber] со смазанными жиром ногами, весной являющегося на высокогорные пастбища [и поступью своей удобряющего почву] (WOLF, *Zeitschr.*, II, 62). В *Cart. Virgana*, 131^a: *redit ab exilio ver soma rutilante* [весна с сияющими волосами возвращается из изгнания] и наоборот: *aestas in exilium jam peregrinatur* [лето ныне отправляется в изгнание] (см. II, 263); *serato ver carcere exit* [поздняя весна вышла из заключения] (*Cart. Virgana*, 135).

[3]

О ношении фаллоса на торжествах в честь Диониса или Либера у египтян, греков и римлян см. HEKOD., II, 48; HARTUNG, II, 140. Φαλλοὶ ἑστᾶσι ἐν τοῖσι προπυλαίοισι δύο κάρα μεγάλοι [у парадного входа в храм (Геры) стояли два огромных фаллоса]

(LUCIAN, *De dea Syra*, XVI), о фаллосах см. также главы XXVIII, XXIX в том же трактате Лукиана. *Idolum priapi* ex auro fabrefactum [*идол приапа*, сделанный из золота] (PERTZ, V, 481). В Тулузе и в Бордо фаллосы подвешены в церквях (WESTENDORP, 116). Постаробогемски Приапа называли *Přípekal* (см. соответствующую статью в JUNGSMANN) или *Pripegala* (MONE, II, 270; цитата из Адельгара в MARTENE, I, 626). Словенское *kurenēt, kurent* ср. с сербским *курам*.

[4]

Имя *Gullinbursti* ср. с *gulli byrstum* [золотая щетина] в SN., 104. *Gullborst* — название растения [колючник], которое по-немецки еще зовут *Eberwurz* [кабаний корень]. В *Hervararsaga*, XIV кабан называется зверем и Фрея, и Фрейи (что соответствует *Sæm.*, 114^a). Огромный вепрь из древневерхнемецкой песни (НАТТЕМЕР, III, 578) и кабан, встреченный Олавом (*Fornt. s.*, V, 165), могут также быть связаны с образом священного животного Фрея. Перед началом молотбы делали *свинью из соломы* (SCHM., II, 502), изображавшую вепря, ходящего среди пшеницы, когда ветер дует на колосья; см. предисловие к первому изданию «Германской мифологии», стр. XXVII; ср. с древнеанглийским *gârsecg*, древнескандинавским *lagastafr*. «Дикая свинья во ржи» (MEIER, *Schw.*, 149; ROSHOLTZ, II, 187); «ветер во ржи» (FRISIUS, 178^b); *de willen swîne lâpet drupe* [дикие свиньи бегают по полю; о ветре] (SCHAMWACH, 118^b).

[5]

Об *eoforcumbul* см. *Andr. und El.*, S. XXVIII, XXIX. Щит с *вепрем* был у Тристана (*Trist.*, 4940, 6618; FRÏV., *Trist.*, 1944). «Hevedes of wildbare (= вепрей) ichon to presant brought» [я принес в дар головы диких кабанов] (ТНОМАС, *Tristrem*, I:75). Корень *vraesen*, *vraesen* в *Freávrasnum* (*Andr.*, 97) значит *vinculum* [связь, цепь, узы] — ср. с *Freyr leysir or höptom* *hvern* [Фрей *связанных от уз* освободил] (*Sæm.*, 65^a). В «Саге об Хрольве Жердинке» шлемы называются *Hildisvin* [боевой кабан] и *Hildigöltr* [боевой вепрь]. Не имеются ли в виду безжественные Фро и *Либер* под *Helmnöt Eleuther* [от ἐλευθερος — «свободный»] в *Waltharius*, 1008, 1017?

[6]

О рождественской *кабаньей голове* см. HONE, *Table-book*, I, 85; HONE, *Everyday-book*, I, 1619, 1620. *Guldsvin som lyser* [сияющая золотая свинья] (ASVJ., 386); огромный *julgalt* [йольский пирог] (CAVALLIUS, [I], 26); *julhös* — *sinciput verrinum* [кабанья голова] (CAVALLIUS, *Voc. verland.*, 28^b).

[7]

Skíðblaðnir происходит от *skíð, skíði* — *asser, tabula* [кусок дерева]. Р. Раск (RASK, *Afn.*, I, 365) полагает, что *Скидбладнир* — это легкий финский корабль. Поздние сказания об этом корабле собраны в MÜLLENHOFF, 453. В «Саге об Инглингах» *Скидбладнир* назван кораблем Одина, однако согласно *Sæm.*, 45^b и SN., 48, 132 он принадлежит Фрею.

[8]

Фрей — сын *Ньёрда* и *Скади* [*Skadi*]; в *Sæm.*, 81^a Скади называет его *enn fróði afi* [мудрейшим]. Скади — дочь великана по имени Тьяцци [*Þiazzi*], Герд же — дочь Гюмира [*Gumir*; Хюмира], тоже великана: соответственно, и отец (Ньёрд), и сын (Фрей)

взяли в жены великанш. Сказание о Фрее и Бели [Beli] утрачено: упоминается только (SN., 41), что Фрей, за неимением меча, убил Бели *оленьим рогом* или кулаком; оттого Фрея еще называют *bani Belja* [погибелью Бели] (*Sæm.*, 9^a). Фрею подарили *Альвхейм* «на зубок» (*Sæm.*, 40^b).

Фрей упоминается во множестве названий мест в Скандинавии: *Frösö* [остров Фрë] (*Norw. Dipl.*), ср. с *Fröså* (см. выше, примечание 1). *Fröjrak* (гребень Фрея; *Dipl. Norv.*, I, 542); *Fröslund* [роща Фрë] (*Dipl. Suecan.*, 2160); *Fröswi* [святилище Фрë] (*Dipl. Suecan.*, 1777); *Frösberg* [гора Фрë] (*Dipl. Suecan.*, 2066); *Frösåker* [лагерь Фрë] в Вестманланде (ДУВЕСН, I, 3:15; SCHLYTER, *Sv. Indeln.*, 34); *Fröslöff* [дорога Фрея?] в Зеландии (МОЛВЕСН, *Dipl.*, I, 144 — 1402 год); *Fröskog* [лес Фрë] в Швеции (*Runa* (1844), 88); *Frösunda*, *Frösved*, *Frösön*, *Frötuna*, *Frölunda*, *Fröjeslunda* [город, лес, остров, жилище, роща Фрë] в Швеции. *Frotunum* (*Dipl. Suec.*, 228); *Fryeled* [дорога Фрея] в лене Йёнчёпинг упоминается в документе 1313 года (*Diplom. Suec.*, № 1902). *Fröel* на Готланде — это, вероятно, та же местность, что *Fröle* (или *Fröale*). В WIESELGR., 409 во *Fröel* усматривается корень *led* = *leid*, *via*, *iter* [дорога, путь]; возможно, имеется в виду *eled*, *eld* — огонь? *Niardarhof ok Freyshof* [храм Ньërда и храм Фрея] (MUNCH, *Om Sk.*, 147). *Vróinló*, ныне Вронен в Западной Фрисландии (BÖHMER, *Reg.*, 28; MÜLLENHOFF, *Nordalb. Stud.*, 138). Мужское имя *Freysteinn* [камень Фрея] образовано так же, как *Thorsteinn*.

[9]

Ньërда называли *meins vani* — *innocius* [лишенным изъянов] (*Sæm.*, 42^a); в *Sæm.*, 130^a говорится о *Niardar dætur niu* [девяти дочерях Ньërда] — девять муз или девять волн? Ср. с девятью волнами-матерями Хеймдалля. Ньërда живет в *Hoatumе* на море; К. Вейнгольд (HAURT, *Zeitschr.*, VI, 460) производит название *Nóatún* от санскритского *níra* — *aqua* [вода], *níradhi* — *oceanus* [океан]. К этому можно добавить имя Нерея [Νηρεύς, текущий?] и новогреческую форму νερόν [вода]. П. Шафарик (SCHAFFARIK, I, 167) видит в именах *Niördr* и *Niörunn* противоположное значение, он связывает их со славянским *nur* — *terra* [земля]. Можно предположить еще связь с финскими *nuori* — *juvenis* [молодой], *nuorus* — *juventus* [молодость], *nuortua* — *juvenesco* [молодеть], эстонскими *noor* — молодой, свежий, *noordus* — молодость, лапландским *nuor* — молодой. Схожая кельтская форма: *neart* — сила, валлийское *nerth* (HAURT, *Zeitschr.*, III, 226). Сабинское слово *nero* = *fortis et strenuus* [сильный и энергичный] (LEPSIUS, *Inscr. umbr.*, 205). По-коптски богов и богинь называют словом *neter* (BUNSEN, *Aeg.*, I, 577); баскское *nartea* — север, саамское *nuort* — *borealis* [северный]; ни в норвежском, ни в финском аналогов нет. Связь Ньërда с севером подтверждается словами «*inn nordri niördr*» [Ньërда с севера] (*Fornm. sög.*, VI, 258; XII, 151); в *Fagrsk.*, 123 — *nerdri* [с севера, более древняя форма] вместо *nordri*. Названия мест, связанные с Ньëрдом: *Niardey* (*Landn.*, II, 19); *Niardvík* (*Landn.*, IV, 2, 4; *Laxd.*, 364 и далее); *Niardarlögr* (*Ol. Tr.*, CII; *Fornm. sög.*, II, 252; ср. с *Fornm. sög.*, XII, 324; MUNCH, *Biörgyn*, 121); варианты: *Mardalög*, *Jardarlög*. Происходит ли шведское *Närtuna* от *Närdtuna* [жилище Ньërда]? Можно ли отнести сюда же немецкое название *Nörten* (поселение возле Гёттингена)? С. Торлакиус (THORLAC., VII, 91) полагает, что слово *niardlås* из *Sæm.*, 109^b означает *sera adstricta* [закрепленная], а *niardgiörd* — *arctum cingulum* [узкий пояс]. Неясно значение пословицы «*galli er á giöf Niardar*» [не всё *воздавать Ньëрду*]. *Niördüngr*? (*Gl. Edd. Hafn.*, I, 632^b).



[10]

Раск тоже считает, что *ваны* — это славяне (RASK, *Saml. Afh.*, II, 282, 283) и сравнивает Хеймдалля с Белбогом (RASK, *Saml. Afh.*, II, 276). Культ ванов был в большей степени распространен у готов и других племен, которые впоследствии стали верхне-немецкими, в то время как культ асов был более присущ нижнегерманским и скандинавским племенам (*Kl. Schr.*, V, 423 и далее; 436 и далее). Over hondert milen henen, daer wetic enen wilden *Wenen* [за сотню миль отсюда, где, я знаю, живет дикий *ван*] (*Walew.*, 5938) — имеется в виду эльф-кузнец (JONSKVLOET, *Walew.*, 284).

[11]

Связь Одина с Фреем и Ньёрдом (см. I, 625) становится еще очевиднее, если принять во внимание следующее: Один, как и Фрей, — бог плодородия; о каждом из этих богов говорится, что ему принадлежит корабль Скидбладнир (см. выше, примечание 7); оба они связаны с Герд (см. I, 563). Фьёлнир (см. выше, прим. 2) — имя сына Фрея и Герд, а также одно из имен Одина (*Sæm.*, 466; см. I, 625). Скади, жена Ньёрда и мать Фрея, стала затем супругой Одина.



Глава XI

Мальтар

[Прант. — Хаду. — Херимот. — Фоль. — Форасизо]

Миф о Бальдере [Balder], один из наиболее прекрасных и оригинальных эддических мифов, сохранился, к счастью для нас, в нескольких вариантах, в том числе в позднем пересказе; не найти лучшего примера флуктуаций в сказаниях о богах. Рассказывается, как чистый, безвинный бог был убит *омелой* [Mistilteinn], запущенной в него рукой слепого Хёда [Hödr] — всеми оплакиваемый, Бальдер спускается в нижний мир; ничто не может вернуть его, и потому верная жена Нанна следует за своим мужем и в смерти. У Саксона всё пересказано в менее высоком ключе: Бальдер и Хотер у него — враждующие соперники, сватающиеся к Нанне; Хотер, которого Нанна предпочла, знал, как раздобыть чудесный меч [*Мистелтейнн*], которым, и только которым может быть поражен Бальдер; в бою удача сопутствует то одному, то другому, но в итоге побеждает Хотер: он убивает полубога, которому является богиня Хель, радующаяся возможности заполучить Бальдера в подземный мир. У Саксона рассказывается еще о торжественном погребальном костре Гельдера [Gelder], соратника Бальдера, не упомянутого в «Эдде». О факте поклонения Бальдеру сообщается только в «Саге о Фритьофе Смелом» (*Fornald. sög.*, II, 63 и далее) [1].

Формы, аналогичные древнескандинавскому *Baldr* (с родительным падежом *Baldrs*), обнаруживаются в древневерхненемецком имени *Paltar* (MEISNELWESK, № 450, 460, 611)¹, а также в древнеанглийских существительных *bealdor*, *baldor*, означающих господина, правителя, короля и употреблявшихся, судя по всему, только после другого существительного во множественном числе, родительном падеже: *gumena baldor* [повелитель людей] (*Слѣдм.*, 163:4); *vigena baldor* [правитель воинов] (*Jud.*, 132:47); *sinca bealdor* [хозяин сокровищ] (*Beov.*, 4852); *vinia bealdor* [правитель друзей] (*Beov.*, 5130); интересно, что в *Cod. Exon.*, 276:18 слова *mægða bealdor* (*virginum princeps* [властитель(ница) дев]) относятся к девушке. Мне известно лишь несколько аналогичных древнескандинавских примеров: так, эпитетами *baldur i brynju* [повелитель кольчуги] (*Сæт.*, 272^b) и *herbaldr*

¹ Э.-Г. Графф (*GRAFF*, I, 432) полагает, что *Paltar* — это сокращенная форма от *Paltaro*, с корнем *aro* (*aquila* [орел]), однако ни одной аналогией такое предположение не подтверждается; в девятом и десятом веках слабые формы еще не сокращались: так, имя *Eburago* (вепрь-орел) нигде в источниках не встречается в форме *Eburag*.

[повелитель воинов] (*Sæt.*, 218^b) обозначаются герои в целом; *atgeirs baldr* (*lanseae vir* [муж-копьеносец]) в *Fornm. sög.*, V, 307. Это превращение собственного имени в абстрактное существительное весьма напоминает тот же процесс, затронувший слова *fráuja*, *frô* и древнескандинавское *týr*. Слово *bealdor* уже не встречается в древнеанглийской прозе — древневерхненемецкое имя *Paltar* тоже должно было выйти из употребления довольно быстро; *paltar* в значении *grincers* [правитель] могло встречаться в древневерхненемецких языческих стихотворениях; вполне можно предполагать наличие таких готских форм, как *Baldrs* с родительным падежом *Baldris*, а также *baldrs* — *princeps*².

Готское *Baldrs*, скорее всего, никак не связано с *balþs* (*audax* [храбрый]), равно как и древневерхненемецкое *Paltar* — с *pald*, а древнескандинавское *Baldr* — с *ballr*. Как правило, готское *ld* соответствует древнескандинавскому *ld*, древневерхненемецкому *lt*, в то время как готское *lp* — древнескандинавскому *ll*, древневерхненемецкому *ld³*. Но в данном случае и в древнесаксонском, и в древнеанглийском в обоих случаях стоит сочетание *ld*, а в готском, древнескандинавском и древневерхненемецком одновременно встречаются разные варианты⁴; тогда выходит, что тесная связь между *balþs* и *Baldrs*, *pald* и *Paltar* всё же возможна⁵. С мифологической точки зрения это тем более вероятно: *Nanna*, имя супруги Бальдера, означает «смелая», от *nenna* — *audere* [осмеливаться]; по-готски ее звали бы *Nanþó*, от *nanþjan*, по-древневерхненемецки — *Nandâ*, от *ginendan*. В «Эдде» Бальдр храбрыми поступками не отличился, однако у Саксона он отважно сражается; к тому же, ни один из рассказов не претендует на полное и всестороннее отражение жизни этого бога. Возможно, готские *Balthae* [балты] (*JORNAND.*, V, 29) производили свой род от божества по имени *Balþs* или *Baldrs*? [2]

Впрочем, значение «смелого» бога или героя могло быть привнесено и в поздние времена; литовское *baltas*, латышское *balts* означают «белый, хороший» — а по законам сдвига согласных *baltas* точно соответствует готскому *balþs*, древневерхненемецкому *pald*. Добавим к этому, что в древнеанглийских

² От *Baldrs*, *Paltar* следует отличать составную форму *Baldheri* (*SCHANNAT*, № 420, 448), *Paldheri* (*Trad. Patav.*, № 35), древнеанглийское *Baldhere*. Варианту *Paldheri* соответствует форма *Paldachar* (*Tr. Patav.*, № 18).

³ Готское *kalds*, древневерхненемецкое *chalt*, древнескандинавское *kaldr*; готское *vilþeis*, древневерхненемецкое *wildi*, древнескандинавское *villr*; готское *hulþs*, древневерхненемецкое *hold*, древнескандинавское *hollr*; готское *gulþ*, древневерхненемецкое *kold*, древнескандинавское *gull*.

⁴ Ср. с готскими *alþan* и *alþs*, *aldis*, также *aldrs*; готское *falþan*, древневерхненемецкое *faldan*, позднее — *faltan*. Звук *þ* превращается в *d*, *d* — в *t*; соответственно, наличие в слове *d* вместо *þ*, *t* вместо *d* всегда указывает на более позднюю форму. Готское *fadr* происходит от более раннего *faþr*, ср. с *rater* (см. I, 159); в древнескандинавском *valda* с претеритом *olli* сочетание *ll* — более древнее, чем *ld*, вопреки соответствию *valdan* древневерхненемецкому *waltan*.

⁵ Форма *Baldr* может быть связана с *balþ* так же, как *tír* — с *tý*, *zior* — с *zio*.

родословных сына Водена зовут не Bealdor, Baldor, но *Bäldäg, Beldeg*; древневерхненемецким соответствием была бы форма Paltac — таковой я, признаться, не встречал ни в одном из источников. В обоих языках (древнеанглийском и древневерхненемецком) есть множество других имен с корнем *däg* и *tac* соответственно: древневерхненемецкие Adaltac, Alptac, Ingatac, Kêrtac, Helmtac, Hruodtac, Regintac, Sigitac; древнескандинавские Alacdag, Alfdag (Albdag в PERTZ, I, 286), Hildidag, Liuddag, Osdag, Wulfdag; древнеанглийские Vegdäg, Svefdäg; в древнескандинавском встречается даже имя *Svipdagr*. *Bäldäg* либо тождественно Bealdor по значению (как Regintac и Reginari, Sigitac и Sigar, Sigheri), либо же понятие *däg, dag, tac* было персонифицировано (в I, 427 такой процесс рассмотрен в связи с другим корнем, содержащимся в словах *div, divan, dina, dies*) и, соответственно, имеется в виду *сияющий, белый* бог. Если посчитать, что в *Bäldäg* содержится славянизм *bjel, bel*, то это слово не должно быть тождественно форме Bealdor и само по себе значит «белый бог», «светлый бог», освещающий небеса и сияющий, как день, — добрый *Белбог* из славянской мифологии [3]. Согласно древнеанглийскому родовому сказанию, в полном соответствии с вышеприведенным объяснением слова *Bäldäg*, у Бельдега был сын по имени *Бронд* [Brond], не упомянутый в «Эдде»: *brond, brand*, древнескандинавское *brandr* значат *jubar, fax, titio* [солнечный луч, факел, горящая головешка]. Соответственно, Бельдега, по значению его имени, можно связать с сияющей богиней *Бертой*.

В связи с этим следует обратить внимание еще на некоторые факты. В SN., 26 так описывается красота Бальдра: *hann er svâ fagr âlitum ok biartr svâ at lýsir af honum*, *oc eitt gras er svâ hvitt, at iafnat er til Baldrs brâr*, *þat er allra grasa hvítast*, *oc þar eptir máttu marka hans fegurð bæði á hári ok líki* [лицом он так *красив* и ясен, что как будто *сияет изнутри*; есть трава столь *белая*, белейшая из трав, что ее сравнивают с *бровями Бальдра*, представьте же себе красоту его волос и облика]. Это яркое растение называлось *Baldrsbrâ*, что отсылало к белым *бровям Бальдра*⁶: имеется в виду либо *anthemis cotula* [собачья ромашка] (всё еще именуемая *Barbro* в Швеции, *Balsensbro, Ballensbra* в Сконе, *Barbrogräs* в Дании), либо *matricaria maritima inodora* [трехреберник продырявленный] (в Исландии это растение до сих пор называют *Baldrsbrâ*) [4]⁷. В Сконе есть местность под названием *Baldursberg* [гора Бальдра], в эттингенской области — *Baldern*, в Форарльберге, к востоку от Брегенца, — *Balderschwang* [корчевье Бальдра]; к таким названиям следует относиться с осторожностью, поскольку в них вполне может иметься в виду не бог, а человек по имени Бальдар или Бальдери, поэтому от дальнейшего перечисления я воздержусь. Небесное обиталище Бальдера называлось *Breidablik* (множественное число; *Sæt.*, 41^b; SN., 21, 27), то есть «обширные сияния», или «широкие отблески» —

⁶ Гомер упоминает о *темных бровях* (ὄφρὸς κυανέα) Зевса и Геры; ср. с Λευκόφρως [Левкофрий, название города, «с белой оградой»] и Λευκοφρῶνη [белобровая], эпитетом Артемиды.

⁷ Немецкие названия ромашки: Kuhauge, Rindsauge, Ochsenauge [коровий, бычий, волоний глаз]; даларнское hvitetoja (белый глаз), в Бохуслене — hvitapiga (белая девушка).

возможно, имеются в виду ответвления Млечного пути; одно из мест недалеко от Лейры и Рёскильда называлось *Bredeblick*⁸. Тот же оборот встречается в поэме XII века (правда, речь идет не о названии жилища, а об отряде героев, врывающихся на поле боя на белоснежных скакунах): *dô bráhte Dietheriches vane zvencik dúsint lossam in breither blickin uber lant* [двадцать тысяч воинов под знаменем Дитриха в *широких сияниях* над землей] (*Roth.*, 2635). *Daz bluot über die blicke flôz, si wurdn almeistic gôtgevar* [кровь текла по *полевым дорогам* (?), они почти все были обагрены] (*Wh.*, 381:16) — имеется ли в виду, что кровь текла «по *полевым дорогам*» или же «по сияющим шелкам»? [5]

Почитание Бальдера приобрело выраженные формы в том числе и за пределами Скандинавии, о чем свидетельствуют упоминания о *Бельдеге* и *Бронде*; более того, все основные имена, упомянутые в эддическом мифе о Бальдере, также были известны всем германским народам, из чего можно заключить, что и сам этот миф был распространен весьма широко. Имя богини *Хель* [*Hel*], о которой подробнее будет сказано в главе XIII, соответствует абстрактному готскому существительному *halja* [ад], древневерхненемецкому *hella*. *Xëð* (*Höðr*, родительный падеж — *Naðar*, дательный — *Heði*, винительный — *Höd*), изображавшийся слепым богом немислимой силы (*Sn.*, 31), который без злого умысла бросил в Бальдера насмерть поразившую его стрелу, у Саксона зовется именем *Хотер* [*Hotherus*]: в готском, вероятно, *Нафус*, в древнеанглийском — *Heaðo*, в древневерхненемецком — *Nadu*, в древнефранкском — *Chado*; бесспорные следы всех этих форм обнаруживаются в собственных именах и поэтических составных словах. Древневерхненемецкие имена: *Nadupraht*, *Nadufuns*, *Nadupald*, *Nadufrid*, *Nadumâr*, *Nadupurc*, *Nadulint*, *Naduwiç* (*Hedwig*) и другие; сюда же можно отнести упомянутое у Тацита имя *Satumêrus* (*Nadumâr*, *Nadamâr* по-древневерхненемецки). В древнеанглийском встречаются такие понятия: *headorinc* (*vir egregius, nobilis* [честный, благородный муж]; *СЭДМ.*, 193:4; *Beov.*, 737:4927); *headovelm* (*belli impetus, fervor* [запал, ярость войны]; *СЭДМ.*, 21:14; 187:8; *Beov.*, 164:5633); *headosvât* (*sudor bellicus* [военный труд, военный пот]; *Beov.*, 2919, 3211, 3334); *headovæd* (*vestis bellica* [военная одежда]; *Beov.*, 78); *headubyrne* (*lorica bellica* [боевая броня]; *Cod. Exon.*, 297:7); *headosigel* (*egregium jubar* [славное светило]; *Cod. Exon.*, 486:17); *headogleám* (*egregium jubar* [славное сияние]; *Cod. Exon.*, 438:6); *headolâc* (*pugnae ludus* [военная игра]; *Beov.*, 1862, 3943); *headogrim* (*atrocissimus* [жесточайший]; *Beov.*, 1090, 5378); *headosioc* (*pugna vulneratus* [раненный в бою]; *Beov.*, 5504); *headosteáp* (*celsus* [возвышенный]; *Beov.*, 2490, 4301). В этих словах корень *head* либо просто усиливает основное значение второго корня, либо прибавляет к нему идею войны, битвы: соответствующий бог или герой должен был почитаться в качестве воина. *Хадус*, *Хëð* связывался, как и Вотан и Цию, с войной; его изображали слепым, поскольку он вслепую распределял боевые удачи и неудачи (см. I, 440). Помимо *Хëда*, в миф о Бальдере вписан Хермод [*Hermôðr*], которого

⁸ *SUNM, Crit. Hist.*, II, 63.

отправляют в Хель вызволять возлюбленного брата. У Саксона такой персонаж уже не упоминается; в англосаксонских родословных Heremôð — предок Водена, но одновременно и его сын по имени Sceldva или Sceáf (знаменитое имя из сказаний); аналогичным образом Фрея представляли и как отца, и как сына Ньёрда (см. I, 456); в скандинавской мифологии и Хермод, и Бальдер — потомки Одина. В более поздних текстах встречается имя *Heremôð* (*Beov.*, 1795, 3417), его носитель по-прежнему связан с древними родами: вероятно, это тот самый герой, что назван вместе с Сигмундом в *Sæm.*, 113^a — Один вручает ему шлем и кольчугу. В древнеанглийских источниках соответствующее имя также встречается (КЕМБЛЕ, I, 141, 232), а в древневерхненемецких текстах весьма часто упоминается *Herimuot*, *Herimaot* (GRAFF, II, 699 (782 год), из *MB*, VII, 373; NEUGART, № 170, 214, 244, 260 — 809, 822, 830, 834 годы; RIED, № 21 — 821 год), однако ни в поэмах, ни в сказаниях ничего не сказано о таком герое [6].

Исключительной важностью обладают тексты, обнаруженные в Мерзебурге; во-первых, ими безусловно доказывается, что представления о божественном Бальдере бытовали и в Германии; во-вторых, из «Мерзебургских заклинаний» можно почерпнуть еще один, давно забытый, миф, в котором упомянуто новое для нас имя, не встречающееся даже в скандинавских источниках.

В этой песне рассказывается, что *Фоль* (Бальдер) и *Водан* однажды ехали через лес на лошадях, и жеребенок [Fohlen] Бальдера, «*demo Balderes volon*» древневерхненемецки, вывихнул ногу; небесные боги со всем старанием пытались вправить кость, однако ни у Синдгунды [Sindgund], ни у Сунны [Sunna], ни у Фруи [Frûa], ни у Фоллы [Folla] ничего не выходило — только сам Водан, особо искусный в чарах, сумел заклясть и исцелить сустав [7].

Этот эпизод не встречается ни в «Эдде», ни в других скандинавских текстах. Однако то, что еще до начала X века было сказано в тюрингском языческом заклинании, имеет аналоги в заговорах, до сих пор применяемых среди шотландских и датских крестьян (см. в главе XXXIII о вывихах): то, что у язычников относилось к Бальдеру и Водану, теперь переносят на Иисуса. Весьма удивительно, что Катон (Сато, *De re rust.*, CLX) приводит древнеримское или сабинское заклинание, тоже направленное против вывихов, — смысл формулы уже неясен, однако очевидно, что в ней зывают к богу: *luxum si quod est, hac cantione sanum fiet. Harundinem prende tibi viridem pedes IV aut V longam, mediam diffinde et duo homines teneant ad coxendices. Incipe cantare in alio S. F. motas vaeta daries dardaries astataries Dissunapiter! Usque dum coeant* [если случился какой-нибудь вывих, то вот таким заговором его можно вылечить. Возьми зеленую тростинку 4 или 5 футов в длину и сломай ее пополам — пусть затем два человека держат эти две части у твоих бедер. Начинай заговаривать так (по одной из рукописей): «*motas vaeta daries dardaries astataries Dissunapiter!*». Продолжай, пока половинки между собой не соединятся]. Дальнейшее Катонново описание процедуры к нашей теме уже не относится.

Образ ослабевшей, остановившейся в дороге лошади Бальдера приобретает особый смысл, если посчитать Бальдера богом дня и света: его задержка или

остановка грозит земле серьезным бедствием. Возможно, такой смысл проявился бы в полном варианте сказания, а в магическом заговоре для этого просто не находится места.

Имена четырех упомянутых в заклинании богинь будут рассмотрены в соответствующей главе; сейчас нас интересует то, что Бальдер в тексте зовется вторым и нигде более не встречающимся именем *Phol*.

Иногда на наши древности достаточно просто открыть глаза — если замечать незамеченное прежде, то окажется, например, что множество названий мест отсылает к богу Фолю.

В Баварии, приблизительно в пятнадцати километрах от Пассау, располагалась местность под названием *Pholesauwa*, *Pholesouwa*, впервые упомянутая в «Traditiones Patavienses» в документе, составленном между 774 и 788 годами (МВ, XXVIII-II, 21, № 23); то же название многократно встречается в более поздних документах, сегодня это деревня Пфальсау. Сочетание имени бога с корнем *awe* [остров, речная долина] весьма характерно для языческих представлений. Богов почитали не только в горах, но и на островах, а также в долинах, окруженных ручьями и реками, на плодородных пастбищах и в лесной тени. Вспомним *castum nemus* [священную рощу] Нерты in *insula* Oceani [на *острове* в океане], Фозитесланд с ивами и водными источниками. В «Саге о Фричьофе» упоминается *Baldrshagi* (*Balderi rascuum* [пастбище Бальдера]), это было закрытое святилище (*gridastadr*), которое не смели осквернять. По моим наблюдениям, многие монастыри, стоящие на издревле священных, почитавшихся в народе местах, расположены именно в долинах; о расположении одного женского монастыря говорится даже: «in der megde *ouwe*» [в женской *долине*] (*Diut.*, I, 357)⁹. В Скандинавии — множество долин и островов, названных в честь высших богов: *Odinsey* (*Odensee*) в Фюнене, еще один *Odinsey* (*Onsöe*) — в Норвегии (*Fornt. sög.*, XII, 33); *Thörsey* (*Fornt. sög.*, VII, 234; IX, 17); *Hlëssey* (*Lässöe*) в Каттегате и т. д. Древневерхненемецкие названия *Wuotanesouwa*, *Donagesouwa* нам не известны, однако *Pholesouwa* относится к тому же ряду примеров.

С *Pholesouwa* весьма сходно и название *Pholespiunt* (МВ, IX, 404 — 1138 год), *Pfalspiunt* (МВ, V, 399 — 1290 год), ныне Пфальцпойнт в Альтмюле, между Эйхштедтом и Кипфенбергом, в большом лесу. Слово *piunt* означает закрытое поле или сад¹⁰; участок поля мог быть посвящен богу точно так же, как и речная долина. В ГРАФЕ, III, 342 упоминается место под названием *Frawûnpiunt* — судя

⁹ Словом *ouwa* назван (МВ, XXVIII^a, 103—890 год) и старобаварский монастырь на Кимзе; позднее мужской монастырь на Кимзе называли «*der herren Werd*» [мужской *остров*], а женский — «*der nunnen Werd*» [*остров* монахинь]. «*Zo gottes owe*» [на божий *остров*] (LISCH, *Mekl. Jb.*, VII, 227) — в отрывке из «Сране» Бертольда фон Холле (*Demantin*, 242).

¹⁰ В зальцбургском документе X века (KLEINMAYRN, 196): *curtilem locum cum duobus pratis, quod piunti dicimus* [поместье с двумя полями, которые мы называем *piunti*].

по всему, оно было посвящено богине Фрове; это место, без сомнений, также находилось в Баварии [8].

В «Фульдских анналах» (SCHANNAT, 291, № 85) встречается такое интересное сообщение: *Widerolt comes tradidit sancto Bonifacio quicquid proprietatis habuit in Pholesbrunnen in provincia Thuringiae* [граф Видерольт передал святому Бонифацию всю собственность, какой владел в *Фолесбуннене* в провинции Тюрингия]. К этому *Pholesbrunno* ближе всего название деревни *Phulsborn* у Заале — недалеко от городов Апольда, Дорнбург и Зульца, в средневековых документах эта деревня называется *Phulsborn* и *Pfolczborn*; есть еще одна деревня со схожим названием — *Falsbrunn, Falsbronn* под Эбербахом во Франкони (Штейгервальд). Название *Pfolesbrunno* явно связано с божеством, и именно с Бальдром, поскольку в Айфеле и в Рейн-Пфальце встречается еще аналогичное *Baldebrunno*¹¹: эту форму следует исправить на *Baldersbrunno*, равно как и название *Baldenhain* — на *Baldershain* (*Zeitschr. f. d. A.*, II, 256); *Bellstadt* в Клингене в графстве Шварцбург-Зондерсгаузен в былые времена назывался *Baldersteti* (SCHANNAT, *Dioec. Fuld.*, 244 — 977 год) [9]. В скандинавском мифе, как его передает Саксон Грамматик, Бальдер пробивает водный источник для своей армии, изнемогающей от жажды: *victor Balderus ut afflictum siti militem opportuni liquoris beneficio recrearet, novos humi latices terram altius rimatus aperuit, quorum erumpentes scatebras sitibundum agmen hianti passim ore captabat. Eorundem vestigia sempiterna firmata vocabulo quamquam pristina admodum scaturigo desierit, nondum prorsus exolevisse creduntur* [победивший Бальдер, чтобы напоить своих воинов, изнемогающих от жажды, благословенной водой обновления, глубоко пронзил землю и раскрыл *свежий источник*; страдающие солдаты тянулись, чтобы напиться повсюду заструившейся водой. Считается, что эти источники, навеки сохранившие свое название, до сих пор не пересохли, хотя бьют они уже не так сильно, как раньше]. Сейчас это место называется *Baldersbrönd* [родник Бальдера], оно находится недалеко от Роскилле (MÜLLER, *Saxo*, 120); можно сказать, что из самого названия этого родника заново рождается миф о Бальдере¹². Существуют полностью аналогичные древнегерман-

¹¹ Ср. с SCHÖRFLIN, *Als. dipl.*, № 748 (1285 год): *in villa Baldeburne*. В вестфальском документе 1203 года (FALKE, *Trad. Corb.*, 566) упоминается местность *Balderbroc* — вероятно, это название значит *palus, campus Balderi* [пост, лагерь Бальдера].

¹² О Геракле и Зевсе сказано: *φασί τὸν Ἡρακλέα διψεῖ ποτὲ καταχεθὲντα εὐξασθαι τὸ Διὶ πατρὶ ἐπιδειξαι αὐτῷ μικρὰν λιβάδα. Ὁ δὲ μὴ θέλων αὐτὸν κατατρύχεσθαι, ῥίψας κεραυνὸν ἀνέδακε μικρὰν λιβάδα, ἣν θεασάμενος ὁ Ἡρακλῆς καὶ σκάψας εἰς τὸ πλουσιώτερον ἐποίησε φέρεσθαι* [говорят, что Геракл будто бы молился отцу Зевсу об утолении жажды, чтобы тот указал ему на небольшой родник. Зевс, не желавший Гераклу мучений, ударил молнией и пробил небольшой родник; Геракл увидел это и раскопал источник до изобильного течения] (*Scholia in Il.*, XX:74). Этот источник — Скамандр; *λιβάς Ἡρακλήος* [родник Геракла] можно сравнить с *Pfolesbrunno* и *Pfolesouwa*; *λιβάδιον* значит



ские легенды: только вместо Бальдера, языческого божества, в них фигурирует Карл Великий (см. I, 306, 307).

В более поздние времена имя Фоля встречается еще чаще. Heinricus de *Pholing* часто упоминается в альтахских документах XIII века (*MB*, XI), некий Karoto de *Pholingen*, *Phaling* — в *MB*, XII, 56, 60; Фолинг(ен) находился на левом берегу Дуная под Штраубингеном, между двумя альтахскими монастырями; в других источниках упоминается название Polling (несколько Поллингов — в районе Аммера), однако я не думаю, что это то же самое слово: отсутствует аспирата, а плавный согласный удвоен. Деревня Пфуллендорф, или Фоллендорф, возле Готы в источниках XIV века называется *Phulsdorf*. *Pholenheim* в Шаннате (*Vind. lit. coll.*, I, 48, 53). Между Гарцем и Тюрингией, недалеко от Шарцфельда, есть старая деревня *Pölde*, называемая в ранних источниках *Polidi*, *Palidi*, *Palithi*, *Pholidi* (*Gram.*, II, 248), — в этой местности находится знаменитый монастырь, который, опять же, мог быть основан на месте бывшего языческого святилища. Если все эти названия действительно связаны с богом Фолем, то по ним можно проследить и вариативность начального согласного звука в его имени.

Вокруг имени Фоля выстроено столько теорий, что вряд ли все они могут быть верны одновременно. Халдейское *bel*, или *bal*, было, судя по всему, титулом, применимым ко множеству богов: *bel Uranus*, *bel Jupiter*, *bel Mars*. В финском *palo* значит «огонь», древнескандинавское *bâl*, древнеанглийское *bael* — *rogus* [погребальный костер], старославянское *палуми* — жечь; ср. с латинскими *Pales* и *Palilia*. О возможной связи слова *Phol* со словом *phallus* уже упоминалось. Поскольку об этом божестве мы не знаем ничего, кроме имени, то в первую очередь следует рассмотреть сами звуки, составляющие это имя [10]. В вопросе происхождения слова *Phol* я решительно отвергаю идею, согласно которой Фоль — это уменьшительная форма от Пальтар, Бальдер: в древневерхненемецких уменьшительных формах всегда сохраняется начальный звук полного имени; от *Paltar*, *Balder* уменьшительные, вероятнее всего, — *Balzo*, *Palzo*, но никак не *Phol*¹³. Древневерхненемецкое *ph* здесь не тождественно простому *f* (соответствующему саксонскому *f*), а, скорее всего, представляет собой аспирирующий звук (соответствующий саксонскому глухому смычному *p*), произошедший от древнего звонкого *b*. Известно, что саксонский начальный *p* в древневерхненемецком превращается в *ph* почти исключительно в заимствованных словах (*porta* — *phorta*; *putti* — *phuzi*; *pêda* — *pheit*), следовательно, если для слова *Phol* будет обнаружена саксонская форма *Pol*, то объяснить это можно либо иностранным происхождением корня, либо же превращениями древнего звонкого *b* — это был бы редкий пример, и тоже доказывающий закон сдвига

«луг, речная долина»; нельзя ли сравнить погребальный костер греческого полубога, заженный на горе Оэта, с аналогичным костром Бальдра?

¹³ Уменьшительное *Folz* я произвожу от *Folbreht*, *Folrât*, *Folmâr* и тому подобных имен; *Folz* тоже существенно отстоит от формы *Phol*.

согласных. Я склоняюсь к последнему варианту и связываю формы *Phol* и *Pol* (звук *o* здесь вполне мог произойти от *a*) с кельтскими *Beal*, *Beul*, *Bel*, *Belenus* (имена бога света и огня), славянскими *Белбог*, *Белобог* (это имя происходит от корня *бел-*, *b'el-* — *albus* [белый]) и литовским *baltas*, в последнем содержится нарощенный *t*, а это позволяет предположить, что *Bäldäg* и *Baldr* происходят от того же корня, что и *Phol*, однако первые две формы не прошли через процесс сдвига согласных. Итак, наконец, можно сделать вывод о едином происхождении форм *Phol* и *Paltar* — один и тот же корень пошел по двум различным путям историко-фонетического развития; это различие немаловажно и для мифологий отдельных германских племен¹⁴.

Насколько можно судить, под именем *Фоль* этого бога почитали, главным образом, тюринги и баварцы, то есть, если пользоваться древними названиями, гермундуры и маркоманы, однако и они, судя по всему, знали второе имя божества — *Paltar*, или *Balder*; у саксов и вестфальцев преимущественно использовались формы *Baldag* и *Bäldäg*; *bealdor* в древнеанглийском стало существительным с общим значением. Алеманнскому Цию соответствовал баварский Эор — стоит ли предположить, что алеманны и связанные с ними малые племена о *Фоле* не знали¹⁵?

¹⁴ В этом исследовании я зашел достаточно далеко на основании того предположения, что *Фоль* и *Бальдер* в «Мерзебургском заклинании» — это один и тот же бог; эта теория имеет серьезные доказательства в виде вышепредставленных аналогий между названиями *Pholesouwa* и *Baldrshagi*, *Pholesbrunno* и *Baldrsbrunnr*; культ *Бальдера* должен был быть весьма распространен, раз в стихотворении этого бога в нескольких соседствующих строках называют разными именами, не опасаясь неясности. С другой стороны, если из-за разницы имен предположить, что *Фоль* и *Бальдер* — это всё же два разных бога, то откроется широчайшее пространство для размышлений о том, кем же в таком случае может быть *Фоль*. Если *ph* здесь происходит от *v = w* (впрочем, это маловероятно, если учесть, что во всех названиях мест сохраняются *ph*, *pf*), то можно было бы предположить связь *Фоля* со скандинавским *Уллем*, *Оллером* у *Саксона* (*Saxo*, 45 — *Ollerus*) — в древневерхненемецком это имя приобрело бы форму *Wol* (ср. с *ull* (*lana* [шерсть]) — *wolla* по-древневерхненемецки): в строке *Wol endi Wōdan* (= *Ullr ok Odinn*) сложилась бы совершенная аллитерация. *Уль* был связан с *Бальдером*: в *Scem.*, 93^a *Бальдер* назван *Ullar sefi* (*Ulli cognatus* [родичем *Улля*]) [11]. Тем не менее, родительный падеж от *Wol* — *Wolles*, а в мерзебургском тексте повсеместно используется форма *Pholes* с одной *l*. Тем же аргументом опровергается предположение *Ваккернагеля* о том, что *Fol* — это бог изобилия [*Fülle*], составляющий пару с богиней *Фоллой* [*Follā*]; древневерхненемецкое *Pilnitis* влекло бы за собой слабую форму *Follo* (см. *HAURT*, *Zeitschr.*, II, 190). Кроме того, само содержание песни требует единства между *Фолем* и *Бальдером*: было бы весьма странно, если бы упомянутый в начальных строках *Фоль* дальше в тексте не играл никакой роли.

¹⁵ Предстоит еще выяснить, насколько далеко эти названия уходят в германскую древность. Мне вспоминаются *Pfolgraben* [ров *Фоля*?] и *Pfalhescke* [изгородь *Фоля*?], которые называют еще стенами дьявола; в одних регионах верят, что ураганы вызывает дьявол, в других — что это делает *Иродиада*, а еще кое-где это приписывают *Пфолю* [*Pfol*]. В Восточном Гессене, около реки *Верра*, бытует «очень странное» название урагана,

Еще одно имя, тесно связанное с «Эддой» и культом Бальдра, отправляет нас из восточной Германии в северо-западную. В числе асов в «Эдде» упомянут сын Бальдра и Нанны по имени *Форсети* [Forseti]: он, подобно отцу, жил в сияющем зале *Глитнир* [Glitnir] (от *glit* — nitor, splendor [блеск, сверкание], древневерхненемецкое *kliz*), выстроенном из золота и серебра; среди людей Форсети считали мудрейшим из судей (самого Бальдра тоже называли (SN., 27) мудрейшим, красноречивейшим, добрейшим, выносящим окончательные решения); этот бог улаживал все спорные дела (*Sæt.*, 42^a; SN., 31, 103) — больше о нем ничего не сказано [13].

Этого Форсети вполне можно сопоставить с фризским богом *Фозите* [Fosite], ценнейшая информация о котором содержится в жизнеописаниях святых (тексты IX века). В «Житии святого Виллиброрда» (+739), написанном знаменитым Алкуином (+804), сказано (глава X и далее): cum ergo pius verbi dei praedicator iter agebat, pervenit in confinio Fresonum et Danorum ad quamdam insulam, quae a quodam deo suo Fosite ab accolis terrae Fositesland appellatur, quia in ea ejusdem dei fana fuere constructa. Qui locus a paganis in tanta veneratione habebatur, ut nil in ea vel animalium ibi pascentium, vel aliarum quarumlibet rerum gentilium quisquam *tangere* audebat, nec etiam a fonte qui ibi ebulliebat *aquam haurire nisi tacens* praesumebat. Quo cum vir dei tempestate jactatus est, mansit ibidem aliquot dies, quousque sepositis tempestatibus opportunum navigandi tempus adveniret. Sed parvipendens stultam loci illius religionem, vel ferocissimum regis animum, qui violatores sacrorum illius atrocissima morte damnare solebat; tres homines in eo fonte cum invocatione sanctae trinitatis baptizavit. Sed et animalia in ea terra pascentia in cibaria suis mactare praecepit. Quod pagani intuentes arbitrabantur, eos vel in furorem verti, vel etiam veloci morte perire; quos cum nil mali cernebant pati, stupore perterriti regi tamen Radbodo quod viderant factum retulerunt. Qui nimio furore succensus in sacerdotem dei vivi *suorum* injurias *deorum* ulcisci cogitabat, et per tres dies semper *tribus vicibus sortes* suo more *mittebat*, et nunquam damnatorum sors, deo vero defendente suos, super servum dei aut aliquem ex suis cadere potuit; nec nisi unus tantum ex sociis *sorte monstratus* martyrio coronatus est [так случилось, что этот благочестивый проповедник слова божия оказался на некоем острове на границе фризских и датских областей; жители тех земель называли этот остров *Фозитесланд* по имени своего бога *Фозите*; там были выстроены *святилища этого бога*. Это место язычники настолько почитали, что не смели

начинающееся с корня *Bull-* или *Boil-*; в соседнем Айхсфельде стыдливо и неохотно произносят слово *Pulloineke* (*Münchner gel. Anz.* (1842), 762). В ниддском вейстуме (*Weisthumer*, III, 327), составленном в том же регионе, упоминается род *Boylsperg* (Polesberg?), *Pfoylsperg*. Такое написание — *Bull, Voil* — подтверждает вышеизложенное предположение о фонетическом происхождении имени *Phol*; имя гарцского идола Биля [Biel] я с Фолем не связываю (*Bielstein* происходит от *bilstein*, то есть *Beilstein* [точильный камень]). В SCHMIDT, *Westerw. Id.*, 145 встречаются слова *pollecker, bollecker*, означающие «призрак», «пугало» [12].

ни к чему там *прикасаться*: ни к пасущимся животным, ни даже к бурлящему источнику, из которого воду брали только в тишине. Божьего человека на этот остров выбросила буря; он остался там на несколько дней, чтобы штормы утихли и снова можно было плыть по морю. Но (Виллиброрд) не придавал значения глупой религии тех мест, а тамошний жесточайший правитель предавал осквернителей святынь ужасающей смерти; (Виллиброрд) в том источнике покрестил трех человек, взывая ко святой Троице. Он приказал заколоть пасшихся в тех местах животных себе в пищу. Язычники полагали, что они (Виллиброрд и его спутники) либо впадут в безумие, либо немедленно умрут; увидев, что ничего дурного (с осквернителями) не происходит, и ужаснувшись, язычники сообщили обо всем увиденном королю Радбоду. Тот пришел в ярость и решил отомстить слуге живого бога за оскорбление *своих богов*. По обычаю, в течение трех дней по *три раза* он *бросал жребий*, и ни разу не выпала неудача для защищаемого истинным богом слуге или его спутников, за исключением одного, принявшего, по указанию жребия, мученический венец]. Радбод боялся Пипина, короля франков, и поэтому отпустил проповедника¹⁶. Что не закончил Виллиброрд, к тому впоследствии приступил другой священнослужитель, как рассказывается в «Житии святого Людгера», составленном Альтфридом (+849; рассказ относится к 785 году): *ipse vero (Liudgerus)... studuit fana destruere, et omnes erroris pristini abluere sordes. Curavit quoque ulterius doctrinae derivare flumina, et consilio ab imperatore accepto, transfretavit in confinio Fresonum atque Danorum ad quandam insulam, quae a nomine dei sui falsi Fosete Foseteslant est appellata... pervenientes autem ad eandem insulam, destruxerunt omnia ejusdem Fose-tis fana, quae illic fuere constructa, et pro eis Christi fabricaverunt ecclesias. Cumque habitatores terrae illius fide Christi imbueret, baptizavit eos cum invocatione sanctae trinitatis in fonte, qui ibi ebulliebat, in quo sanctus Willibrordus prius homines tres baptizaverat, a quo etiam fonte nemo prius haurire aquam nisi tacens praesumebat* [но он (Людгер)... намеревался уничтожить *святилища* и смыть нечистоту былых заблуждений. Стремясь и далее распространить реку веры, он, посоветовавшись с императором, отправился на границу стран фризов и датчан на некий остров, который жители называли *Фозетеслант* по имени *своего* ложного бога *Фозете*... прибыв на этот самый остров, (христиане) разрушили *все* выстроенные там *святилища* *Фозете*, а вместо них основали Христовы церкви. Наставив жителей этих земель в христовой вере, они покрестили их, взывая ко святой Троице, в бурлившем там источнике, в котором раньше святой Виллиброрд уже крестил троих людей, — а ранее из этого источника никто *не брал воду, разве что в тишине*] (PERTZ, II, 410) Очевидно, что Альфрид пользовался сочинением Алкуина. С тех времен остров стали называть *hêlegland* [святой землей], *Гельголанд* — так он называется и теперь; христиане, опять же, сохранили древнее представление о святости занятой ими земли. Адам Бременский в трактате

¹⁶ *Acta sanctor. Bened.*, III:1, 609.

«De situ Daniae» [О местоположении Дании] (PERTZ, IX, 369) описывает этот остров так: ordinavit (archiepiscopus episcopum) in Finne (фюнов) Eilbertum, quem tradunt conversum (l. captum) a piratis *Farriam* insulam, quae in ostio fluminis Albiae longo secessu latet in oceano, primum reperisse constructoque monasterio in ea fecisse habitabilem. Haec insula contra Hadeloam sita est. Cujus longitudo vix VIII miliaria panditur, latitudo quatuor; homines stramine fragmentisque navium pro igne utuntur. Sermo est piratas, si quando *praedam inde vel minimam tulerint, aut mox perisse naufragio, aut occisos ab aliquo, nullum redisse indemnum*, quapropter solent, *heremitis ibi viventibus decimas praedarum offerre cum magna devotione*. Est enim feracissima frugum, ditissima volucrum et pecudum nutrix, collem habet unicum, arborem nullam, scopulis includitur asperrimis, nullo aditu nisi uno, ubi et *aqua dulcis* (источник, из которого воду брали в молчании), *locus venerabilis omnibus nautis*, praecipue vero piratis, unde nomen accepit ut *Heiligeland* dicatur. Hanc in vita sancti Willebrordi *Fosetisland* appellari dicimus, quae sita est in confinio Danorum et Fresonum. Sunt et aliae insulae contra Fresiam et Daniam, sed nulla earum tam memorabilis [(архиепископ) посвятил в сан епископа фюнов Эйлиберта, о котором говорят, что он нашел захваченный пиратами остров *Фаррия*, который находится в океане далеко за устьем Эльбы; едва прибыв в это место, он (Эйлиберт) построил там монастырь и жил в нем. Этот остров находится напротив Гадельна. Его длина — почти 8 миль, ширина — четыре; живущие там люди для разведения огня используют солому и обломки кораблей. Говорят, что пираты, *которые вынесут оттуда хоть немного добычи, либо погибнут в кораблекрушении, либо будут кем-нибудь убиты: никто не вернется невредимым*; поэтому обычно они (пираты) с большим почтением отдают десятую часть добычи живущим там отшельникам. Этот остров весьма плодороден, там кормятся многие птицы и звери; там есть единственный холм без деревьев с весьма крутыми склонами; к этому холму есть только один путь, где бьет источник со *свежей водой* — это место почитают все мореплаватели, и особенно — пираты; остров этот теперь называется *Гейлигеланд*. В «Житии святого Виллиброрда» сказано, что остров назывался *Фозетисланд* и находился на границе стран датчан и фризов. Между Фризией и Данией есть разные острова, но ни один из них не пользуется такой славой]. Здесь впервые упоминается название Фаррия: возможно, Адам Бременский перепутал Гельголанд с островом Фёр, а возможно, следует читать «a piratis *farrianis*» [пиратами с острова Фёр]. Можно догадаться, сколь священным считалось это место в языческие времена, если даже в поздние века оно было окружено таким почитанием со стороны мореплавателей и викингов [14].

Описываемый остров находился между Данией, Фрисландией и Саксонией — можно предполагать, что бога Фозите почитали и датчане, и фризы, и саксы. Было бы странно, если бы скандинавы не знали фризского *Фозите*; еще более странно считать, что эддический *Форсети* — это совершенно другой бог. Конечно, можно было бы ожидать, что о таком боге упомянет Саксон Грамматик, однако он в этом отношении не сообщает совершенно ничего; вспомним, однако, что этот автор

не упоминает многих богов — кроме того, в его времена имя Фозите среди фризов могло уже и забыться.

Между двумя именами есть некоторая разница, что естественно, если учесть, что речь идет о двух языках двух разных народов: древнескандинавское *Forseti* с родительным падежом *Forseta*, фризское *Fosite* с родительным падежом *Fosites*. Простейшее объяснение этих различий заключается в возможной ассимиляции согласных в *Forsite*: *Fossite* — *Fosite*; или звук *r* просто выпал, как, например, в древневерхненемецком *mosar* (от *morsar*) — нижненемецкое *möser*. У фризских англов (согласно HAGERUP, 20) *föst*, *föste* = *förste*, *primus* [первый]. Кроме того, само значение слова *Fosite* можно объяснить, только предположив наличие в нем исторического *r*. В древнескандинавском языке *forseti* значит *praeses*, *princeps* [председатель, главный], на древневерхненемецком это можно перевести как *forasizo* — такое имя весьма подходило бы богу, председательствующему на судах и разрешающему споры. Почти то же значение — у готского *faúragaggja*; нововверхненемецкое *Vorgänger* употребляется в значении «начальствующий, председатель» даже в достаточно поздних текстах. В более полных англосаксонских родословных в качестве сына Бальдега, вероятно, фигурировал бы *Forseta*, или *Forsete* [15]¹⁷.

Упоминания о *Форсети* и *Фозите* свидетельствуют о широком распространении культа Бальдера. Из понятий *Pholesouwa* и *Baldrshagi* можно сделать вывод, что этот бог любил острова и речные долины, и потому вполне естественно, что стада священных животных его сына также паслись на *острове* Гельголанд; с Бальдером и Фозите, вероятнее всего, стоит связать и почитание среди фризов упомянутых у Тацита «столпов Геркулеса», которые могли находиться на одном из соседних островов¹⁸.

¹⁷ В поздних источниках вместо Фозите упоминается богиня Фозета — *Foseta*, *Phoseta*, *Fosta*, уподобляемая римской Весте; на картах Гельгоlanda (приведенных в MAJOR, *Cimbrien* (Plön, 1692)) можно обнаружить указания на «*templum Fostae vel Phosetae*» [храм Фосты, или Фозеты] (768 год) и «*templum Vestae*» [храм Весты] (692 год), ср. с WIEBEL, *Programm über Helgoland* (1842). В поддельное «Житие Свиберта» (*Vita Suiberti*, VII) тоже проникли упоминания о божестве *Foste* и острове *Fosteland*.

¹⁸ Мне в голову пришла еще одна мысль о *Фозете*. В приложении к «Книге героев» Эке [Ecke], *Фасат* [Vasat] и *Абентрот* [Abentrot] названы братьями. Форма *Fasat* вместо обычного *Fasolt* — это не обязательно ошибка; встречается множество древневерхненемецких мужских имен, оканчивающихся на *-at* (на *-ad*, *-id* в древнесаксонском), и, соответственно, *Fasat* и *Fasolt* — это, возможно, два разных имени. *Фазольт* (см. главу XX) и Эке — богоподобные великаны, управляющие ветром и водой, а *Абентрот* — дух света. Фозите могли почитать на Гельголанде так же, как Эке-Эгира — в Айдере и на Лэссё. Связь с формой *Forseti* разрывать не следует, однако сейчас я уже сомневаюсь в верности ее членения как *For-seti*, *Fora-sizo*: более вероятно ее происхождение от слова *fors* (датское *fos*): *Fors-eti*, «дух водоворота», *Fossegrimm* (см. главу XVII), что можно связать со священным источником Фозите. Отцом трех братьев в «Книге героев» назван *Nentigêr* (так следует читать вместо *Mentiger*) = *Nandgêr* в древневерхненемецком; возможно ли связать его с матерью Форсети по имени *Nanna* = *Nandâ*?



Примечания к главе XI

[1]

В SAHO (ed. M.), 124 *Хотер* [Hotherus] — сын Хотброда, шведского короля [Hothbrodus rex Sueciae], и брат Атисла [Atislus] (= Adils из «Саги об Инглингах»); Нанна [Nanna] — дочь Гевара [Gevarus] (Kёraheri в древневерхненемецком), причем у Саксона она — не богиня, и именно на этом основании отвергает предложение о замужестве от божественного Бальдера. Представляется, что Бальдер жил в Саксонии или в Нижней Германии; сакс Гельдер [Gelderus] — соратник Бальдера и враг Хотера. Гельдер терпит поражение вместе с Бальдером. Из Саксонии Бальдер, вероятно, ушел в Зеландию; в Швеции он никогда не был. Нанна у Саксона становится супругой Хотера, а не Бальдера; Хотер забирает ее в Швецию. Бальдер, смертельно раненный Хотером, умирает через три дня. В Шлезвиге тоже бытует сказание о сражении короля Бальдера [Bolder] с королем Хотером [Hother], однако в этом варианте победителем выходит Бальдер (MÜLLENHOFF, 373). Ср. со сказанием о Бальдере и Руне (MÜLLENHOFF, 606).

[2]

Форма *Paltar* встречается еще в *MB*, IX, 23 (837 год). *Baldor servus* [слуга Бальдор] (*Polypt. de S. Remig.*, 55^a). *Baldaich* (NEUGART, № 289). По-литовски *baltas* — «белый», «добрый» (ср. с *Baldr inn góði* [Бальдр *добрый*] в *Sn.*, 64), *baltogus* — «бледный человек»; понятия о *белом* и *быстром* часто оказываются взаимосвязаны: ср., например, с греческим ἄργυρος (PASSOW, статья «ἄργυρος»).

[3]

В легенде о святом Варфоломее (*Leg. Aur.*, CXVIII), а также в *Passional*, 290:28 упоминается бог *Бальдах* [Baldach]; следует, однако, отметить, что в Средние века словом *Baldach* называли Багдад, а бедуинов именовали *Baldewine*. О *Svefdäg*, *Svipdagr* см. Приложение I (примечание к дейрской родословной). Стоит еще вспомнить о собственном имени *Ostartac*: это имя более всего схоже с древнеанглийским *Baldäg* = *dies ignis* [день огня]. Ср. также с кельтским *Bel*, *Belenus* (см. II, 41).

[4]

Светлая красота Бальдра упоминается в пословице *fátt er liott á Baldri* [никто не светлее Бальдра]; что имеется в виду в исландской пословице *logid hefir Baldri at Baldri* [Бальдр солгал Бальдру]? (*Fornn. sög.*, VI, 257). Белые брови упоминаются еще в *Sæm.*, 139^b в связи с Бёдвильд [Bödvildr]: меуна *bráhvito* [мои *белые брови*]; Артемиду называли Λευκοφρύνη [белобровой]; растение *anthemis cotula* [собачья ромашка] называется *Ballerbro* (FRIES, *Udfl.*, I, 86; ср. с ДУВЕСК (1845), 74). В КЕМВЛЕ, V, 117 (документ 863 года) — *Balderes lêge* [лагерь *Бальдера*] и *Balteres eih* [дуб *Бальдера*].

[5]

О *Breidablick* см. II, 309, 310, ср. с *manigen breiten blicken* [множество *широких отблесков*] (*Tr. kr.*, 42475). Летнее солнцестояние было праздником Бальдера — христиане заменили его на рождество Иоанна Предтечи. В дни летнего солнцестояния следовало

срезать омелу, которой был убит Бальдр (ДУВЕСК, *Runa* (1844), 21, 22). Не связаны ли огни святого Иоанна с погребальным костром Бальдера? Согласно *Frithiofssaga* (ed. Tegner), XIII на празднике летнего солнцестояния зажигали *Baldersbål* [огни Бальдера]. *Hvat maelti Odinn adr â bål stigi sialfr î eyra syni?* [что сказал Один на ухо сыну, когда тот лежал на костре?] (*Sæm.*, 38^a); *î eyra Baldri adr hann var â bål borinn?* [(что сказал Один) на ухо Бальдру, прежде чем того отнесли на костер?] (*Fornald. sög.*, I, 487). Ср. с ПЛАУТ., *Trinum.*, I:2, 170: *sciunt id quod in aurem rex reginae dixerit, sciunt quod Juno fabulata est cum Jove* [знают, что царь на ухо сказал царице, знают, о чем Юнона говорит с Юпитером], то есть знают величайшие секреты.

[6]

Хёда зовется *Baldurs bani, andskoti* [погибелью, убийцей Бальдра] (*Sæm.*, 95^{a-b}); новорожденный Вали [Vali] убивает Хёда и приносит его тело на погребальный костер (â bål; *Sæm.*, 95^{a-b}). В «Эдде» Хёда не назван богом войны; древнескандинавское *hödr* не значит *rugna* [бой], однако именно таково значение древнеанглийского *heado* (КЕМБЛЕ, *Beov.*, I), ср. с *headolâf* (*Beov.*, 914) и ирландским *cath* — *rugna*. У Саксона Хотер — шведский герой, он не слеп, он отважен и искусен в стрельбе из лука и игре на арфе (САХО (ed. M.), 111; *citharoedus* [кифарист] — САХО, 123). Хотеру содействуют лесные нимфы, у него непробиваемая броня и неотразимый меч. Связана ли с Хёдом шведская сказка о слепом Хатте (CAVALLIUS, [I], 363)? Следует рассмотреть названия *Nadolåva, Hadeln, Natheleria* и *Hadersleben; Nothersnes* (ныне *Horsens?*) в Ютландии, вероятно, назван в честь Хёда (САХО, 122). В древнеанглийском встречается еще имя *Headobeard*, образованное наподобие *Longbeard*.

Во «Фрагменте из саги» (*Fornald. s.*, I, 373) *Хермод* [*Hermôdr*] зовется «*bazt hugadr*» [отважнейшим] и «подобным Хельги», то есть сравнимым с Хельги. В «Беовульфе» Хермод упомянут сразу после Сигемунда; он подпадает под власть Эотена и приносит несчастье своему народу; его обвиняют в *Beov.*, 3417. Значит ли *Hermôdr militandi fessus* [уставший от службы]? Против такого толкования — древневерхненемецкие *Herimuot* и *Herimaot* (не *Herimuodi*). *Hermôdes þorn* упоминается в КЕМБЛЕ, *Chart.*, III, 387; *terra quae anglice Hermodesodes nuncupatur* [земля, по-английски называемая *Гермодезодес*] (из «Картулярия монастыря Святой Троицы» — см. GUERARD, *S. Bertin*, 455)).

[7]

О Фоле см. *Kl. Schr.*, II, 12—17. Ф. Вахтер (*Hall. Encycl.* (1845), статья «Pferd») объясняет слово *phol* как множественное число от существительного *phol* (средний род, сильное склонение) — *pullus equi* [жеребенок]. Однако в самом стихотворении в значении «жеребенок» используется слабая (и единственно верная) форма *volo*; кроме того, мог ли поэт упомянуть коня или коней *раньше*, чем самого бога? Говорят ли *fahren* о скачущей лошади?

[8]

Пфальзау назывался *Pfoalsowa* (*MB*, IV, 519 — 1126 год); *Pholshou* (*MB*, IV, 229); *Pholsu* (*MB*, IV, 219, 222, 223); *Phûlsouua* (*Notizenbl.*, VI, 141); *Pholsowe* (*Bair. Quellen*, I, 279). К речным долинам и островам, перечисленным в НАУРТ, *Zeitschr.*, II, 254, можно добавить еще «*des Wunsches ouwe*» [долину Совершенства] (*Gerh.*, 2308; см. I, 344),



«*der juncvrouwen wert*» [девичий остров] (*Iw.*, 6326; в GUEST, [I], 196^b — *lille as puceles*); *Gotiswerder* [божественный остров] в Пруссии (LINDENBL., 31, 150). С *Pholespiunt* ср. другие названия мест с первым корнем в родительном падеже: *Eburespiunt*, *Tutilispiunt*, *Heibistesbiunta* (*Fin. Wirceb.*).

[9]

Pfahlbronn в районе Лорха (STÄLIN, I, 85). *Pohlborn* в Веттерай (у стены дьявола), см. II, 613. *Johannes de Paleborne* упомянут в источнике 1300 года (*Thür. Mitth.*, IV, 2:48); имеется ли в виду город Падерборн? Возможно ли, что название этого города — *Palborn*, *Balborn*, *Padelborn* в нижненемецком — тоже связано с «ручьями Бальдера»? *Balborn* в Пфальце (*Weisth.*, I, 778, 779). *Baldeburnen*, *Baldebodne* (BÖNMEYER, *Reg.* [1844], 231, 232 — 1302 год). Хирург *Heinrich von Pfolssprundt*, брат из Тевтонского ордена, упомянут в источнике 1460 года. *Polborn* — берлинская фамилия. У Герборта фон Фрицлара месяц январь или февраль назван *volborne*, ср. с собственными именами *Vollborn* и *Fülleborn*, а также *Faulborn* (GDS, 798). В Веттерай — местность под названием *Palgunse* (ныне Кирхгунсе; *Arnsb. Urk.*, № 439). *De phalgunse*; *palgunse* (см. I, 635). *Pholnrade* (*Thür. Mitth.*, VI, 3, 2); *Pfulnrode* (*Thür. Mitth.*, VI, 47, 66); *Fulesbutle* (LAPPENB., *Urk.*, № 805, 812 (1283 и 1284 годы), ныне Фульсбюттель). В названии *Balderslee* (в Шлезвиге) должна содержаться основа *hlie* — *refugium* [убежище]: ср. с упомянутым в SAHO (ed. M.), 119 *Balderi fuga*.

[10]

И всё же вполне вероятно, что *Phol* (см. *Kl. Schr.*, II, 12 и далее) — это просто уменьшительная форма от *Balder* или *Paltar*; разница между начальными звуками не имеет значения: например, уменьшительная форма от *Liudolf* — *Dudo*. Помимо кельтского *Бела*, *Фоля* можно сравнить еще с греческим Аполлоном: в греческом языке *α* часто представляет собой префикс. Ср. также с латинским *pol* в «*Pol, ederol!*» (*per Pollucem* [(клянусь) Поллуксом]). *Phol*, *ful* может значить «кабан» (см. II, 586), а название *Pholespiunt* можно сравнить с *Eburespiunt* [кабанье поле]. Слово *volencel* — *faunus* [фавн] (*Gl. Bern.*, *Diut.*, II, 214^b) я тоже объясняю через корень *fol*, *fou* — *stultus* [глупый] (*Gramm.*, III, 682). В OVID., *Metam.*, XII:306 упоминается герой *Фол* [Pholus]. Об эфиопском царе *Фоле* [Phol] см. НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 69 и далее.

[11]

Об *Ullr* (древневерхненемецкое *Wol*) см. НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 393; *Ullr* можно связать с готским *Vulþus* (НАУРТ, *Zeitschr.*, VIII, 201 и далее; однако см. прим. 37 к главе VII).

[12]

Ураган называли *Pulhoidchen*, *Pulhaud* (SCHAMWASCH, 161; ср. с I, 537; II, 59, 63). Помимо названия *Boylsperg*, встречается еще вариант *Boylborn* (*Mitth. d. Thür. vereins*, V, 4, 60). О *Fold* см. II, 582. В REINWALD, *Henneb. Id.*, I, 37 встречается выражение «брать нечто себе в *fol*» [*etwas für seinen foll haben oder nehmen müssen*], что значит «пожирать дурные плоды своих проступков». Согласно *Achner Mundart*, 56, аахенские ткачи называют припрятанные куски тканей словом *follche*, или *füllchen*. В запретном

лесу Каммерфорст в Трире, куда нельзя было входить «mit *gesteppten leimeln*» (в подбитой обуви), жил дух, устраивавший порку осквернителям леса и глумителям; его называли *Pulch* — такая фамилия до сих пор встречается в Трире. Гора рядом с Триром, с которой скатывали колесо в Мозель (см. прим. 37 к главе VIII), называлась *Pulsberg*. У Вальдвейлера — *Pohlfels*, в районе Прюма — *Pohlbach*.

[13]

Forsetalund в Норвегии (MUNICH, *Beskrivelse*, 483).

[14]

В MÜLLENHOFF, № 117, 181, 535, ср. с II, 190, приведены более поздние истории о рыбаках и моряках на *Гельголанде*, а также о ношении там идола святого Гита. Схожие названия мест, которые часто путают с Гельголандом (см. *Form. sög.*, XII, 298): *Hålogaland*, ныне Хельгеланд на севере Норвегии, *Halland*, шведский (а раньше — датский) край, который в перипле Альфреда назван *Halgoland* (следует ли исправить на *Hålgoland*?); см. о Хельги в I, 664.

[15]

Villa Foresazi in pago Lisgau [поместье *Forsazi* в районе Лисгау] (Фёрсте возле Остероде?) упоминается в грамоте Оттона III (990 год; HARENBERG, *Gandersheim*, 625; FALKE, 483). *Walterus de Forsaten* («из Фёрсте» у Альфельда; FALKE, 890 — 1197 год). In Saxonia in pago qui vocatur *Firihsazi* [в Саксонии, в местности под названием *Firihsazi*] («Анналы Эйнхарда», 823 год — PERTZ, I, 211); варианты: *firihsati*, *fiuhsazi*, *frihsazi*, *strihsazi*, *frihsare*, *virsedî*; в «Фульдских анналах» (PERTZ, I, 358) — *Firihsazi*. Правильнее всего производить это название от слова *fors* — *cataracta* [поток, водопад] (GDS, 757).



Глава XII

Другие боги

[Хеймдалль. — Браги, Брего. — Аки, Оки. — Кепан. — Хлер. —
(Форньот). — Локи). — Грендель. — (Сатурн)]

Номимо уже рассмотренных богов, следы почитания которых можно с уверенностью выделить практически у всех германских племен, в скандинавской мифологии упоминается также ряд других божеств, выявить немецкие аналоги которых оказывается куда сложнее. По большей части это те боги, о которых и в самой Скандинавии в поздние времена забывали или уже забыли.

Хеймдалль [Heimdallr], в более позднем написании — Heimdallr, у Саксона уже не упоминается; подобно Бальдру, Хеймдалль был светлым и милосердным богом (*hvítastr ása* [светлейший из асов] (*Sæm.*, 72^a)¹, *sverdás hvíta* [светлый бог меча] (*Sæm.*, 90^a), *hvíti ás* [светлый ас] (*SN.*, 104)); он охраняет небесный мост (радугу) и живет в месте под названием *Химинбьёрг* (Himinbiörg, небесные горы). С *himinn* схоже звучит и корень *heim* из имени Хеймдалля; *þallr*, в свою очередь, связано, судя по всему, с *þöll* (þallag в родительном падеже) — pinus [сосна], шведское *tall*, швейцарское *däle* (STALD., I, 259; ср. с SCHM., II, 603, 604 о mantala); *þöll* еще значит «река» (*SN.*, 43); другое имя Фрейи — *Mardöll* [освещающая море] (*Mardallar* в родительном падеже; *SN.*, 37, 154); точное значение имени Хеймдалля, таким образом, установить сложно. В других германских языках не встречается имен, соответствующих форме *Heimdallr*, однако с *Himinbiörg* (*Sæm.*, 41^b, 92^b) и с общим существительным *himinfiöll* [небесная гора] (*Sæm.*, 148^a; *Yngl. saga*, XXXIX) сходны названия некоторых других гор: *Himilínberg* (mons coelius [небесная гора]), где водились привидения, упомянута в «Житии святого Галла» (PERTZ, II, 10); *Himmelberc* в Лихтенштейне (*Frauend.*, 199:10); *Himilesberg* в районе Фульды (SCHANNAT, *Buchon. vet.*, 336); несколько гор с таким названием — в Гессене (KUCHENB., *Anal.*, XI, 137) возле Ибы и Вальдкаппеля (*Niederh.*

¹ Там же о Хеймдалле сказано: *vissi hann vel fram sem Vanir aðrir* [он провидел, как другие ваны]: его мудрость сопоставляется с мудростью ванов (см. *Gramm.*, IV, 456 об *ander*), однако сам он к ванам не причисляется; нигде не упоминается, что Хеймдалль мог быть ваном. В *Fornald. sög.*, I, 373 Хеймдалль почему-то зовется «heimskastr allra ása» [из всех асов неопытнейшим]: heimskr обычно означает неискушенного, неопытного человека — в средневерхнемецком в том же значении используется слово *tump*.

Wochenbl. (1834), 106, 2183); *Himmelsberg* в Вестергётланде и еще одна гора с тем же названием (вероятно, как раз принадлежащая Хеймдаллю) — в Халланде. Кроме того, такие названия, как *Himinvágar* (*Sæm.*, 150^a), древнескандинавское *hebanwang*, *hebeneswang* — рай (см. главу XXV), древнеанглийское *Heofenfeld* (*coelestis campus* [небесное поле]; ВЕДА, 158), а также некоторые собственные имена нуждаются в специальном рассмотрении — достаточно осторожном, поскольку их связь с Хеймдаллем небезусловна.

Многие особенности мифа о Хеймдалле напоминают сказочные сюжеты: так, этот бог стал сыном девяти матерей-великанш (*Sæm.*, 118^{a-b}; SN., 106; *Laxd.*, 392); он спит меньше птицы, ночью и днем видит на сотню миль вдале, он слышит, как растет трава и шерсть на спине у овцы (SN., 30)². Коня Хеймдалля зовут *Гультопп* (*Gulltoppr* — золотая грива), а у самого бога — золотые зубы³, его называли *Gullintanni* [золотозубым] и *Hallinskíði* [обладателем гнутого рога] (*tennur Hallinskíða* [зубы гнutorогого] в *Fornm. sög.*, I, 52). Стоит отметить, что *Hallinskíði* и *Heimdali* — поэтические названия барана (SN., 221^b).

У Хеймдалля, привратника и стража богов (*vörðr goða* [страж богов], *Sæm.*, 41), был звучный рог *Гьяллахорн* (*Giallarhorn* [кричащий рог]), который лежал под священным деревом (*Sæm.*, 5^b, 8^a; SN., 72, 73) [1].

Всё, о чем сказано в «Прорицании вельвы», принадлежит глубокой древности: в самом начале этой поэмы все сотворенные существа, большие и малые, названы *megir Heimdallar* — сынами, или детьми, Хеймдалля; судя по всему, этот бог участвовал в сотворении мира и людей и играл изначально более существенную роль, нежели та, что приписывалась ему в поздние времена. Наравне с Вотаном над войной начальствовал Цио, а над урожаями — Фро; точно так же, вероятно, между Одним и Хеймдаллем была разделена творческая сила.

В эддической песни сообщается, что первая людская иерархия тоже в значительной степени происходила от *Хеймдалля*, странствующего по миру под именем *Riǫ* [Rígr] [2]. Существует позднее германское предание, глубоко укоренившееся в народе в последние несколько веков, которое я осмелюсь связать с мифом о Хеймдалле, поскольку тяжело объяснить его происхождение как-то иначе⁴. Что касается имени *Rígr*, то оно, я полагаю, произошло путем афазезы от более древней формы — как *dis* от *idis*; изначально форму выделить я затрудняюсь, но она должна быть связана со средневерхненемецким *Iřinc* — в древнескандинавском *и* перед *g* или *k* часто выпадает (ср. с *stínga*, *stack*; *þacka*, *þánki*); кроме того, как будет продемонстрировано в дальнейшем, *Iřinges stráza*, *Iřinges wesc* [путь, дорога Иринга] соответствуют шведскому *Eriřsgata* [дорога

² Ср. с *КМ*, III, 125.

³ *Li diente d'oro* [золотые зубы] (*Pentam.*, III, 1); о некоем Харальде сказано: *tennr voru miklar ok gulls litr á* [у него были крупные золотые зубы] (*Fornald. sög.*, I, 366).

⁴ *Zeitschrift f. d. A.*, II, 257—267; ср. с главой XIX.

Эрика⁵. Весьма естественной выглядела бы связь сияющего Млечного Пути со спускающимся с небес на землю богом, жилище которого находилось недалеко от Бифрёста.

К культу Хеймдалля отсылают такие названия мест в Норвегии, как *Heimdallarvattn*, озеро в Гульдбрандсдалене (*Gudbrandsdalir*), и *Heimdallshoug*, гора в Нуммедалене (*Naumudalr*); в скандинавских сагах ни одно из этих мест не упоминается.

Древнескандинавского *Браги* [*Bragi*], бога, связанного с искусством поэзии и красноречием, должны были почитать достаточно широко. Его называли лучшим из скальдов (*Sæm.*, 46^a; *SN.*, 45), *gumsmidr bragar* (auctor poeseos [создателем поэзии]); сама поэзия называлась *bragr*⁶; в честь Браги выпивали *Bragafull*, или *bragarfull* (см. I, 213); грамматическая форма здесь колеблется между *bragi* с родительным падежом *braga* и *bragr* с родительным падежом *bragar*; последний вариант используется также в выражениях *bragr karla* = *vir facundus, praestans* [красноречивый, выдающийся человек], *ása bragr* = *deorum princeps* [главный, лучший из богов], то есть Тор (*Sæm.*, 85^b; *SN.*, 211^b), *Bragi* в *SN.*, 21^b, и даже *bragr qvenna* (*Sæm.*, 218^a) = *femina praestantissima* [выдающаяся женщина]. Древний король-поэт, отличный от бога, взял себе имя *Bragi hinn gamli* [Браги Старый], а его потомки назывались Брагнингами [*Bragningar*]. Певцов представляли себе длиннородыми: *síðskeggi* и *skeggbragi* (*SN.*, 105), что наводит на мысль о длинной бороде Одина, создателя поэзии (см. I, 350); Браги даже зовется сыном Одина (*SN.*, 105) [3].

В древнейших английских поэмах встречается слово *brego*, или *breogo* (всегда в именительном падеже и в единственном числе), обозначающее *rex* [царь] или *princeps* [князь]: *bregostól* в *Beov.*, 4387 и *Andr.*, 209 значит *thronus regius* [царский трон], *bregoveard* в *СЛЕДМ.*, 140:26, 166:13 — *princeps* [князь]⁷. С *brego* иногда употребляются существительные во множественном числе, родительном падеже: *brego engla* [правитель ангелов] (*СЛЕДМ.*, 12:7; 60:4; 62:3); *brego Dena* [правитель датчан] (*Beov.*, 848); *håleða brego* [правитель героев] (*Beov.*, 3905); *gumena brego* [правитель людей] (*Andr.*, 61); *beorna brego* [правитель людей] (*Andr.*, 305; ср. с *brego moncunnes* [правитель человечества] в *Cod. Exon.*, 457:3). Здесь можно провести важную аналогию с *bragr karla* и с именами богов *Tûr*, *Freá* и *Bealdor*, точно таким же образом присоединяющих существительные

⁵ В Швеции дьявола называют *gammel Erik*, *gammel Erke* [старый Эрик, Эрке]; см. на I, 434 об *Erchtag*.

⁶ В *Sæm.*, 113^b — об Одине: *gefr hann brag skáldom* (dat carmen poetis [дал скальдам поэзию]).

⁷ У Беды (*ВЕДА*, IV, 23; ed. Stevens., 304) упоминается женское имя *Bregusuid*, *Bregosvid*; в *КЕМБЛЕ*, *Urk.*, V, 48 (749 год) — *Bregesvidestân*, а в *КЕМБЛЕ*, *Urk.*, I, 133, 134 (762 год); V, 46 (747 год); V, 59 (798 год) — мужское имя *Bregovine*. *Bregorôf* в *Beov.*, 3847 значит *clarissimus* [чистейший, известнейший].

во множественном числе, родительном падеже (см. I, 429, 450, 462). Древнеанглийское *brēgo* вполне может скрыто соотноситься с именем бога, хотя сама форма этого слова и положение гласных в нем не вполне подтверждают это предположение⁸.

Такие несоответствия заставляют заняться поиском корня, в полной мере согласующегося со скандинавским именем бога, — вполне подойдет глагол *briga*, *brag*. В саксонском и фризском языках есть термин со значением *cerebrum* [мозг] и неясной этимологией (аналогичное понятие отсутствует в скандинавском и верхненемецком): древнеанглийское *brēgen* (схожее с *rēgen* — *pluvia* [дождь]), поэтому именно *brēgen*, а не *brāgen*), английское *brain*, фризское *brein*, нижнесаксонское *bregen*; я полагаю, что эти термины связаны с концепциями понятливости, ума, красноречия, подражания, что сходно с греческими *φρήν*, *φρένος*, *-φρῶν*, *-φρῶνος*. Древнескандинавское *bragr* значит не только *poesis* [поэзия], но и *mos*, *gestus* [привычка, подход, жест]; *braga eftir einum* — *referre aliquem gestu*, *imitari* [повторять чьи-то жесты, подражать]. Корень, равно как и собственное имя *Brako*, *Brago*, *Brēgo*, не встречается в древневерхненемецком.

Обнаружив в саксонском языке слабый след соответствующего бога или сына бога, обратим еще внимание на упоминающееся в древнесаксонском документе 1006 года место под названием *Burnacker* (*Lünzel, Hildesheim*, 124; см. Предисловие, стр. 81) [4]. Браги и его супруга Идунн [*Idunn*] жили в месте под названием Бруннак [*Brunnackr*] (*Sn.*, 121^a); Идунн зовется *Brunnakrs beckjar gerðr*, то есть, как переводит С. Торлакиус (*Sk. Thorlacius, Spec.*, VI, 65, 66), *brunnakerinae sedis ornatricis* [украшающая бруннакский трон]. Вполне естественно было бы увязать бога поэзии с источником или родником; впрочем, такое название, как *Brunnacker* [«родниковое поле»] весьма органично и широко распространено — оно может быть никак не связано с богом.

Браги находился в тесной связи с *Эгиром* [*Oegir*], и если проводить между ними аналогию (не вполне доказуемую), то, помимо *briga*, *brag*, с Браги можно было бы связать еще и основу *braga*, *brôg*, с которой соотносится древнеанглийское *brôga* (*terror* [ужас]) и древневерхненемецкое *ruoko*, *ruogo*. Связь между Браги и Эгиром явствует из поэмы «*Oegisdrecca*» [«Попойка Эгира» = «Перебранка Локи»] и из того, что в *Sn.*, 80 Эгир и Браги сидят рядом друг с другом; в личных разговорах с Эгиром Браги рассказывает истории о богах, которые называются *Bragarædur* (речами Браги). Весьма подобающе эти истории (Эгир часто прерывает их вопросами — см. *Sn.*, 93 — точно так же, как в первой части «Эдды» Ганглери прерывает выступающего с речами Хара) вложены в уста бога поэзии.

Эгир, древний бог из рода великанов, не был одним из асов, однако сохранял с ними дружественные отношения; его имя означает «жуткий, ужасающий». От корня *aga*, *ôg* произведено множество слов в древнейших германских языках:

⁸ Ирландские слова *breitheam*, *brethemb* (*judex* [судья]) должны произноситься примерно как «*brehon*»: см. *Transactions of the irish acad.*, XIV, 167.



готские *agis* — φόβος [ужас], и *ög* — φοβέομαι [пугаться], древневерхненемецкие *akiso*, *egiso*, древнеанглийское *egesa* — horror [страх], древневерхненемецкие *aki*, *eki*, древнеанглийское *ege* (или *ége?*) — terror [ужас], древнескандинавское *ægja* — terrogi esse [быть в ужасе]; в *ægja* следует писать *œ*, не *æ*. Собственному имени *Oegir* соответствовало бы готское *Ôgeis*, древнеанглийское *Êge*, древневерхненемецкое *Uogi*; в источниках, впрочем, встречается только слабая форма *Uogo*, *Oago*. Помимо прочего, *œgir* значит «море»: *sól gengr i œginn* — солнце опускается в море, садится; *œgisior* (*pelagus* [море]) сходно с готским *marisáivs* [океан]; древнеанглийские *eagor* и *êgor* (*mare* [море]) связаны с *êge* так же, как *sigor* — с *sige*. Важным представляется согласование греческих ὠκεανός, Ὠκεανός и Ὠγήν; из греческого заимствовано латинское *oceanus*, *Oceanus*, однако *aequor* (*mare placidum* [(тихое) море]) происходит не от *aqua* [вода] (готское *ahva*), а от *aequus* [равный] [5]⁹.

Неистовая морская стихия вызывала ужас и ощущение непосредственного присутствия божества. Водена называли *Vôma* (см. I, 345), а Одина — *Omí* и *Yggir*; древнеанглийские поэты использовали практически синонимичные понятия *vôma*, *svêg*, *brôga* и *egesa* по отношению к любым мистическим и божественным явлениям (*Andr. und El.*, S. XXX—XXXII). *Oegir*, таким образом, — имя весьма подходящее; оно связано с рассмотренными в I, 440 концепциями страха и ужаса.

Это толкование удивительным образом подтверждается и другими мифическими образами.

В «Эдде» рассказывается о внушающем ужас шлеме, называемом *Oegishialmr*: *er öll qvirkvendi brœðast at siá* [всё живое страшится его] (*Sn.*, 137); Эгисхьяльм носил Хрейдмар [*Hreidmar*], а затем — лежавший на золоте Фафнир [*Fafnir*], благодаря шлему выглядевший еще страшнее (*Sæm.*, 188^a); фразы «*vera undir Oegishialmi*», «*bera Oegishialm yfir einum*» [быть под Эгисхьяльмом, носить Эгисхьяльм] означают «внушать ужас или почтение» (*Laxd. saga*, 130; *Islend. sög.*, II, 155); *ek bar Oegishialm yfir alla folki* [я носил Эгисхьяльм перед всем народом] (*Fornald. sög.*, I, 162); оборот *hafa Oegishialm i augum* [Эгисхьяльм у кого-либо в глазах] (*Fornald. sög.*, I, 406) означает ужасающий, пронзающий взгляд, который другие не могут выдержать; то же значение — у выражения *ogmr i auga* [змеиный взгляд]¹⁰. Явный след аналогичных представлений

⁹ Эгира еще называли *Гюмиром* [*Gymir*] (*Sæm.*, 59); *Gúmir* в *Sn.*, 125, 183 — вероятно, *erulatur* [пирующий]? Древнескандинавское *gaumr*, насколько я знаю, значит только *cura*, *attentio* [забота, внимание], в то время как древневерхненемецкое *gouma* и древнесаксонское *gôma* могут обозначать как *cura* [забота], так и *erulae* [пир]; древнеанглийское *gûming* — *cura* [забота] и *nuptiae* [женильба].

¹⁰ *Gékk alvaldr und Ýgishialmi* [шел всемогущий в Югисхьяльме] (*Fornm. sög.*, IX, 513). Написанием с *ý* подтверждается вариант с *œ* и опровергается таковой с *æ*: *ý* может обозначать только первое, никак не последнее; ср. с *môg* и *mýri* = *mœri* (*Gramm.*, I, 473).

видится в древневерхненемецком имени *Egihelm* (*Trad. Fuld.*, I, 97; в SCHANNAT, № 126, S. 286 — *Eggihelm*), то есть *Agihelm*, идентичное форме *Uogihelm* с абляутом (впрочем, последний вариант мне не удалось найти в источниках). В «Песни об Эке» драгоценный волшебный шлем самого Эке (в других текстах он принадлежит Орниту и Дитриху) называется *Hildegri(m)*, *Hildegrin*, а *grīma* по-древнескандинавски значит «маска» или «шлем» (в *Sæm.*, 51^a этим словом названа ночь); в недавно опубликованных «Фульдских глоссах» (DRONKE, 15) встречается такой перевод слова *scenicī* [сценические маски], как *crīmūn*; отсюда следует форма единственного числа *krīmā* — *larva*, *persona*, *galea* [личина, маска, шлем]. Благодаря этому становится понятно имя валькирии *Кримхильды* [*Krīmhilt*] (*Gramm.*, I, 188), обладательницы шлема ужаса; проясняется также, почему одна из глосс для слова *egisgrīmol(t)* — *daemon*. В древнеанглийском языке *egesgrīme* тоже значит личину; в *El.*, 260 шлем в устрашающей форме вепря описан словом *grīmhelm*. Я рискну предположить, что в древнем животном эпосе волк должен был носить шлем ужаса, отчего его и называли *Isangrīm* [железная маска] (*Reinh.*, S. CCXLII) [6]. Можно продолжить ряд взаимопересекающихся предположений: щит и меч героя или бога тоже должны были (так же, как и шлем) пробуждать у врагов ужас; в этом свете представляется важным, что страшный меч, выкованный цвергами, носит двойное название: в «Саге о Тидреке Бернском» — *Eckisax* (ср. с *Ecken sahs* [меч Эке] в «Песни об Эке»; Хильдегрин тоже назывался *Ecken helm*, *Eckes helm* [шлемом Эке]), а в «Eneit» фон Фельдеке — *Uokesahs* (в этой форме нельзя изменить ни буквы). Я не стал бы искать здесь буквального сродства с греческим *ἀγίς* [эгида], однако стоит заметить, что щит Зевса-*ἀγίονχος* [эгидоносца] (*Il.*, XV:310; XVII:593), иногда также носимый Афиной (*Il.*, II:447; V:738) и Аполлоном (*Il.*, XV:229, 318, 361; XXIV:20), тоже, как и Эгисхьяльм, Хильдегрим и Экисахс, повергал неприятелей в ужас; можно, кроме того, вспомнить о шлеме Плутона, делавшим его обладателя невидимым. Именно древний бог моря — Океан, или Эгир [7], — жилище которого сияло золотом (*Sæm.*, 59)¹¹, носил блистающий шлем, получивший свое название по имени этого божества. Насколько мы можем судить, в древневерхненемецком имя этого бога должно было выглядеть как *Aki* или *Uoki*; без особого риска можно предположить, что и великан Эке из германского сказания представляет собой низведенного с небес языческого бога. Мифологичность Эке подтверждается и природой его братьев, Фазольта и Абентрота, о которых еще будет сказано в дальнейшем. Сыновьями и дочерьми греческого Океана считались реки, а у скандинавского Эгира от Ран [*Rân*] родилось девять дочерей, имена которых

¹¹ На пиру, устроенном Эгиром для богов, *пиво появлялось само собой* (*sialft barsc þar öl* — *Sæm.*, 59); треножки Гефеста *αὐτόματοι* [сами собой] подъезжают к θεῖον ἄγῶνα [собранию богов] и сами же удаляются (*Il.*, XVIII:376). У Фрея был меч, *er sialft vegiz* [который машет сам по себе] (*Sæm.*, 82^a), Мьельнир, молот Тора, после каждого броска сам возвращался к хозяину.



в «Эдде» (SN., 185) применяются по отношению к волнам и водоемам. Можно предположить, что в германской древности реки и речки, большинство из которых называются женскими именами, тоже соотносились с морским богом как дочери — с отцом.

Одно название свидетельствует об этом особенно ярко. *Айдер*, река, отделявшая саксов от скандинавов, франкскими анналистами в VIII и IX веках называлась *Egidora, Agadora, Aegidora* (PERTZ, I, 355, 370, 386; II, 620, 631); в HELMOLD, I, 12, 50 — *Egdora*. В древнескандинавских источниках встречается еще более ясное название *Oegisdyr* (*Fornm. sög.*, XI, 28, 31; ср. с WERLAUFF, *Geographie eines Nordmanns*, 15), то есть «дверь моря», «вход в море», *ostium* [дверь, вход], возможно даже с дополнительным значением «ужасающего» моря. Еще одно место под названием *Oegisdyr* находилось в Исландии; оно упомянуто в *Landn.*, V, 2; в *Landn.*, III, 1 встречается еще название *Oegissída* (*latus oceani* [океанская сторона]). Оказывается, кроме того, что под древнеанглийским названием *Fifeldor* (*Cod. Exon.*, 321:8) и под *Wieglesdor* у Дитмара (DIETMAR VON MERSEB., 760 — 975 год) тоже имеется в виду Айдер; с *Oegisdyr* ср. такой встречающийся у Дитмара и у Саксона Анналиста (975 год) вариант, как *Heggedor* = *Eggedor, Egidor*. Если учесть, что в древнеанглийских поэмах понятиями *Fifelstreám* (*Boeth.*, 26:51) и *Fifelvæg* (*El.*, 237) обозначается океан, в то время как *Fifelcynnes eard* (*Beov.*, 208) — это страна морских духов, то вполне можно предположить, что *Fifel* и искаженное *Wiegel* — это вышедшие из употребления имена Эгира.

То же самое можно сказать о древнеанглийском *Geofon*, древнесаксонском *Geban* — именах некоего божественного существа, явно связанного с древнескандинавской *Гевьюн* [*Gefjun*]; Гевьюн называется асиньей, хотя и рождает сыновей великану. У саксов, впрочем, *Gēban* — не богиня, а бог; в «Гелианде» встречается составное слово *Gebenesstrôm* [морской берег, берег Гебана] (*Hel.*, 90:7; 131:22), а у древнеанглийских поэтов можно обнаружить упоминания о *Geofenes begang* [морском просторе, просторе Геовона] (*Beov.*, 721), *Geofenes stad* [морском берегу, берегу Геовона] (СÆДМ., 215:8) и обобщенные *geofonhûs* (*navis* [корабль, «дом Геовона, морской дом»]) (СÆДМ., 79:34), *geofonflôd* [морской поток] (*Cod. Exon.*, 193:21); иногда упоминается даже само слово *Geofon* в именительном падеже (СÆДМ., 206:6); *gifen geotende* [морской потоп] (*Beov.*, 3378). В древневерхненемецком форма *Kēpan* нигде не обнаруживается, даже в собственных именах (хотя в STÄLIN, I, 598 — *Gebeneswilare*). Я не вполне уверен, лежит ли в основе слова глагол *giban* [давать] (если так, то сюда же следует отнести имя *Gibika* — см. I, 646); ср. со связью Вотана с Нептуном — см. I, 300, 313), или же здесь есть некая связь с греческим *χιών* [снег] (женского рода) — ср. с представлениями о ледяных и огненных великанах.

В скандинавском корпусе тоже встречается несколько имен, тождественных имени *Oegir*. В «Fundinn Noregr» [«Основании Норвегии»] (SN., 369; *Fornald. sög.*, II, 17) читаем: *Forniotr átti 3 syni, hëtt einn Hlër, er ver köllum Oegi, annarr Logi, þridji Kari* [у Форньота (Древнего великана) было 3 сына: первого звали

Хлер (Море), мы называем его Эгиром, второго — Логи (Огонь), третьего — Кари (Ветер)] (в Rask, *Afh.*, I, 95 — Kâri). *Hlêr* (Hlêr в родительном падеже), судя по всему, — более древнее имя, использовавшееся среди великанов; Эгир называется Хлером в Sn., 79; отсюда же — название его жилища, *Hlêsey* (*Sæm.*, 78^b, 159^b, 243^a), ныне остров Лесё в проливе Каттегат.

О Хлере, как представляется, сказать больше нечего [8], однако о его отце Форньоте известно многое; Форньот как представитель древних демонических гигантов к роду асов имеет отношение еще меньшее, чем Эгир — подобные полубоги или олицетворенные силы природы должны были почитаться в древнейшие времена всеми германскими племенами, в том числе и нескандинавскими. Имя *Forniotr* следует толковать не как *for-niotr* — *primus occupans* [первый житель], а как *forn-iotr*, древний ётр (Rask, *Afhand.*, I, 78) — подходящее название для таких великанов (об этом еще будет говориться в дальнейшем); оно тесно связано с самим понятием «ётун», древнеанглийским *eoton*. В древнеанглийской «*Liber Medicinalis*», небольшие отрывки из которой приведены в WANLEY, [II], 176—180, упоминается (судя по всему, дважды, но с разным написанием), согласно словарю Лая, целительное растение под названием *Forneotes folme*, *Fornetes folme* (то есть *Forneoti manus* [рука Форньота]); ни в одном из скандинавских источников такое растение не фигурирует — соответственно, это название должно быть пережитком собственно саксонской мифологии. По древневерхненемецки великан мог зваться *Firnëz*, а растение — *Firnëzes folma*. Можно вспомнить, как в древнеанглийском «Беовульфе» (*Beov.*, 1662) Грендель отрывает руку водному духу и демонстрирует ее в качестве символа (*tâcen*) своей победы; Тристан отрубает руку великану Ургану [Urgan] и забирает ее с собой в качестве доказательства своего подвига (*Trist.*, 16055, 16075, 16085). Таким образом, отрубание гигантской руки великана представляется древним мифологическим мотивом; от этого же образа происходит и название широколистного растения; есть еще и другое растение, которое называют *Teufelshand* [рука дьявола]; во множестве легенд враг рода человеческого оставляет отпечаток своей руки на камнях и стенах.

Эти последние сравнения увели нас от благодетельных богов к демонам-губителям, и здесь можно непосредственно перейти к тому единственному богу, который в самой эддической доктрине представлен, даже будучи асом, зловредным и враждебно настроенным.

Как мы уже видели, второго сына Форньота звали Логи: братья Хлер, Логи и Кари представляют собой олицетворения стихий воды, огня и воздуха соответственно. В интересном повествовании из «Младшей Эдды» (Sn., 54, 60) вместе названы Логи и Локи [Loki] — последний считался существом из рода великанов, однако в то же время родичем и соратником богов. Здесь видится не простая игра слов между именами *Logi* и *Loki*: судя по всему, имеется в виду одно и то же явление, как оно видится с разных точек зрения; Логи представляет естественную огненную стихию, а в Локи сдвигается не только звук, но и смысл:

неуклюжий великан превращается в лукавого злодея-искусителя. Логи и Локи можно сравнить с греческими Прометеем и Гефестом, — Океан был родичем и другом последнего. Впрочем, Логи и Локи иногда смешиваются друг с другом. В Локи, *sà er fiestu illu gæðr* (SN., 46), «от которого происходит зло», видится и дьявол-великан, над которым, как и над Гефестом, смеются боги; хромота Локи тоже напоминает о Гефесте и о подрагивающих языках пламени (N., *Cap.*, 76); Локи вместе со своим сыном Фенриром оказывается прикован к скале — так же, как и Прометей. Гефест сковывает для Ареса и Афродиты золотую сеть — Локи тоже расставляет сеть (SN., 69), в которую сам и попадает. Важна также и аналогия между изгнанием Гефеста с Олимпа (*Il.*, I:591—593) и низвержением дьявола с небес в ад (см. главу XXXIII) — правда, о падении Локи в «Эдде» ничего не сказано, и, кроме того, он не представлен в качестве умелого кузнеца и повелителя цвергов; вероятнее всего, сказания о Логи и Локи в древние времена были существенно более содержательными. Следы бывшего союза между Локи и Одним явно прослеживаются в *Sæt.*, 61^b; ср. также с триединством странствующих богов-творцов — *Один, Хёнир, Лод(ур)* [*Loðr*] (*Sæt.*, 3^a): в *Sæt.*, 180 в том же качестве перечислены *Один, Хёнир, Локи*, а в SN., 80, 135 — они же, но в другом порядке: *Один, Локи, Хёнир* (см. I, 363). Я не стал бы проводить здесь сравнения с тремя братьями — Хлером, Логи и Кари, хотя Один и соответствует ἰς ἀνέμοιο [силе ветра]: дыхание и дух (önd) произведены Одним-создателем, а от Лодура, пылающего пламени, происходят кровь и цвет (*lâ ok litr*), — однако связь Хёнира, творца разума (ôð), с водой всё же не прослеживается; образ Хёнира — один из наиболее сложных и неясных в скандинавской мифологии, и в Германии этот бог, судя по всему, просто исчез без следа. Бог огня, которого, по правилам фонетического чередования, по-готски звали либо *Laúha* (древневерхненемецкое *Loho*), либо *Luka* (древневерхненемецкое *Locho*), потеряв свое имя, позже принял на себя роль дьявола. Дальше всего в этого бога верили в Скандинавии. Из всех мифов явствует, что Локи-ас и Логи-великан были весьма близки. Торлакиус (THORLACIUS, *Spec.*, VII, 43) доказывает это фразой «*Loki fer yfir akra*» (Локи ходит по полям); в датском употребляют выражение «*Locke dricker vand*» (Локи воду пьет), имея в виду огонь и палящее солнце, — когда яркие солнечные лучи пробиваются между двух туч, то по-немецки говорят «*die Sonne zieht Wasser*» (солнце воду тянет). В Исландии так называемые блуждающие огоньки, то есть испарения самородной серы, называют *Loka daun* (Lokii odor [запахом Локи]; THORLACIUS, *Spec.*, VII, 44); Сириус называли *Lokabrenna* (Lokii incendium [пламенем Локи]); *Loka spæmir* — стружка для розжига. Сорняк *polytrichum commune* [кукушкин лён], ядовитый для скота, в северной Ютландии называют *Lokkens havre* [овсом Локи]; существует пословица: *nu saae Lokken sin havre* (вот сеет Локи свой овес: то есть дьявол — свой плевел, свой сорняк); в одном из словарей датского языка слово *Lokeshavre* переведено как *avena fatua* [овес пустой], в других — как *rhinanthus crista galli* [звонец, дикий хмель]. О потрескивании огня говорят: «Локи своих детей шлепает» (FAÛE, 6).

В Молвеш, *Dial. Lex.*, 330 указано, что в Ютландии о паре, плавающем от жары над землей, говорят: «*Lokke saaer havre idag*», или, что то же, — «*Lokke driver idag med sine geder*» (сегодня Локи выгоняет своих коз). Когда птицы во время линьки сбрасывают перья, то об этом говорят: *gaae i Lökkis agri* (проходить под бороной Локи?); *at höre paa Lockens eventyr* [слушать про похождения Локи] — значит слушать ложь, небылицы (P. SYV, *Gamle danske ordsprog*, II, 72). Согласно Sjöborg, *Nomenklatur*, 151, в Вестергётланде есть огромный курган, который называют *Lokehall*. Все эти образы, до сих пор живущие в народе, в равной степени заслуживают внимания: Локи предстает то как благодетельное, то как злокозненное существо, он — и солнце, и пламя, и великан, и дьявол; дьяволу в Германии приписывали совершенно те же пакости, что и Локи; благосклонно бога света тоже представляли в виде пожирающего пламени [9].

На этой тождественности между Логи и Локи основано еще одно скандинавское представление о демоне, — следы его до сих пор можно обнаружить и у других германских народов. Если Logi происходит от *liuhan* (*lucere* [светить]), то Loki, очевидно, связано с корнем *lukan* (*claudere* [хромать], ср. с *claudus* — хромой); по-древнескандинавски *lok* значит *finis*, *consummatio* [конец, окончание], *loka* — *peragulum* [засов]: понятия «закрывать» и «заканчивать» связаны друг с другом. В «Беовульфе» рассказывается о враждебном дьяволическом духе, турсе (*thurs* в *Beov.*, 846) по имени Грендель [Grendel] и о его матери (*Grendeles mōdor* [мать Гренделя], *Beov.* 4232, 4274) — то есть о настоящей «чертовой матери» [Teufelsmutter, Riesenmutter]. В древнеанглийском документе 931 года (Кембле, II, 172) упомянуто место под названием *Grendles mēre* (*Grendeli palus* [топь Гренделя]). Древнеанглийское *grindel*, древневерхненемецкое *krintil*, средневерхненемецкое *grintel* непосредственно обозначают *peragulum*, *pessulus* [засов, щеколда]; соответственно, имя *Grendel* (древневерхненемецкое *Krentil* мне не встречалось) соотносится со словом *grindel* (*obex* [преграда]) так же, как имя *Loki* — с *loka*; древнескандинавское *grind* обозначает закрывающую что-то решетку, тоже сходную с засовом [10]. Гервасий Тильберийский (*Leivn.*, I, 980) рассказывает об английском огненном демоне по имени *Grant*. Весьма интересно, что в немецком языке до сих пор сохраняется третье синонимичное выражение, обозначающее дьявола (слово *Hölle*, «ад», здесь, очевидно, выполняет функцию усилительной частицы): *höllriegel*, *vectis infernalis* [адский засов] — адское пламя, дьявол или нечто дьявольское; безобразную старую каргу тоже обзывают *höllriegel* или чертовой бабушкой. Уже у Гуго фон Лангенштейна (*Martina*, 4^b) слово *hellerigel* употребляется как ругательство. Ад представляли себе огражденным и крепко запертым; когда лев-Христос спустился в нижний мир, сказано в *Fundgr.*, I, 178, ему пришлось *die grintel brechen* [сломать засов]. Древневерхненемецкое *dremil* (*pessulus* [засов]; GRAFF, V, 531) можно даже сравнить с древнескандинавским *trami*, или *tremill*, означающим *sasodaemon* [злой дух] и, судя по всему, *clathri*, *cancelli* [прутья, решетки]: *tramar gneupa pik skulo!* [пусть тебя мучат злые духи!] (*Sæm.*, 85^a); в шведской песне о Торкаре [Torkar]



черт, укравший молот, зовется *trolltram* [засовным троллем]. На этом основании можно предположить, что имя эддического Трюма [Thrymr] тоже связано с корнем *trami*, *þrami*, которому в точности соответствует древневерхненемецкое *dremill*. Таким образом, мы видим, как сразу с нескольких сторон соприкасаются мифические представления о Логи и Локи, смешение которых, судя по всему, началось уже в древности. П. Фозерсом (FOERSOM, *Über den jütland. Abergl.*, 32) полагает, что дьявола представляли себе в образе *läseträ*, то есть шеста, которым подпирали груз.

Помимо Локи-аса, в «Младшей Эдде» Снорри упоминает еще конунга *Utgardaloki* [Utgardaloki], хитрость и могущество которого позволяют ему обмануть даже божественного Тора; один из придворных Утгардалоки победил самого Локи (SN., 54 и далее) [11]. Саксон Грамматик, во всех «Деяниях датчан» ни разу не упоминающий эддического Локи, рассказывает, тем не менее, удивительные вещи об *Угартилоке* [Ugarthilocus] (SAHO, 163—166): он описывает гигантское полубожественное чудовище, живущее в отдаленных краях, к которому взывают в бурю так же, как и к богам, и которое оказывает помощь. Храбрый герой по имени Торкиль [Thorkill] отправляется в полное приключений путешествие к Угартилоку — это, очевидно, измененный, превращенный в сказку вариант рассказанного у Снорри мифа о визите Тора к Утгардалоки. Стоит обратить внимание на такой эпизод: Торкиль вырывает огромный, подобный копыю, волос Угартилока и забирает его с собой (SAHO, 165, 166). Термин *útgardar* обозначал внешние пределы обитаемого мира; в древности верили, что там живут великаны и чудовища, то есть Утгард имел сходство с адом; соответственно, образ засова мог связываться и с Утгардом, запертым входом в недоступные земли духов и демонов.

В ранний период могли существовать саксонский *Loko* и алеманнский *Lohho*, хотя возможно и то, что соответствующего духа изначально называли *Grendil*, *Krentil*; более важны здесь соответствия между мифами.

К уже приведенным доказательствам следует добавить еще несколько. В немецкой сказке упоминается, как у дьявола вырвали волос, пока он спал на коленях своей бабушки (КМ, [№ 29]). В аналогичной норвежской сказке у убитого дракона из хвоста вырывают три пера (*Folkeeventyr*, № 5, S. 38). Локи в наказание за его злодеяния заковывают в кандалы — так же, как доброго Прометея, подарившего людям огонь; когда наступит конец света, Локи будет освобожден; Фенрир [Fenrir]¹², один из детей Локи — то есть сам Локи в новом рождении — в образе волка преследует Луну и угрожает проглотить ее. Согласно SN., 12, 13, исполинов в волчьем обличии родила в лесу древняя великанша; могущественнейший из этого рода — *Манагарм* [Månagarmr] (*lunae canis* [лунный пес]),

¹² Готское *Fanareis*? Древневерхненемецкое *Fanari*, *Feniri*? Связано ли это имя с немецким *Fahnenträger* — *rannifer* [знаменосец]? В древнескандинавском языке, судя по всему, не было аналога готскому *fana* [флаг, знамя], древневерхненемецкому *fano*.

который должен сожрать Луну; в другом варианте мифа за Луну охотится волк *Хати* [Hati], *Hróðvitnis sonr* [сын Хродвитнира] (*Sæm.*, 45^a), а за Солнцем — волк *Скёлль* [Sköll]. Вероятно, существовали более полные сказания о каждом из этих персонажей, однако в записанном виде они не сохранились; в Шотландии до сих пор бытует древняя легенда о волке и конце света (the taul of the wolfe and the warldis end [история о волке и конце света]) [12]. Как бы то ни было, в народе соответствующие верования были широко распространены, причем с древних времен и практически на всех германских землях. До сих пор о чем-то пагубном и опасном говорят: «*дьявол на свободе*», «*это дьявол освободился*» [der *Teufel ist los*, der *Teufel ist freigelassen*] — скандинавы же говорили *Loki er or böndum* [*Локи высвободился*] (см. главу XXIII). В воспоминаниях Гёца фон Берлихингена встречаются слова (GÖZ VON BERLICHINGEN, *Leben*, 201) «повсюду будто отвязался *дьявол*» [der *Teufel war überall ledig*]; в ДЕТМАР, *Chronik*, I, 298: «do was de *duvel los geworden*» [там *дьявол* с цепи сорвался], то есть господствовали хаос и насилие. О том, кто угрожает с безопасного расстояния, в Бургундии с иронией говорили: «*dieu garde la lune des loups*» [защити, боже, луну от волков]¹³, — имеется в виду, что эти угрозы не будут выполнены до конца света; во французской народной песне о Генрихе IV далекий конец света описывается как время, когда волчьи клыки достигнут Луны: *jusqu'à ce que l'on prenne la lune avec les dents* [пока они не схватят луну зубами]¹⁴. Несколько раз о «*wolf des mons*» [лунном волке] упоминает и Фишарт, полнее всего — в «*Aller Practik Großmutter*»: «нет смысла ей (Луне) молиться, бог ее оберегает от волков, и в этом году она не покажется»¹⁵. Во многих частях Германии в народе ходит стишок о двенадцати часах; последние два часа описываются так: «um Elfe kommen die *Wölfe*, um Zwölfe bricht das *Gewölbe*» [в одиннадцатом часу приходят волки, в двенадцатом обрушивается свод] — то есть в мир вырывается смерть. Связаны ли эти строки с древним образом волка или волков, являющихся при гибели мира и крушении небесного свода? Если кусок воска отклеивается от свечи, отчего она слишком быстро сгорает, то говорят: «в этой свече — волк (разбойник, вор)»; это также напоминает о волке, пожирающем солнце или луну. Многие народы в языческие времена испытывали ужас перед солнечными и лунными затмениями — в нарастающей тени на небесном светиле они видели смыкающиеся челюсти волка, способного поглотить источник света; верили, что луне можно помочь громкими криками (о затмениях см. главу XXII). Эти представления о сорвавшемся с цепи волке и об освобожденном Локи, который во время Рагнарёка пойдет на богов войной и победит, весьма сходны с мифом о Прометее, разрывающем цепи

¹³ ЛАМОННАЙЕ, *Glossaire zu den Noei borguignon* (Dijon, 1776), 242.

¹⁴ Ср. с Пс.71:7: «доколе не престанет луна».

¹⁵ Стоит ли отнести сюда же сказку о волке, опускающемся в колодезь, чтобы съесть луну, которую он принял за головку сыра?

и ниспровергающем Зевса. Формула *unz Loki verðr lauss* = *unz riufaz regin* [пока не освободится Локи = пока не падут боги] полностью соответствует греческому $\pi\rho\upsilon\nu\ \dot{\alpha}\nu\ \dot{\epsilon}\kappa\ \delta\epsilon\sigma\mu\acute{\omega}\nu\ \chi\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\theta\eta$ Прομηθεύς [пока Прометей не разорвет цепи] (AESCHYL., *Prom.*, 176, 770, 991); содрогания скованного Локи вызывают землетрясения (*Sæm.*, 69, SN., 70), — то же и с Прометеем ($\chi\theta\acute{\omega}\nu\ \sigma\epsilon\sigma\acute{\alpha}\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota$ [земля дрожит], AESCHYL., *Prom.*, 1081). Разница лишь в том, что греческий титан вызывает искреннее сочувствие, в то время как эддический Локи описан как ненавистный враг.

О Локи говорится, что он красив внешне, но дурен по образу мыслей; отец Локи — великан *Фарбаути* [Farbauti], его мать — Лаувей [Laufeý], или Нал [Nál] (acus [иголка]; о ней сказано, что она была «тонкой и гибкой», *míð ok auðþreiflig*, SN., 355); эти имена легко перевести на древневерхненемецкий: *Farpôzo* (remex [лодочник]), *Lourowa* и *Nádala*, — хотя это просто реконструкция, и в источниках такие формы не встречаются. Локи никогда не зовется *Farbauta sonr* [сыном Фарбаути], всегда только по матери: *Loki Laufeýjar sonr* [Локи, сын Лаувей] (*Sæm.*, 67^a, 72^b, 73^a), что изначально было связано с аллитерацией, однако позже такое именование закрепилось и стало встречаться даже в прозе (SN., 64); в народных песнях упоминается *Locke Löje*, *Loke Lovmand*, *Loke Lejemand*. *Laufeý* (Löfö по-шведски) — это название места, которое, очевидно, было персонифицировано, тоже с явной отсылкой к стихийному значению. От *Сигюн* [Sigyn] у Локи был сын *Нари* [Nari], или Нарви [Narvi], а от великанши *Ангербоды* [Angrboða] — трое детей: уже упомянутый Фенрир, змей Ёрмунганд [Iörmungandr] и дочь-великанша Хель. Что интересно, самого Локи еще называли *Лоптом* [Loptr] (aereus [воздушным]), и у него был брат Хельблинди [Helblindi], — а это одно из имен Одина. Здесь я просто перечислил все эти имена, в основном чуждые немецкой мифологии, с целью обратить на них внимание будущих исследователей.

И вновь нам следует обратиться к рассмотрению имени, уже упомянутого (см. I, 316, 317) в связи с божествами дней недели: благодаря редчайшему сочетанию отдельных фактов можно заключить, что этот бог действительно занимал какое-то место в германской древности. В верхненемецком два дня недели (средний и последний) называются не в честь богов. Однако *mittwoch* вместо *Wuotanstag* и *sambaztag* как название субботы — это чистые нововведения, либо придуманные церковью, либо с радостью ею воспринятые. Первые шесть дней недели назывались в честь солнца, луны, Цио, Вотана, Донара и Фрии; какому же богу посвящали седьмой день? Вполне определенные германские боги соответствовали римским Марсу, Меркурию, Юпитеру и Венере, однако можно ли найти такое же соответствие *Сатурну*? В Средние века седьмой день продолжали связывать с римским богом — например, в «Императорской хронике» (где третий, четвертый, пятый и шестой дни тоже называются не по-немецки, а с использованием имен Марса, Меркурия, Юпитера и Венеры) встречается такое неуклюжее описание:

an dem sameztage sâ
 einez heizet rotundâ,
 daz was ein hêrez betehûs,
 der got hiez *Saturnûs*,
 darnâch was iz aller tiuvel êre.

[по субботам посещали
 так называемую ротонду,
 это был высокий храм,
 где почитали бога по имени *Сатурн*,
 то есть храм был в честь всех дьяволов]

Культ *Сатурна* здесь связывается с пантеоном, выстроенным в честь всех богов, или дьяволов, — Бонифаций превратил это здание в церковь святой Марии. У англосаксов, англичан, фризов, голландцев и жителей Нижней Саксонии названия субботы полностью повторяют римское *dies Saturni* — даже с сохранением имени бога: *Sæteresdæg*, *Sæternesdæg*, *Saturday*, *Saterdei*, *Saterdach*, *Satersdag*; даже у ирландцев — *dia Satuirn*, *Satarn*; с другой стороны, французское *samedi* (*sabdedi*), испанское *sabado*, итальянское *sabato* согласуются с верхненемецким *Samstag*. Таким образом, наблюдается не простое сходство представлений об определенном боге (как в случае с другими днями недели), но и именное тождество, в то время как полная неизменность звуков выдает прямое заимствование имени из латинского; может ли такое совпадение быть случайным, а название субботы — содержать исконно германское имя бога, всего лишь искаженное на манер иностранного? В древневерхненемецком не встречаются формы *Sâtarnestac* или *Sâzarnestac*; однако, что интересно, в древнеанглийском языке слово *sætere* означает *insidiator* [сидящий в засаде] (древневерхненемецкое *sâzari*, ср. с *sâza*, средневерхненемецкое *sâze*, *insidiae* [засада; в значении «сидеть в засаде»] = *lâga*, *lâge* [засада; в значении «лежать в засаде»]); еще важнее то, что в древнеанглийском документе времен Эдуарда Исповедника (№ 1 в свитке М «*Chartae Antiquae*»; Кембле, IV, 157) упоминается место *Sæteresbyrig* — название, совершенно тождественное уже упоминавшемуся *Vôdnesbyrig* [крепость Водена]; такое растение, как *gallicrus* [росичка; «куриная лапка»] (немецкое *Nahnenfuß* [«петушиная лапка»], английское *crowfoot* [«воронья лапка»]) по-древнеанглийски называлось *sâtorlâðe* — то есть, видимо, *Saturni taedium* [отвращение Сатурна] (древнескандинавское *leiði*, древневерхненемецкое *leidi*)¹⁶. Напомню, что еще у древних франков Сатурн назывался в числе языческих божеств (см. I, 297); ср. также с *Saturni dolium* [баня *Сатурна*] (см. I, 317), хотя этот оборот мог относиться и к планетарному богу [13].

Еще одно название субботы в поздние времена несомненно обозначало «банный день»: древнескандинавское *laugardagr*, шведское *lögerdag*, датское

¹⁶ Сохранилось несколько древнеанглийских диалогов, персонажами которых выступают *Сатурн* и Соломон; в текстах из внутренней Германии аналогичные беседы велись между Сатурном и Маркульфом — однако древнеанглийские варианты старше и, даже несмотря на христианизацию формулировок, весьма сходны с эддическими беседами между Одином и Вафтрудниром, Вингтором и Альвисом, Харом и Ганглери. Соответственно, на имя «Сатурн» в этих диалогах тоже стоит обратить внимание, так как под ним может иметься в виду какой-то из древнегерманских богов.

löverdag, — ср. с аналогичным þvottdagr; изначально, впрочем, эти формы могли и иметь вид *Lokadagr*, *Logadagr*¹⁷. Логи, Локи вполне мог соответствовать римскому Сатурну: представление о Локи как о дьяволе в народе переносилось на иудейского *Сатану* и языческого *Сатурна*; в древнескандинавской традиции Локи тоже был обольстителем, искусителем, притеснителем. Можно вспомнить даже такой эпитет Одина, как *Sáðr* (*Sæm.*, 46^a), — или, возможно, *Sáðr*; хотя я предпочитаю первый вариант, — в том же значении, что и *Sannr* [истинный] и *Sanngetall* [угадывающий истину].

Как уже отмечалось, «Саксонская хроника» Конрада Боте (XV век) считается недостоверным источником, и ею обычно пренебрегают, однако упоминание в XI веке о древнеанглийском *Sæteresbyrig* необходимо сравнить со словами Боте о крепости, посвященной идолу *Сатурну*, которого, как уточняет автор, в народе называли Кродо; к этому можно добавить имя *Hrêde* (см. I, 494), связанное с более древним *Hruodo*, *Chrôdo*¹⁸. Об этом Сатурне, или Кродо, сказано, что он был изображен в виде мужчины, стоящего на большой рыбе, в правой руке держащего сосуд с цветами, а в левой — поднятое вверх колесо; римского Сатурна изображали с серпом, а не с колесом [14].

Сюда же отнесем некоторые аналогии из славянской традиции. Видукин (PERTZ, V, 463) упоминает о медном *simulacrum Saturni* [изображении Сатурна] у славян X века, однако никаких подробностей об этом идоле не сообщает; чуть дальше можно продвинуться, если обратиться к старобогемским глоссам. В НАНКА, 14^a Меркурий называется *Radihost wnuk Kirtow* (Радигостом, внуком Кирта), а в НАНКА, 17^a для оборота «*Picus Saturni filius*» [Пик, сын Сатурна] приведена глосса «*ztraces Sitivratow zin*» (дятел, сын Ситиврата); в НАНКА, 20^a Сатурн еще раз назван Ситивратом. Вполне очевидно, что Ситиврат — это славянское имя Сатурна, причем на первый же взгляд *sit* = *satur*. Отец Радигаста = Меркурия (см. I, 321) — *Stračes* = Пик; в греческом мифе Пик (Πικος) приравнен к Зевсу: он передает италийское царство своему сыну Гермесу. Римский Пик — это Юпитер, сын Сатурна; помимо имени «Ситиврат» в глоссах обнаруживается и другой славянский аналог Сатурна — *Кирт*: это имя явно связано

¹⁷ Ср. с FINN MAGNUSEN, *Lex*, 1041. 1042; FINN MAGNUSEN, *Dagens tider*, 7.

¹⁸ С именем *Hrôdo* можно сравнить упомянутые у Грамая *Roysel* (более позднее написание — *Reusel*) и *Roydach*; Грамай полагает, что под Ройзелем подразумевается Марс; первоначально в источниках не могло быть двойственности в вопросе о том, какой именно день недели имеется в виду. Встречается древневерхненемецкое мужское имя *Hruodtac* (GRAFE, V, 362), древнеанглийское *Hrôddog* обнаруживается в *Trad. Corb.* (ed. Wigand), § 424. Эти имена могут относиться к *Hruodo*, *Hrôdo* так же, как *Baldag* — к *Balder*, а редукция начального *h* в *Roydag*, *Rodag* сходна с таковой в *Roswith* (от *Hrôdsuith*). Если будет доказано, что *Roydag* — это действительно древнегерманское название седьмого дня, то это станет серьезным аргументом в пользу реальности культа Хродо; если же *Roydag* — это всё же третий день недели, то к этому следует добавить, что *третий месяц года* тоже считался посвященным Марсу и назывался у англосаксов *Hrêdemônað* (см. I, 494).

с германскими Кродо и Хродо. Парой *Ситиврат* и *Кирт* удостоверяется вероятность существования пары *Сатурн* и *Кродо*; я не уверен, связано ли славянское *Кирт* с богемским *krt*, польским *kret*, русским *крот*¹⁹; с большей уверенностью можно предположить, что имя *Ситиврат* имеет значение *ситоврат* (поворачивающий сито): это практически тождественно понятию *коловрат* (поворачивающий колесо) — что, возможно, проливает свет и на образ колеса в руке у Кродо; и колесо, и сито поворачиваются вокруг своей оси, во вращении сита в древности видели магический смысл. Славянские мифологи отождествляют Ситиврата с индуистским *Сатъявратой*, которого Индра в образе рыбы спас от потопа. Идол Кродо, по описанию Боте, стоял на рыбе; Вишну изображался с цветочными гирляндами на шее и с колесом (чакрой) в четвертой руке²⁰. Всё это, конечно, нетвердые и сомнительные совпадения, однако достаточно и их, чтобы понять безусловную древность германо-славянского мифа, подтверждаемую с самых разных сторон и точек зрения.

¹⁹ Крон правил на *Крите*, а Зевс там родился — однако маловероятно, чтобы здесь была связь со славянским *Киртом*.

²⁰ EDW. MOORE, *The Hindu pantheon* (London, 1810), tab. 13, 23.

Примечания к главе XII

[1]

В ЛЕО, *Vorl.*, [I], 131 имя *Heimdallr* трактуется как *heimdolde*, «мировое древо». Если замена *d* на *d* действительно верна, то можно вспомнить еще древнеанглийский корень *deal*, *dealles* [сирота, безотчий] (*Andr.*, 126). *Heimdall*, *viðkunnari enn vörðr með goðum* [прославившись больше, чем Хеймдалль, сторож богов] (*Sæm.*, 85^a); Хеймдалль как химиньбьёргский *sverdås* [ас с мечом] напоминает об ангеле-меченосце, сторожащем врата рая (*El.*, 755 и далее). То, как Хеймдалль дует в рог, возвещая о приближении Сурта, наводит на мысль об ангеле, трубящем перед Страшным судом (1Кор.15:52, *þuthaur* в пер. Ульфилы). *Himilesberc* [«небесная гора»] упоминается в МОНЕ, *Anz.*, VI, 228; в Нортамберленде есть местность под названием *Heofenfeld* [«небесное поле»] (LYE, статья «Heofenfeld»; см. II, 336), ср. с *himels lant* [небесная земля] (SUCHENW., XLVI:75). Хеймдалль носит еще имя *Vindler* (SN., 105), *Vindlere* в Ресене. Ахти, или Лемминкяйнен, у финнов считался самым острослышащим из богов (*Kalev.*, XVII:7; в ANSHELM, III, 64 тоже сказано: «Слышит, как растет трава»). Хеймдалль — сын Одина (SN., 211^a) и девяти матерей-великанш (*Laxd. saga*, 392); значит ли это, что у Одина было девять жен? Римляне называли Либера *bimater* — дважды рожденным, имеющим двух матерей; ср. с именем Quatremère [имеющий четырех матерей].

[2]

В *Sæm.*, 100^a, 105^a Риг зовется *stígandi* [шагающим] и *gângandi* [приходящим]. В *Yngl. saga*, XX Риг — первый датский конунг; его сына зовут *Данн* [Danpr], у Данна были сын *Даг* [Dagr] и дочь *Дротт* [Drött], которая стала матерью *Дюггви* [Dyggvi]. В *Sæm.*, 106^b «*Danr ok Danpr*» упоминаются вместе; ср. с FINN MAGN., *Lex.*, 670.

[3]

Браги в *Sæm.*, 61^b называется *beckskrautudr*, *scamnogum decus* [украшением скамьи]; он брат Дага и Сигрун [Sigrún] (*Sæm.*, 164); апеллятивное *bragnar*, дательный падеж *brögnum* — *viri* [люди, мужи] (*Sæm.*, 152^a).

[4]

Burnacker (FÖRSTEMANN, II, 4); *brunnacker* (H. MEYER, *Zürch. Ortsn.*, 523; *Weisth.*, I, 119); отсюда, вероятно, и собственное имя *Brünacker* (KONR. v. WEINSBERG, 3, 4).

[5]

ТНОМ. CARLYLE, *On heroes, heroworship and the heroic in history* (Lond., 1841), 30: «Now this day, on our river Trent, as I learn, the Nottingham bargemen, when the river is in a certain flooded state (a kind of backwater or eddying swirl it has, very dangerous to them) call it *Eager*; they cry out: “have a care, there is the eager coming!”» [и в наше время на реке Трент, как мне пришлось слышать, ноттингемские лодочники называют известный подъем в реке (нечто вроде обратного течения, образующего водовороты, весьма опасные для них) Игером; они кричат: «Будьте осторожны, Игер

идет!»²¹). Eager здесь — это древнеанглийское *eagor* [поток]. В словаре Бэйли слово *eager* переводится как «река». Финский бог моря с бородой из водорослей зовется *Axmo*, или *Axmi*, *Ahin* в родительном падеже (*Kalev.*, XXII:301; XXIX:13, 15; ср. с *Kl. Schr.*, III, 122).

[6]

Название пика Exhelmer в Келлервальдских горах тоже напоминает о шлеме Эгира (*Hess. Zeitschr.*, I, 245). О *Grímr ægir* см. II, 607. На шлеме «lit ein hiltegrín» [горел карбункул] (*Dietr. Drachenk.*, 11). CLAUDIAN, *In Prob. et Olybr.*, 92: *galeaeque minaci flava cruentarum praetenditur umbra jubarum* [яркий гребень *страшного шлема* увенчан кровавой тенью]; VIRG., *Aen.*, VIII:620: *terribilem cristis galeam* [шлем со *страшным* гребнем].

[7]

Эгир — ётун (*Нут.*, III); его называют *bergþúi* [горцем] (*Нут.*, II). Древнескандинавское *ógn* значило и terror [ужас], и oceanus [океан]; *ógnar liomi* [страшный блеск] — aurum [золото] (*Sæm.*, 152^a); *ógorlig* Oegisdottor [ужасная дочь Эгира] (*Sæm.*, 153^a); *ólsmidr* [пивной кузнец] = Oegir (*Egillss.*, 618). Что значит *Oegisheimr* в *Sæm.*, 124^b, 125^a? *Egisleiba*, *Agistadium* (HAURT, *Zeitschr.*, VIII, 588); место под названием *Agasúll* — у Цюрихского озера (HAURT, *Zeitschr.*, II, 536); это название образовано так же, как *Agadora* (см. I, 485). *Oegisandr* [песок Эгира] — морской песок (*Barl.*, 26:20).

[8]

Hlès dætrr á víð blèsu [дочери *Хлеpa* дуют в паруса]; *her er sjor kalladr Hlèr*, því at hann *hlýr* allra minnz [есть море, называемое *Хлеp*, потому что оно *холоднее* других] (*SN.*, 332); *hlýr* значит *egeligus*, *tepidus* [прохладный, чуть теплый], древневерхненемецкое *lâo*, *lâwer* (GRAFF, II, 294); ср. с ирландским *lir* (*Conan*, 33, 34, 39, 93, 192, 193; *Diar-mid*, 87, 112, 114, 116) и гаэльским *lear*. *Learthonn* (T, 7).

[9]

Logu, *villieldr* [дикий огонь] (*SN.*, 60; см. I, 401), — сын великана Форньота, а Локи — сын великана Фарбаути (см. I, 491). Состязание между Локи и Логи в поедании мяса сходно с поединком в питье воды между Гераклом и Лепреем (ATHENAEUS, 412; PAUSAN., V, 5). Прометей прикован к скале Гефестом, а Локи — Логи. Локи, *sâ er flestu illu gaedr* [от которого происходит зло] (*SN.*, 46), ненавистен всем богам: *er öll regin ægja* (THORL., *Sp.*, VI, 38); его называют *sâ inn laevísi* Loki [злым, коварным Локи] (*Sæm.*, 67^b); в народной песне — *Loke leve* [отвратный Локи] (WIESELGREN, 384, 385), по-датски — *Loke lejemand* [Локи-изрок] (см. I, 491); ср. с именем *Liuiso* (*Trad. Fuld.*, II, 32), *Liuiso* (*Trad. Fuld.*, II, 43). Норвежцы называли Локи *hin onde* [злым] (HALLAGER) — так же иногда говорили и об Одине. Употребляли не только оборот «*Lokkens havre*» [овес Локи], но и словосочетание «*ondes hafre*» [овес злого] (DÜWESK, *Runa* (1847), 30, 31). Есть пословица: *leingi geingr Loki ok Thór*, *lèttir ei hridum* [пока ходят Локи и Тор = молния и гром, буря продолжается]. В RASK, *Afli.*, I, 96 выдвинуто предположение о том,

²¹ [Пер. В. Яковенко. — Прим. пер.]



что имя Локи связано с финским *lokki* — волк; можно даже решить, что Локи — это сокращенная форма от «Люцифер». Л. Уланд полагает, что Локи — *завершающая, подводящая итоги* сила, в то время как Хеймдалль — это сила *зачинающая, кладущая начало*. С Логи ср. *Hálogi* = Hölgi (SN., 128, 154; FINN MAGN., *Lex.*, 981).

[10]

«Ik bede di, *grindel an deser helle*» [молю тебя, *адский засов*] (*Uprstandinge*, 553), — здесь засов представляется почти персонифицированным дьяволом.

[11]

Теория Торлакиуса, согласно которой почитание асов пришло на смену древнему культу природы, основывается, главным образом, на противопоставлении Экутора Асатору, Логи — Локи и, вероятно, Хлера — Эгиру; в каждой из пар первое имя связывается, соответственно, с громом, огнем, водой. К древнейшим образам следует отнести еще *Сиф* [Sif] = землю и *midgardsormr* [мирового змея]. Однако место какого природного божества мог занять Один? Никакого? Не был ли он одним из изначальных богов? Помимо асов существовал еще один род правителей, к которому принадлежал *Гюльви* [Gylfi], шведский конунг, который в качестве *gangleri* (пилигрима) отправился к асам, чтобы побольше узнать о них (SN., 1, 2, 3 и далее); однако асы обманули его. Впрочем, это сказание представляет собой подражание эддическим песням, в которых Один-gangleri, или gangrâtr, путешествует к великанам и беседует с ними так же, как Гюльви — с Харом у Снорри (*Sæt.*, 31, 32). Ср. с путешествием *Эгира* в Асгард и его разговорами с *Браги* (SN., 79 и далее).

[12]

В *Sæt.*, 37^a Фенрир преследует *Альврёдуль* [Alfröduull], то есть, скорее всего, луну, «солнце альвов»; *festr mun slitna enn Frecki renna* [привязь порвется, Фреки (Голодный) вырвется] (*Sæt.*, 7^a, 8^a); *man ðbundinn Fenrisúlfr fara* [освободится волк Фенрир] (*Наконарт.*, XX); *Loki lidr or böndom* [Локи вырвется на свободу] (*Sæt.*, 96^a); ср. с *iötunn losnar* [ётун освободился] (*Sæt.*, 8^a). Под Локи имеется ли здесь в виду Сурт? В *Sæt.*, 7^a Локи называется *lægiarnlíki áþeckr, monstro similis* [чудовищным]. Локи *пойман* Тьяцци (SN., 81) и *закован в цепи* (SN., 70; ср. с *Sæt.*, 7^a), как и Фенрир (SN., 33—35); ср. с закованным великаном (см. прим. 24 к главе XVIII), закованным дьяволом (см. II, 600 и далее), закованным Кроном (см. II, 359, 360). Тот факт, что Хель считалась дочерью Локи, делает повсеместную распространенность мифа о Локи среди германских племен еще более вероятной.

[13]

В *Kaiserchronik*, 3750 о Сатурне сказано: *Saturno dem wilden dem opphere wir daz koksilber* (ртуть) [Сатурну дикому мы жертвуем ртуть]; ныне символом Сатурна обозначается свинец. В MEGENBERG, 56, 57 Сатурн назван именем *Satjâr*. Вера саксов в Сатурна подтверждается тем, что об этом боге упоминает Хенгист (см. I, 319). Древнеанглийское *sâtorlâde* [отвращение Сатурна], *panicum crusgalli* [ежевник обыкновенный], — это трава, схожая с ἄρρωστis [«свирепость»; полевица], травой Крона. С *Saturni dolium* [баней Сатурна] ср. *Lucifer sedens in dolio* [Люцифер, сидящий в бане]

(*Upstandinge*, 41) и *tiuvels vaz* [баня дьявола] (HAURТ, *Zeitschr.*, VII, 327). Что значит древнескандинавское *scâturnir* (SN., 222^b)?

[14]

В DELIUS, 41, 50 упоминаются *krodenduvel*, *krodenheuker*, *krodenkind*; первое не заимствовано ли у Боте? *Pravi spiritus id est de kroden duvels* [злые духи, то есть дьяволы-кроде] противопоставляются «*guden holden*» [добрым духам] (см. I, 755). В гильдесгеймской рукописи XVI века (см. *Froschmeus.*, Нн. VIII^a): *so ungestalt wie man den kroden teuffel mahlt* [уродливый, как дьявол Кроде на картинах].

Иорнанд (JORNANDES, *De regni. succ.*, 2) ведет речь о родовой последовательности Сатурн — Пик — Фавн — Латин (см. II, 127; *GDS*, 120). Соответствующий Сатурну Ситиврат — это индийский *Сатъяврата*; имя *Satjavrata*, по Куну, означает «тот, чьи клятвы истинны (исполнены)»; *Dhritavrata* — «хранящий свое слово» — одно из имен Варуны.



Глава XIII

Богини

[Нирду. — Гауэ. — Гера. — Фиргуния. — Хлудана. — Танфана. — Изиды. — Хольда. — Перахта. — Иродиада. — Диана. — Абундия. — Хруда. — Остара. — Циса. — Фрикка. — Фрува. — Фолла. — Синдгунд. — Гарт. — Сиппия. — Сунья. — Вара. — Сага. — Нанда. — Рахана. — Хеллия]

Товоря о *богах*, мы подробно останавливались на каждом из них, на каждой из отдельных божественных сущностей; *богинь*¹ же, как кажется, уместнее будет рассмотреть всех в целом, поскольку так лучше всего проявится та единая концепция, с которой связаны все представления о женских божествах. Богинь мыслили, главным образом, как *странствующих, являющихся людям божественных матерей*, научивших человечество навыкам и искусствам домоводства и земледелия: *заботе об очаге, прядению, ткачеству, сеятве и жатве*. Такая работа ассоциировалась со спокойной и мирной жизнью — к тому же, богини (как женщины) в основном отстояли от сражений и военного дела, и их миролюбивые образы сохранялись в прекрасных народных преданиях исключительно долго.

Впрочем, некоторые богини всё же соотносились с войной, а некоторые боги, напротив, несли мир и земледельческий труд; в таких случаях не только функции, но и сами имена мужских и женских божеств становились взаимозаменяемыми.

Практически у всех народов *землю* олицетворяли в образе женщины, вынашивающей, производящей, плодородной матери (в то время как обнимающее ее *небо* чаще всего воспринималось как *отец*): готское *airþa*, древневерхне-немецкое *ērada, érda*, древнеанглийское *eorðe*, древнескандинавское *iörd*, греческое *ἔρα* (от ἔραζεε); латинские *terra, tellus, humus* = славянские *zemĕ, ziemia, земля*, литовское *zieme*, греческие *χαμῆ* (от χαμᾶζε?), *αἶα, γαῖα, γῆ*; корень

¹ В древневерхнемецком (у Ноткера) встречается только сильная форма *gutin* [богиня] с родительным падежом *gutinnō*; отсюда — средневерхнемецкое *gotinne* (*Trist.*, 4807, 15812; *Barl.*, 246, 247), реже — *gütinne* (*MS*, II, 65^b); в древнеанглийском — *gyden*, множественное число — *gydena*; имелась также форма со слабым склонением — *gydene*, множественное число — *gydenan* (MONE, *Gl.*, 4185). Proserpinam = to gidenan (чит. *tôgydenan*, «дополнительная богиня»); древнескандинавское *gyđja* значило и *dea* [богиня], и *sacerdos* [жрица], в более узком значении «богиня» используется слово *âsynja* [асинья] [1].

«мать» — в именах таких богинь, как Δημήτηρ и Zema mate. Формы *airþa*, *ërda* (а также *herda*) — производные; более простая древневерхненемецкая основа *ero* (в «Вессобрунской молитве»: *ero noh ðfhimil* [ни земли, ни неба]), *hero* (гlossa для слова *solum* [почва] в GRAFE, IV, 999) может быть как мужского (подобно слову *herd*, также означающему *solum*, GRAFE, IV, 1026), так и женского рода². Готское *mulda*, древневерхненемецкое *molta*, древнеанглийское *molde*, древнескандинавское *mold* имели более материальное значение — «грунт», «глина»; не олицетворялись и древнесаксонское *folda*, древнеанглийское *folde*, древнескандинавское *fold* — ср. с немецким *Feld* (*campus* [поле]), финским *peldo* (*campus*), венгерским *föld* (*terra* [земля]). А вот древнескандинавская *Iörd* воплощалась как супруга или дочь Одина, мать Тора (SN., 11, 39, 123), который часто звался *Iarðar burr* [отпрыском Ёрда]. От Ёрда следует отличать *Ринд* [Rindr], еще одну жену Одина, мать Вали (*Sæt.*, 91^a, 95^a, 97^b), — ее Саксон Грамматик называет *Риндой* [Rinda] и описывает не как богиню, а как смертную женщину [дочь русского короля: SAHO, 299]; корень имени Rindr — в древневерхненемецком *rinta*, древнесаксонском *rind* = *cortex* [корка]; имя, соответственно, означает *crusta soli vel terrae* [твердая поверхность почвы, земли], причем с *crusta* тесно связано древнеанглийское *hruse* (*terra*). Буквальное значение имени Rindr не находит никакого выражения в скандинавских мифах, а на остальных германских землях соответствующее понятие вообще не наделялось мифологическим смыслом [2].

Ни Ёрда, ни Ринд в «Эдде» не описаны как специфически материнские богини; зато роль земли как матери исключительно четко и понятно обозначена в самом древнем из источников о германской мифологии. Тацит приписывает поклонение *Нерте* [Nerthus] не всем германцам, а только лангобардам, ревидигнам, авионам, англиям, варианам, эвдосам, свардонам и вуитонам (TAC., *Germ.*, XL): *nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum*³, *id est Terram matrem colunt, eamque intervenire rebus hominum, invehì populis, arbitrantur. Est in insula oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contactum. Attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrali deam intelligit, vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecunque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata: donec*

² Двойственность форм *ero* и *hero* напоминает об Eor/Cheru — именах германского Марса.

³ Такое написание — в большинстве рукописей; в одной — *nehertum* (см. статью Массмана в AUFSESS UND MONE, *Anzeiger* (1834), 216); я полагаю более верным вариант *Nertus*, а не *Nerthus*: передавая другие германские слова, Тацит не использует *th*, за исключением названий племен *Gothini* и *Vuithones*. Против варианта *Nerthus*, хотя аспириата в *herda* как будто свидетельствует в его пользу, говорит окончание *-us*: в готском — *airþa*, не *airþus*. Кроме того, у Авентина тоже встречается форма *Nerth* (AVENTIN (Frankf., 1580), 19^a).

idem sacerdos satiatam conversatione mortalium *deam* templo reddat. *Mox vehiculum* et vestes, et, si credere velis, *numen* ipsum *secreto lacu abluitur*. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit⁴. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident [сами по себе ничем не примечательные, они все вместе поклоняются *матери-земле Нертте*, считая, что она вмешивается в дела человеческие и навещает их племена. Есть на острове среди Океана священная роща и в ней предназначенная для этой богини и скрытая под покровом из тканей повозка; касаться ее разрешено только жрецу. Ощувив, что *богиня* прибыла и находится у себя в святилище, он с величайшей почтительностью сопровождает ее, влекомую впряженными в повозку *коровами*. Тогда наступают дни всеобщего ликования, празднично убираются местности, которые она удостоила своим прибытием и пребыванием. В эти дни они не затевают походов, не берут в руки оружия; все изделия из железа у них на запоре; тогда им ведомы только мир и покой, только тогда они им по душе, и так продолжается, пока тот же жрец не возвратит в капище насытившуюся общением с родом людским *богиню*. После этого и *повозка*, и покров, и, если угодно поверить, само *божество* очищаются омовением в *уединенном и укрытом ото всех озере*. Выполняют это рабы, которых тотчас поглощает то же самое озеро. Отсюда — исполненный тайны ужас и благоговейный трепет пред тем, что неведомо и что могут увидеть лишь те, кто обречен смерти⁵] [3]⁶.

Это прекрасное описание согласуется и с другими данными о поклонении божеству мира и плодородия. В Швеции таким божеством был *Фрей*, сын *Ньёрда*, завешенную повозку которого весной возили по стране, в то время как народ молился и праздновал (см. I, 451); *Фрей* совершенно тождествен своему отцу *Ньёрду*, имя которого явно связано с *Нерттой*. В германском праве и в законах землепользования глубоко укоренена традиция заключать весенние, осенние и пахотные перемирия, связанные с земледельческими работами в определенные времена года. У *Вотана* и *Донара* тоже были свои повозки, и к этим богам тоже обращались с просьбами о лучшем росте пшеницы и об освежающем дожде; в I, 296 упоминалась повозка готского бога, имя которого *Созомен* не называет, однако я полагаю, что и в этом случае имеется в виду богиня *Нерта*.

Уже процитированные (I, 355 и далее) молитвы и рифмованные обращения к *Вотану* как богу урожая проливают свет на взаимозаменяемость мужских

⁴ Озеро поглощало рабов, помогавших в священном омовении. Такая деталь, как убийство слуг, принимавших участие в священнодействии, упоминается в источниках неоднократно: например, убиты были землекопы, вырвавшие могилу *Алариха* в русле реки (JORNAND., XXIX); убивали слуг, спрятавших сокровище (*Landnámabók*, V, 12).

⁵ [Пер. А. Бобовича. — *Прим. пер.*]

⁶ В связи с *Нерттой* можно вспомнить еще об упомянутых у *Птолемея* *нертериях*, хотя, по *Птолемею*, жили они не в тех местах, где, по *Тациту*, почитали *Нертту*.

и женских божеств, — дело в том, что в других частях Нижней Германии те же молитвы обращали к богине. Рассказывается⁷, что крестьяне, скашивая рожь, оставляли отдельные стебли и привязывали к ним цветы; закончив работу, люди собирались вокруг нескошенных стеблей, хватали колосья и кричали:

<i>fru Gaue, haltet ju fauer,</i>	[<i>госпожа Гауэ</i> , оставь себе еды,
<i>düt jar up den wagen,</i>	в этом году — на повозке,
<i>dat ander jar up der kare!</i>	в следующем — на тачке!]

Если у Воде, когда урожай был плохим, просили лучшего на следующий год, то госпоже Гауэ, судя по всему, просто сообщали о том, что если она не поможет, то на будущий год дары для нее будут скуднее. В обоих обычаях видится христианская стыдливость перед языческим жертвоприношением: древних богов стараются (по крайней мере, на словах) выставить как существ малозначительных и низких.

В районе вокруг Гамельна было принято, чтобы жнец, связывая снопы, оставлял один из них на поле и насмешливо обращался к нему с такими словами: «scholl düt dei *gaue frue* hebben?» или «scholl düt de *fru Gauen* hebben?» [это уж не для *госпожи* ли *Гауэ*?]⁸.

В Пригнице говорят *fru Gode*, а колосья, оставленные на поле, называют *vergodendeelsstrüß* — *frau Godentheilsstrauß*, то есть снопом для госпожи Года⁹. *Ver* — это обычное сокращение от *Frau*; в том диалекте, где вместо *foer, foder* говорят *fauer*, в *Gaue* должна превратиться форма *Gode*, *Guode*, а *Guode* — это не что иное, как *Gwode*, *Wode*. *Fru* может происходить от древнего *fro*, а *fro Woden*, *fro Gaue* (ср. с *Gaunsdag* (I, 316) вместо *Wonsdag*) обозначает господина и бога, а не богиню, — соответственно, форма этого молитвенного обращения полностью совпадает с воззванием к Вотану, *fruh Wod* (см. I, 357) [5]. В поздние времена понятие *fru* несомненно связывали с женским божеством, и в этом смысле его можно сравнить с древнескандинавской *Gôî* (Sn., 358; *Fornald. sög.*, II, 17) — мифической девой, в честь которой назывался месяц февраль. Я полагаю, что имя *Gôî* никак не связано с греческим Γαῖα, или Γῆ.

В древнеанглийских заговорах, призванных восстановить плодородность заколдованных полей, встречается два интересных обращения; первое — «*erce, erce, erce, eorðan mōdor*»: Эрке здесь называется не землей, но *матерью земли*. Это весьма загадочная формулировка. Имеется ли здесь в виду собственное

⁷ *Braunschw. Anz.* (1751), 900; *Hannov. gel. Anz.* (1751), 662. В Альтенбурге этот обычай называют «строить сарай» [eine Scheune bauen] (*Arch. des Henneb. Vereins*, II, 91).

⁸ *Hann. gel. Anz.* (1751), 726. Более изящна молитва к богине земли у язычников-литовцев: отпив, они проливают пиво на землю со словами «*Zemenyle ziedekle, rakylek musu ranku darbus!*» (цветущая Земля, благослови работу наших рук).

⁹ ADALV. КУНН, *Märkische Sagen*, 337, 372 (см. там же предисловие автора, стр. VII). Ср. с возгласом цвергов (глава XVII): *de gaue fru is nu al dot* [*госпожа Гауэ умерла*].

имя *Erce* (с родительным падежом *Ercan*), связанное с древневерхненемецким прилагательным *ërchan* (*simplex, genuinus, germanus* [простой, настоящий, братский])? не следует ли это имя исправить на *Eorce*? связана ли *Erce* с прославляемой в германских героических сказаниях госпожой *Erche*, — она же *Herkja, Herche, Helche*? В этом смысле исключительно важно то, что в нескольких регионах Нижней Саксонии в народе до сих пор живет память о некоем божестве по имени *Herke*, или *Harke*. В Йессене, городке возле Эльстера (в районе Виттенберга), отправляют обряды, посвященные *frau Herke*, — далее будет показано, что те же традиции в других местах связываются с Фреке, Бертой и Хольдой [*Freke, Berhta, Holda*]. В Марке то же божество зовут *frau Harke*: считается, что в период между Рождеством и последним днем святок госпожа Харке *летает над страной* и одаривает людей всеми земными благами; ко дню Богоявления девушки должны были заканчивать прясть лён, иначе фрау Харке царапалась и пачкала прялки [6]¹⁰. В ранние времена то же имя использовалось в более простой форме; в сочинениях Гобелина Персона (Мейвом, I, 235) обнаруживается следующее описание, относящееся ко времени раньше 1418 года: *quod autem Hera colebatur a Saxonibus videtur ex eo, quod quidam vulgares recitant se audivisse ab antiquis, prout et ego audivi, quod inter festum nativitatis Christi ad festum epiphaniae domini domina Hera volat per aera, quoniam apud gentiles Junoni aer deputabatur. Et quod Juno quandoque Hera appellabatur et depingebatur cum tintinnabulis et alis, dicebant vulgares praedicto tempore: vrowe Hera seu corrupto nomine vro Here de vlughet, et credebant illam sibi conferre rerum temporalium abundantiam* [саксы почитали Геру: в древности они узнали и, как я сам слышал, до сих пор повторяют, что между праздником Рождества Христова и праздником Богоявления госпожа Гера летает по воздуху — у язычников Юнону считали повелительницей воздуха. Юнону иногда называли Герой и тоже изображали крылатой и с колокольчиками; в народе в те времена ее именовали «vrowe Нера», или, искаженно, «vro Here de vlughet» [летающая Гера]; верили, что эта богиня воплощает собой земное изобилие]. Имеется ли здесь в виду древнее *Ero, Era, Hero* в значении «земля»? и есть ли здесь связь с греческой Герой? Если древнеанглийская *Erce* — это то же божество, то исключительно древней должна быть даже уменьшительная форма *Herke*.

Второе обращение в том же древнеанглийском заговоре относится к земле: *hâl ves thu folde, fira mōdor!* — будь благословенна, земля, мать людей; ср. с тацитовской *terra mater* [матерью-землей].

Почитание земли, производящей и кормящей, было распространено весьма широко, и, несомненно, у наших предков бытовало множество имен и обозначений земли; в классической древности почитание Геи и ее дочери

¹⁰ См. статью Адальберта Куна в *Märkische Forschungen*, I, 123, 124; ADALB. KUNN, *Märk. Sagen*, 371, 372: ср. с *Singularia Magdeburg*. (1740), XII, 768.

Реи смешалось с культами матери-Опс, Цереры и Кибелы¹¹. Интересным представляется мне сходство культов Нерты и фригийской Матери богов. Лукреций (LUCRETIVS, II:597—641) описывает путешествие *magna deum mater* [великой матери богов] по земным странам в повозке, запряженной львами:

quo nunc insigni per magnas praedita terras
 horrifice fertur divinae matris imago...
 ergo quom primum magnas investa per urbeis
 munificat tacita mortaleis muta salute,
 aere atque argento sternunt iter omne viarum,
 largifica stipe ditantes, ninguntque rosarum
 floribus, umbrantes matrem comitumque catervam.

[в этом уборе теперь проносят по целому свету,
 ужас вселяя везде, божественной матери образ...
 лишь колесница ее в городах появилась обширных,
 и одаряет она, безмолвная, благами смертных,
 путь перед ней серебром устилает и медной монетой
 щедрой рукою народ, и сыплются розы обильно,
 снежным покровом цветов осеняя богиню и свиту¹²]

Римляне называли четвертый день до апрельских календ [29 марта] *lavatio matris deum* [омовение матери богов] и считали это время праздничным; OVID., *Fast.*, IV:337:

est locus, in Tiberin qua lubricus influit Almo,
 et nomen magno perdit ab amne minor;
 illic purpurea canus cum veste sacerdos
 Almonis dominam sacraque lavit aquis.

[место есть, где Альмон впадает быстротекущий
 в Тибр и теряет свое имя в могучей реке:
 там поседелый от лет и порфирию жрец облаченный
 и госпожу, и ее утварь в Альмоне омыл¹³]

У Марцеллина (AMMIAN. MARCELL., XXIII, 3 (Paris (1681), 355): ad Callinicum, — ubi ante diem sextum kal. quo Romae matri deorum pompae celebrantur annales, et *carpentum, quo vehitur simulacrum, Almonis undis ablui* perhibetur [(Юлиан прибыл) в Каллиник перед шестым днем до (апрельских) календ (= 27 марта);

¹¹ Ops mater = *terra mater*; Ceres = *Geres*, quod *gerit* fruges, antiquis enim C quod nunc G [*Герера, рождающая* плоды; древнее C — это нынешнее G] (VARRO, *De ling. lat.* (ed. O. Müller), 25); греческое имя Цереры — Δημήτηρ [Деметра] — тоже происходит от γῆ μήτηρ [мать-земля] [7].

¹² [Пер. Ф. Петровского. — *Прим. пер.*]

¹³ [Пер. Ф. Петровского. — *Прим. пер.*]

в этот день в Риме совершается торжественное шествие в честь матери богов, и повозку, в которой *везут изваяние, омывают в волнах Альмона*]; ср. с таким отрывком из Пруденциевых «Страстей святого мученика Романа» (PRUDENTIUS, *Нутт.*, X:154):

nudari plantas ante *carpentum* scio
 proceres togatos *matris Idaeae* sacris.
 lapis nigellus evehendus essedo
 muliebris oris clausus argento sedet,
 quem dum ad lavacrum praeundo ducitis
 pedes remotis atterentes calceis
 Almonis usque pervenitis rivulum.

[босые ходят, я знаю, вельможи в тогах
 перед *повозкой* Идейской священной *матери*;
 на колеснице черный провозят камень
 под серебром, уподобленный лику женскому, —
 этот камень возят на омовение:
 ноги стирают, шагают со снятой обувью,
 к речке Альмонской покуда не привезут его]

Точно так же после поездки по стране омывали в священном озере и Нерту; изображение индуистской *Бхавани*, супруги Шивы, тоже возили в день посвященного ей праздника, а затем брамины *омывали изваяние в сокровенном озере* [8]¹⁴.

¹⁴ Григорий Турский (GREG. TUR., *De glor. conf.*, LXXVII) то ли сравнивает, то ли путает некую галльскую богиню с фригийской *Кибелой*: *ferunt etiam in hac urbe (Augustoduno) simulachrum fuisse Berecynthiae, sicut sancti martyris Symphoriani passionis declarat historia. Hanc cum in carpento, pro salvatione agrorum et vinearum suarum, misero gentilitatis more deferrent, adfuit supradictus Simplicius episcopus, haud procul adspiciens cantantes atque psallentes ante hoc simulachrum, gemitumque pro stultitia plebis ad deum emittens ait: illumina quaeso, domine, oculos hujus populi, ut cognoscat, quia simulachrum Berecynthiae nihil est! et facto signo crucis contra protinus simulachrum in terram ruit. Ac defixa solo animalia, quae plaustrum hoc quo vehebatur trahebant, moveri non poterant. Stupet vulgus innumerum, et deam laesam omnis caterva conclamat. Immolantur victimae, animalia verberantur, sed moveri non possunt. Tunc quadringenti de illa stulta multitudine viri conjuncti simul ajunt ad invicem: si virtus est ulla deitatis, erigatur sponte, jubeatque boves, qui telluri sunt stabiliti, procedere. Certe si moveri nequit, nihil est deitatis in ea. Tunc accedentes, et immolantes unum de pecoribus, cum viderent deam suam nullatenus posse moveri, relicto gentilitatis errore, inquisitioque antistite loci, conversi ad unitatem ecclesiae, cognoscentes veri dei magnitudinem, sancto sunt baptismo consecrati [говорят, что в этом городе (Отёне) было изваяние *Берецинтии* — об этом упоминается и в истории о страстях святого мученика Симфориана. По жалкому языческому обычаю *ради спасения своих полей и виноградников люди катали это изваяние на повозке*; при этом присутствовал вышеупомянутый епископ Симплиций, который на небольшом отдалении на-*

Остров Нерты «посреди океана» — это, как предполагают исследователи, Рюген в Балтийском море; в центре этого острова действительно есть озеро, которое называется Шварцезее или Бургзее. Существует легенда, согласно которой в древности там почитали дьявола и посвящали ему девушку; когда она надоедала дьяволу, он *топил* ее в Черном озере¹⁵; вполне вероятно, что эта скверная легенда представляет собой искажение рассказа Тацита: *насытившись* общением со смертными, богиня Нерта *исчезала в озере* вместе со своими слугами. Впрочем, других доказательств в пользу тождественности Рюгена со священным островом Нерты не обнаруживается¹⁶ — вполне вероятно, что Тацит описывал один из современных датских островов в Балтийском море.

Следует рассмотреть еще несколько имен богини земли; частично эти имена происходят из древнескандинавской традиции, частично — из римской.

В *Skáldskaparmál*, 178 она зовется *Фьёргюн* [Fiörgyn] и *Хлодюн* [Hlôðyn].

О *Фьёргюн* ранее уже говорилось (см. I, 394). Если с этой богиней был связан бог по имени *Fiörgynn*, а также соотносилось существительное *fairguni* (среднего рода), если характеристики земли как матери Тора перешли и к самому богу грома, то всё это совершенно аналогично другому случаю, а именно — возможности сосуществования богини *Нерты* (Nerthus, готское Naírþus с родительным Naírþaus) с богом *Ньёрдом* (Niörðr, Nerthus), ср. с Фреем и Фрейей. Если форма *Perkunas* действительно связана с горным богом по имени *Fairguneis*, то в древнелитовской мифологии должна была существовать и богиня *Perkunatele*.

Форма *Hlôðyn* образована точно так же, как и *Fiörgyn*, поэтому вполне можно предположить существование готского *Hlôþinja* и древневерхненемецкого

блюдал, как народ *поет и танцует перед этим изображением*. Епископ так воззвал к богу с возмущением от глупости народа: «Открой, господь, глаза этим людям, дабы поняли они, что изваяние Берецинтии — ничто!». И затем он сотворил крестное знамение, и немедленно изваяние рухнуло на землю. Животные, которые тащили повозку со статуей, были придавлены к земле и не могли двинуться. Ошеломленные люди всей толпой стали кричать, что *богиня ранена; принесли жертву*, побили животных, однако сдвинуться те так и не смогли. Тогда сошлись изо всей глупой толпы четыреста человек и сказали друг другу: если эта богиня обладает какой-то силой, то пусть проявит ее и прикажет быкам, прижатым к земле, подняться и идти. Если она не сможет их сдвинуть, то это никакая не богиня. Они подошли к повозке, *принесли в жертву одного из быков* и, увидев, что их богиня ничего не может сдвинуть, отказались от языческих заблуждений и в местном епископате обратились в единокерковное христианство, познав величие истинного бога и приняв святое крещение]. Ср. с *Legenda aurea*, CXVII, где упоминается festum *Veneris* [праздник Венеры].

¹⁵ *Deutsche Sagen*, № 132.

¹⁶ В Померании, как сообщается в *Hall. allg. lit. Z.* (1823), 375, до сих пор говорят о *Герте* [Hertha]: *de Hertha gift gras und füllt schön und faß* [*Герта* дарует траву, наполняет амбары и бочки]. Впрочем, несаксонская рифма *gras/faß* явно выдает подделку, составленную на манер известного крестьянского правила «*Mai kühl und naß füllt Scheunen und Faß*» [холодный и дождливый май наполняет амбары и бочки] [9].



Hludunia. В *Völuspá*, LVI Тор зовется «*mögr Hlôðynjar*», что значит, опять же, «сын земли»; в *Fornald. sög.*, I, 469: *î Hlôðynjar skaut* [потомок Хлодюн]. По древнескандинавски *hlôð* значит «очаг»¹⁷ — следовательно, имя богини означает «защитница очага»; древневерхненемецкое *herd* (см. I, 500) помимо *solum, terra* [почва, земля] значит еще *focus, arula, fornacula* [очаг, небольшой алтарь, печка]; очаг — основа и сердце человеческого жилища, своеобразный лар-отец, схожий с матерью-землей. Римляне почитали богиню земли и огня под именем *Fornax, dea fornacalis* [богиня *печи*]¹⁸. Для нас исключительно важно то, что на нижнерейнских землях был обнаружен камень (сначала его хранили в Клеве, а затем перевезли в Ксантен) с интересной надписью: DEAE HLUDANAE SACRVM C. TIBERIVS VERVS [святилище богини Хлуданы; (написал) Гай Тиберий Вер]. *Хлудана* — богиня не римская и не кельтская; ее имя точно соответствует скандинавскому *Hlôðyn* — впервые на это указал С. Торлакиус, научно доказавший идентичность двух богинь¹⁹. В этой инскрипции я вижу прямое свидетельство единства скандинавской и германской мифологий; Торлакиус не без оснований сравнивает имя *Hludana* с *Λητώ* и *Latona*. Возможно, *Hlôrríði* — эпитет Тора, сына Хлодюн, — следует понимать как *Hlôðríði*?

Еще одна богиня окутана неясной тенью. Тацит называет ее *Tanfana*; существует инскрипция с вариантом *Tamfana* (TAMFANAE SACRUM [святилище Тамфаны], см. I, 253). Установленным можно считать только само это имя: окончание *-ana* в нем аналогично таковому в *Hludana* и в других женских именах — *Bertana, Rapana, Madana*. С другой стороны, от нас совершенно закрыто значение имени Танфаны, а вместе с ним закрыта и возможность понять исконную сущность этой богини [10].

Кратко упомянем о бельгийской или фризской богине *Негаленнии* [*Nehalennia*], имя которой встречается в нескольких инскрипциях²⁰, и, соответственно, сама форма *Nehalennia* твердо установлена; тем не менее, все имеющиеся толкования этого имени представляются натянутыми и неудовлетворительными. В нескольких надписях, обнаруженных в нижнерейнской области, встречаются составные слова с женским окончанием дательного падежа множественного числа *-nehis* или *-nehabus*, явно тождественным первой части имени *Nehalennia*; множественное число указывает скорее на нимф, чем на богиню, однако и с нимфами тоже связывался образ матери (см. о *Walachuriun* в главе XVI).

¹⁷ Дословно *strues, ara* [куча (дров), алтарь] — от *hlaþan, hlôþ* (*struere* [выкладывать]) (*Gramm.*, II, 10, № 83).

¹⁸ OVID, *Fast.*, II:513.

¹⁹ *Antiq. bor. spec.*, III (Hafn., 1782); ср. с FIEDLER, *Gesch. und Alt. des untern Germaniens*, I, 226; STEINER, *Cod. inscr. Rheni*, № 632; Г. Шютце в статье «De dea Hludana» (1748) отмечает исключительную ценность камня, однако подробно этот вопрос не рассматривает.

²⁰ MONTFAUCON, *Ant. expl.*, II, 443. VREDIUS, *Hist. Flandr.*, I, S. XLIV; *Mém. de l'acad. celt.*, I, 199—245; MONE, *Heidenth.*, II, 346.

Гораздо больше можно сказать об упомянутой у Тацита германской *Изиде* [Isis] — ее культ можно связать с традициями, соблюдавшимися еще в Средние века. Рассказав о почитании у германцев Меркурия, Геркулеса и Марса, Тацит добавляет (Тас., *Germ.*, IX): *pars Suevorum et Isidi sacrificat. Unde causa et origo peregrino sacro, parum comperi, nisi quod signum ipsum, in modum liburnae figuratum, docet advectam religionem* [часть севов совершает жертвоприношения и *Изиде*; в чем причина и каково происхождение этого чужестранного священнодействия, я не мог в достаточной мере выяснить, но, поскольку их святыня *изображена в виде либурны*, этот культ, надо полагать, завезен к ним извне²¹]. Само имя *Изида* вряд ли указывает на заимствованность культа, ведь Меркурий, Марс и Геркулес — тоже негерманские имена, однако исконность их культов не вызывает сомнений; чужеземным выглядел *символ* богини — изображение *корабля*, напомнившего римскому автору о *navigium Isidis* [корабле Изиды].

В начале весны, когда моря после зимнего замерзания вновь становились проходимыми для кораблей, греки и римляне устраивали торжественное шествие и подносили *Изиде корабль*. Эта церемония проходила 5 марта (в мартовские ноны) — этот день отмечен в *calendarium rusticum* [сельском календаре] как *Isidis navigium* [день корабля Изиды]²². Доказательства обнаруживаются в текстах Апулея и Лактанция²³ — эти авторы жили существенно позже Тацита, однако, очевидно, обычай сохранялся и до их дней. На александрийских моне-

²¹ [Пер. А. Бобовича. — *Прим. пер.*]

²² GESNER, *Script. rei rust.* (ed. Lips., 1773), I, 886; то же — и в *Calendarium Vallense*, и в *Calendarium Lambecii* (GRAEVIVS, *Thes.*, VIII, 98).

²³ APULEJUS, *Met.*, XI (ed. Ruhnck., [I] 764, 765): *diem, qui dies ex ista nocte nascetur, aeterna mihi nuncupavit religio; quo sedatis hibernis tempestatibus et lenitis maris procellosis fluctibus, navigabili jam pelago rudem dedicantes carinam primitias commeatus libant mei sacerdotes. Id sacrum sollicita nec profana mente debebis operiri. Nam meo monitu sacerdos in ipso procinctu pompae roseam manu dextra sistro cohaerentem gestabit coronam. Incontanter ergo dimotis turbulis alacer continuare pompam meam, volentia fretus; et de proximo dementer velut manum sacerdotis deosculabundus rosis decerptis pessimae mihi que detestabilis dudum belluae istius corio te protinus exue* [день, что рождается из этой ночи, день этот издавна мне посвящается; зимние непогоды успокаиваются, волны бурные стихают, море делается доступным для плавания, и жрецы мои, спуская на воду *судно*, еще не знавшее влаги, *посвящают* его мне как первину мореходства. Обряда этого священного ожидай спокойно и благочестиво. Знай, что, по моему наставлению, как раз во время шествия у жреца в правой руке будет вместе с систром венок из роз. Итак, не медли ни минуты, но, раздвинув толпу, бодро присоединяйся к процессии, полагаясь на мое соизволение, и, подойдя совсем близко, осторожно, будто ты хочешь поцеловать руку у жреца, сорви розы и сбрось с себя в тот же миг эту отвратительную и давно уже мне ненавистную звериную шкуру. — Пер. М. Кузмина]. LACTANTIUS, *Instit.*, I, 27: *certus dies habetur in fastis, quo Isidis navigium celebratur, quae res docet illam non tranasse sed navigasse* [есть определенный день в фастах, который отмечается как день *корабля Изиды*: соответственно, по морю она плавала на корабле].

тах встречается изображение Изиды, шествующей вместе с Фаросом и разворачивающей парус.

Каким же образом почитание Изиды, пришедшее в Грецию и Рим из Египта, могло в первом веке или даже раньше проникнуть в Центральную Германию? Вероятнее всего, речь идет о схожем, а не о тождественном культе, сложившемся среди германцев в глубокой древности.

Здесь я хотел бы обратить внимание на странный обычай, гораздо более поздний, однако, на мой взгляд, связанный с почитанием древнегерманских богинь. Примерно в 1133 году в лесу возле Инды (в Рипуарии) выстроили *корабль*, который затем поставили на колеса, и запряженные люди *повезли его по стране*: сначала в Аахен, затем в Маастрихт (где на корабль водрузили мачту и парус), затем в Тонгерен, Лоон и так далее; повсюду вокруг корабля собирались толпы людей. Там, где корабль останавливался, раздавались *радостные крики*, люди *запевали праздничные песни и танцевали вокруг корабля* до самой ночи. Горожанам заранее объявляли о скором прибытии процессии — тогда открывались городские ворота, и жители выходили кораблю навстречу.

В нашем распоряжении имеется подробный, хотя всё же не полный, рассказ о таком шествии, сохранившийся в «Хронике аббатства святого Трудона [Синт-Трэйден]», составленной монахом Родульфом (*Rodulfi chronicon abbatiae s. Trudonis*, XI; PERTZ, XII, 309 и далее). Из-за особой важности этих сведений я приведу рассказ Родульфа полностью.

Est genus mercenariorum, quorum officium est ex lino et lana texere telas, hoc prociac et superbum super alios mercenarios vulgo reputatur, ad quorum procacitatem et superbiam humiliandam et propriam injuriam de eis ulciscendam pauper quidam rusticus ex villa nomine Inda²⁴ hanc diabolicam excogitavit technam. Accepta a iudicibus fiducia et a levibus hominibus auxilio, qui gaudent jocis et novitatibus, *in proxima silva navem composuit*, et eam *rotis suppositis affigens vehibilem super terram effecit*, obtinuit quoque a potestatibus, ut *injectis funibus textorum humeris* ex Inda Aquisgranum traheretur²⁵. Aquis suscepta cum *utriusque sexus grandi hominum processione*: nihilominus a textoribus Trajectum²⁶ est provecta, ibi emendata, *malo veloque insignita* Tungris [Тонгерен] est inducta, de Tungris Los²⁷. Audiens abbas (sancti Trudonis)²⁸ Rodulfus *navim illam infausto omine compactam malaque solutam* alite cum *hujusmodi gentilitatis studio* nostro oppido adventare, praesago spiritu

²⁴ Инден в Юлихской области (недалеко от Аахена), в более поздние времена названный Корнелимюнстером; ср. с PERTZ, I, 394, 488, 514, 592; II, 299, 489.

²⁵ О корабле, выстроенном в лесу и *носимом на плечах*, см. также SAHO GRAMM., 93; Argo humeris travecta Alpes [Арго несли на плечах через Альпы] (PLIN., N. H., III, 18); установка корабля на колеса упоминается в рассказе Нестора об Олеге; ср. с кораблем Фро (см. I, 304).

²⁶ Маастрихт.

²⁷ Лоон.

²⁸ Синт-Трэйден между Льежем и Лёвеном.

hominibus praedicabat, ut ejus susceptione abstinerent, quia *maligni spiritus* sub hac ludificatione in ea traherentur, in proximoque seditio per eam moveretur, unde caedes, incendia rapinaeque fierent, et humanus sanguis multus funderetur. Quem ista declamantem omnibus diebus, quibus *malignorum spirituum* illud *simulacrum* loci morabatur, oppidani nostri audire noluerunt, sed eo studio et gaudio excipientes, quo perituri Trojani fatalem equum in medio fori sui dedicaverunt, statimque *proscriptionis sententiam* accipiunt villae textores, qui *ad profanas hujus simulacri excubias venirent tardiores*. Pape! Quis vidit unquam tantam (ut ita liceat latinisare) in rationalibus animalibus brutitatem? quis tantam in renatis in Christo *gentilitatem*? Cogebant sententia proscriptionis textores, nocte et die *navim stipare omni armaturae genere*, sollicitasque ei excubias nocte et die continuare. Mirumque fuit, quod non cogebant eos ante navim *Neptuno* hostias immolare, de cujus naves esse solent regione, sed *Neptunus* eas *Marti* reservabat, [qui de humanis carnibus fieri volebat], quod postea multipliciter factum est.

Textores interim occulto sed praecordiali gemitu deum justum judicem super eos vindicem invocabant, qui ad hanc ignominiam eos detrudebant, cum juxta rectam vitam antiquorum Christianorum et apostolicorum virorum manuum suarum laboribus viverent, nocte et die operantes, unde alerentur et vestirentur, liberisque suis idipsum providerent. Quaerebant et conquerebantur, ad invicem lacrymabiliter unde illis magis quam aliis mercenariis haec ignominia et vis contumeliosa, cum inter Christianos alia plura essent officia suo multum aspernabiliora, cum tamen nullum dicerent aspernabile, de quo Christianus posset se sine peccato conducere, illudque solum esset vitabile et ignobile quod immunditiam peccati contraheret animae, meliorque sit rusticus textor et pauper, quam exactor orphanorum et spoliator viduarum urbanus et nobilis iudex. Cumque haec et eorum similia secum, ut dixi, lacrymabiliter conquererentur, concrepabant ante illud nescio cujus potius dicam *Bacchi* an *Veneris*, *Neptuni* sive *Martis*, sed ut verius dicam ante omnium *malignorum spirituum* execrabile domicilium genera diversorum *musicorum*, *turpia cantica* et religioni Christianae indigna *concientium*. *Sancitum quoque erat a iudicibus*, ut *praeter textores, quicumque ad tactum navi appropinquarent, pignus de collo eorum ereptum textoribus* relinquerent, nisi se ad libitum redimerent. Sed quid faciam? loquarne an sileam? Utinam spiritus mendacii stillaret de labiis meis: sub fugitiva adhuc luce diei imminente luna *matronarum catervae* abjecto femineo pudore *audientes strepitum hujus vanitatis, passis capillis de stratis suis exiliebant, aliae seminudae, aliae simplice tantum clamide circumdatae, chorosque ducentibus circa navim impudenter irrumpendo se admiscebant*. Videres ibi aliquando mille hominum animas sexus utriusque *prodigiosum et infaustum celeusma usque ad noctis medium* celebrare. Quando vero execrabilis illa chorea rumpebatur, emisso *ingenti clamore vocum inconditarum* sexus uterque hac illacque bacchando ferebatur; quae tunc videres agere, nostrum est tacere et deflare, quibus modo contingit graviter luere. Istitam tam nefandis factis plus *quam duodecim diebus* supradicto ritu celebratis conferebant simul oppidani quid agerent amodo de *deducenda a se navi*.

Qui sanioris erant consilii, et qui eam *susceptam* fuisse dolebant, timentes deum pro his quae facta viderant et audierant, et sibi pro his futura conjiciebant, *hortabantur ut comburatur* (combureretur) aut isto vel illo modo de medio tolleretur; sed stulta quorundam coecitas huic salubri consilio contumeliose renitebatur. Nam *maligni spiritus, qui in illa ferebantur*, disseminaverant in populo, quod locus ille et inhabitantes *probroso nomine amplius notarentur, apud quos remansisse inveniretur*. Deducendam igitur eam ad villam, quae juxta nos est, Leugues decreverunt. Interea Lovaniensis dominus audiens de *daemonioso navis illius ridiculo*, instructusque a religiosis viris terrae suae de illo vitando et terrae suae arcendo *monstro*, gratiam suam et amicitiam mandat oppidanis nostris, commonefaciens eos humiliter, ut pacem illam quae inter illos et se erat reformata et sacramentis confirmata non infringerent, et inde praecipue illud *diaboli ludibrium* viciniae suae inferrent; quod si *ludum* esse dicerent, quaererent alium cum quo inde luderent. Quod si ultra hoc mandatum committerent, pacem praedictam in eum infringerent et ipse vindictam in eos ferro et igne exsequeretur. Id ipsum mandaverat Durachiensibus dominis, qui et homines ejus fuerant manuatim, et interpositis sacramentis, et obsidibus datis sibi confoederati. Hoc cum jam tertio fecisset, spretus est tam ab oppidanis nostris quam Durachiensibus dominis. Nam propter peccata inhabitantium volebat dominus mittere super locum nostrum ignem et arma Lovaniensium. Ad hanc igitur *plebeiam fatuitatem* adjunxit se dominus Gislebertus (advocatus abbatiae S. Trudonis) contra generis sui nobilitatem, *trahendamque* decrevit *navem* illam *terream* usque Leugues ultra Durachiensem villam, quod et fecit malo nostro omine cum omni oppidanorum nostrorum multitudine et ingenti *debaecchantium vociferatione*. Leuguenses oppidanis nostris prudentiores et Lovaniensis domini mandatis obsequentes portas suas clausurunt et *infausti ominis monstrum intrare non permiserunt*.

Lovaniensis autem dominus precum suarum et mandatorum contemptum nolens esse inultum, diem constituit comitibus tanquam suis hominibus, qui neque ad primum, neque ad secundum, sed nec ad tertium venire voluerunt. Eduxit ergo contra eos et contra nos multorum multitudinis exercitum armatorum tam peditum quam militum. Nostro igitur oppido seposito, tanquam firmiter munito et bellicosorum hominum pleno, primum impetum in Durachiensis fecit, quibus viriliter resistentibus castellum nescio quare cum posset non obsedit, sed inter Leugues et Durachium pernoctavit. Cumque sequenti die exercitum applicare disponderet et ex quatuor partibus assultum faceret, habebat enim ingentem multitudinem, supervenit Adelbero Metensium primicerius filiorum Lovaniensis domini avunculus, cujus interventu, quia comitissa Durachiensis erat soror ejus, et Durachiense erat castellum sancti Lamberti, Lovaniensis dominus ab impugnatione cessavit et ab obsidione se amovit, promisso ei quod Durachiensis paulo post ei ad justitiam suam educerentur. Et cum ista et alia de dominis et inter dominos tractarentur, pedites et milites per omnia nostra circumjacentia se diffuderunt, villas nostras, ecclesias, molendina et quaecumque occurrebant combustioni et perditioni tradentes, recedentes vero quae longe a nobis fuerant prout cuique adiacebant inter se diviserunt.

[Есть особый род наемных работников, задача которых — плести ткани из льна и шерсти; в народе этих работников считают исключительно дерзкими и наглыми; однажды бедный крестьянин из деревни под названием Инда решил отомстить этим ткачам за их высокомерие и наглость, за понесенные от них унижения и всякую несправедливость; для этой мести выдумал он одно дьявольское изобретение. Найдя поддержку у судей и получив помощь от легкомысленных людей, любящих розыгрыши и развлечения, *в ближайшем лесу выстроил* этот крестьянин *корабль и прикрепил к нему с разных сторон колеса, на которых всю конструкцию можно было катать по земле*; получив разрешение от властей, крестьянин заставил ткачей тащить этот корабль из Инды в Аахен *канатами, брошенными на плечи*. Судно сопровождала *огромная процессия из мужчин и женщин*, и всё-таки одни ткачи притащили его в Маастрихт, где к кораблю приделали еще и мачту с парусом; оттуда процессия направились в Тонгерен, а из Тонгерена — в Лоон. (Синт-Трёйденский) аббат Родульф, услышав, что этот несущий зло и знаменующий несчастья корабль *с языческим рвением* везут в наш город, предупредил людей, что если они не откажутся принимать корабль у себя, то вместе с ним *глумливая процессия* втащит сюда *злых духов*; вместе с кораблем движется бунт, от него происходят резня, пожары и насилие, проливается много человеческой крови. Родульф ежедневно провозглашал, что это *изваяние* наполнено *злыми духами*, но наши горожане его не слушали и, наоборот, ждали и радовались, как обреченные троянцы, принимавшие гибельного коня посреди своей центральной площади; в городе сопротивлявшиеся ткачи получили *предписание нести нечестивую стражу у этого изваяния*. О папа! Кто видел такое звериное (если можно так сказать) состояние разумных душ? откуда это *язычество* в людях, возрожденных во Христе? Ткачам приказали ночью и днем *собирать на корабле все виды оружия*, и их стража тоже продолжалась как ночью, так и днем. Чудо, что никому не пришлось в голову заставить ткачей приносить перед кораблем жертвы *Нептуну*, которому здесь корабли обычно и посвящали; но *Нептун* еще удерживал их от *Марса*, (который в жертву желал человеческой плоти), а впоследствии (жертвоприношения Марсу) совершались многократно.

Тогда ткачи с тайной, но искренней болью воззвали к богу, честному судье, о мести для тех, кто обрек их такому бесчестию, — их, живших праведной жизнью древних христиан и апостольских мужей, зарабатывавших трудом рук своих, днем и ночью трудившихся, чтобы только кормиться, одеваться да за детьми своими ухаживать. Они рыдали и жаловались — почему из всех наемных работников бесславие и бесчестие пали именно на них! — среди христиан бывают и более достойные презрения, однако никого не объявляют презренным, ведь нет христианина без греха, и только тот грех постыден и необратим, который оскверняет душу; и ведь бедный ткач лучше, чем благородный городской судья, притесняющий сирот и вдов. Пока они рыдали и жаловались так, как я описал, вдруг из жилища какого-то идола — я не знаю, то ли *Бахуса*, то ли *Венеры*, то ли

Нептуна, то ли *Марса* — и явно от всех злых духов раздалась хаотическая музыка, сопровождающаяся отвратительными, непристойными для христианской религии совместными песнопениями. *На это судьи тоже дали разрешение*: все, кроме ткачей, кто подходит к кораблю, чтобы коснуться его, должны были насовсем оставлять ткачам залог со своей шеи, если не пожелают сами затем его выкупить. Что же делать мне? рассказывать дальше или молчать? Я хотел бы, чтобы дух лжи закапал с моих губ: как только угас дневной свет и вышла луна, у корабля собрались толпы замужних женщин, отбросивших всякий женский стыд, услышав эти безумные звуки; они выпрыгивали с кровати с распущенными волосами — одни полуголые, другие едва завернутые простым нижним бельем, — все они бесстыдно врывались в толпу народа и смешивались с остальными, кто водил хороводы вокруг корабля. Можно было увидеть около тысячи человек обоих полов, совершающих до полуночи это чудовищное и мерзостное идолопоклонение. Но когда прервались их отвратительные танцы, мужчины и женщины, издавая дикие крики, тут и там ударялись в безумные вакханалии; о том, что тогда пришлось увидеть, нам остается молчать и плакать — приходится тяжело раскаиваться до сих пор. Описанный гнусный ритуал совершался в течение более чем двенадцати дней, после чего горожане собрались на совет, решая, что теперь делать и как дальше везти корабль.

На совете благоразумные люди сожалели, что этот корабль вообще впустили в город, — увидев и услышав всё описанное, они испугались божьего наказания и уже предчувствовали будущие несчастья, и поэтому стали предлагать сжечь корабль или еще как-то уничтожить его; однако глупые слепцы стали к позору своему возражать против этого спасительного совета. Тогда, говорили они, злые духи, которые обитают на корабле, распространятся в народе, и тогда весь город вместе с жителями приобретет дурное имя как то место, где этот корабль остался навсегда. Тогда решили отвезти корабль в соседний город, который называется Зутлеув. Но лёвенский правитель к тому времени уже прослышал о демоническом корабле, и религиозные люди порекомендовали ему избегать этого чудовища и защищать от него свои земли; поэтому он выразил благодарность и дружескую любовь нашему городу и настоятельно потребовал, чтобы, во избежание нарушения торжественно заключенного мира между нашими городами, мы воздержались от того, чтобы привозить эту дьявольскую игрушку на его земли. Если это такая игра, сказал он, то лучше найдите себе другого партнера по ней. И если его просьба не будет выполнена, то все договоры о мире он будет считать расторгнутыми и отомстит огнем и мечом. Он же приказал отказывать в нашей просьбе и правителям Дюраса, которые, вместе с тамошним народом, были его вассалами и союзниками, связанными с ним клятвами и обетами. И хотя эти требования он выставил трижды, их проигнорировали и мы, и правители Дюраса. Ибо господь решил за грехи горожан послать на наш город огонь и мечи зутлеувцев. К глупому народу против своего благородного происхождения присоединился еще господин Гизельберт

(служитель Синт-Трёйденского аббатства); они решили *протащить корабль*, наш дурной символ, в Зутлеув по дюрасским землям в сопровождении толпы всех наших сограждан и под *возбужденные крики* местных жителей. Однако жители Зутлеува оказались разумнее наших: они последовали приказу своего повелителя и закрыли ворота, *не позволив приносящему горе чудовищу войти в город*.

Тогда лёвенский правитель, решив не оставлять безнаказанными слушание и пренебрежение его просьбами и приказами, назначил день, в который к нему должны были явиться все графы и их люди, однако они не пожелали прийти ни в первый, ни во второй, ни в третий раз. Тогда против них и против нас он выдвинул огромную армию из солдат и пехотинцев. Обойдя наш город, так как он был лучше укреплен и полон воинственных людей, сначала он напал на Дюрас, жители которого мужественно сопротивлялись; не знаю почему, но армия не осадила замок, а заночевала между Зутлеувом и Дюрасом. На следующий день они исполнили задуманное и предприняли нападение с четырех сторон: армия у лёвенского правителя была огромная, но вмешался Адальберон, метцкий примицерий, дядя сыновей лёвенского правителя (по матери), — вмешался он, поскольку дюрасская графиня была его сестрой, а в Дюрасе был замок святого Ламберта; лёвенский правитель снял осаду под обещание, что после этого дюрасцы предстанут перед его судом. Когда всё это между господами было улажено, нашу округу наводнили солдаты и пехотинцы, предававшие огню и разрушению наши деревни, церкви, мельницы и вообще всё, что было на пути; уходя, они отбирали и делили между собой то, что давно было нашим].

Разумеется, в этом рассказе всё овеяно неприязнью автора — однако значительность описанной процессии следует уже из той ненависти, какую она вызывала у священнослужителей, изо всех сил старавшихся заклеить традицию как нечто греховное и языческое. С другой стороны, светские власти одобряли и защищали проведение шествия; правительство каждого поселения само решало, позволять ли приближающемуся кораблю войти в город; в народе, судя по всему, считали недопустимым *запрещать кораблю проход*.

Такое раздражение у священников никак не могли вызывать обыкновенные танцы и песни, которые тогда исполнялись в народе довольно часто и во многих случаях. Церковники называли корабль «*malignorum spirituum simulacrum*» [изваянием злых духов] и «*diaboli ludibrium*» [дьявольской игрушкой], они воспринимали его как «*infausto omine*» [символ несчастья], считали, что его сопровождает «*gentilitatis studio*» [языческое рвение], что внутри него обитают «*maligni spiritus*» [злые духи]; сказано даже, что этот корабль можно было называть кораблем Нептуна или Марса, Бахуса или Венеры; его, утверждает автор, необходимо было сжечь, от него следовало избавиться любым способом.

Вероятно, у живущего в тех местах народа еще сохранились какие-то элементы древней языческой религии, которые не удавалось окончательно искоренить даже вековыми запретами и ограничениями. Я полагаю, что этот корабль,

который возили по городам и к которому стекались толпы народа, приветствовавшие его праздничными песнями и танцами, был изначально повозкой бога или, скорее, богини — той самой, которую Тацит отождествляет с Изидой и которая (подобно Нерте) приносила смертным мир и плодородие. Повозку, по Тациту, накрывали — точно так же, судя по всему, был запрещен и вход внутрь корабля; необязательно, что внутри действительно было изваяние божества. Имя богини в народе к тому времени (XII век) уже давно забыли — только ученые монахи продолжали выдумывать что-то про Нептуна и Марса, Бахуса и Венеру; тем не менее, иногда в народе еще возникало желание внешне повторить древний праздник. С чего бы некий крестьянин вдруг решил построить корабль в индском лесу, если при этом он не думал о похожих шествиях былых времен, — вероятно, таковые совершались и в других близлежащих областях.

Следует обратить внимание и на ту деталь, что тянули корабль канатами и сторожили его *ткачи* — высокомерные ремесленники, столь многочисленные в Нидерландах и ненавистные простому народу; ткачи имели право не подпускать других людей слишком близко к кораблю и брать залог с желающих дотронуться до него.

Родульф так и не рассказывает, что же в конце концов случилось с «*terrea navis*» [наземным кораблем]; зато он упоминает, какие споры и раздоры начались из-за отказа, последовавшего вслед за просьбой о проходе корабля, — всё переросло в прямое военное столкновение. Отсюда ясно, насколько этот вопрос был важен для современников Родульфа, какие препирательства велись тогда вокруг этого между светской и церковной властями.

Имеются свидетельства о том, что по весне аналогичные *шествия с кораблями* совершались и в других частях Германии, — особенно это касается Швабии, то есть той самой местности, где раньше жили тацитовские свевы [11]. В протоколе заседания ульмского городского совета, датированном кануном дня святого Николая 1530 года, содержится такой запрет: «Кроме того, ни днем, ни ночью никто не должен торговать, наряжаться, надевать любые праздничные одежды; следует также воздерживаться от *катания плуга и хождения с кораблем*; за нарушение — штраф в 1 гульден»²⁹. *Волочение плуга*, судя по всему, было еще более распространенным обычаем: первоначально этот ритуал, несомненно, совершали в честь божества, дарующего урожайный год и богатый всход посевов. Ношение плуга (так же, как и шествия с кораблем) сопровождалось танцами и зажиганием костров. Себастьян Франк в своей «*Weltbuch*» рассказывает (SEBAST. FRANK, *Weltbuch*, 51^a): «an dem Rhein, Frankenland vnd etlichen andern orten samlen die jungen gesellen all *dantzjunckfrauwen* vnd *setzen sy in ein pflüg*, vnd ziehen yhren spilman, der auff dem pflüg sitzt vnd pfeiff, in das wasser; an andern orten ziehen sy ein *feürinen pflüg* mit einem meisterlichen darauff gemachten feür angezündet, biß er zû trimmern felt» [на Рейне, во Франконии и в разных других местах

²⁹ CARL JÄGER, *Schwäb. Städtewesen des MA*, I, 525.

молодые парни собирают всех *девушек-танцовщиц* и *сажают их на плуг*, а их шпильмана, который сидит на плуге и играет на дудке, тянут в воду; в других местах возят *огненный плуг*, подоженный искусственным огнем, какой там умеют делать; плуг горит, пока не развалится]. В «Хофской хронике» Еноха Видемана говорится: «В Жирный вторник злые мальчишки *возят плуг*, запрягая в него девочек, не сумевших откупиться; другие следуют за ними, разбрасывая солому и опилки»³⁰. В «Лейпцигской хронике» (PFEIFFER, *Chron. Lips.*, II, § 53): «*mos erat antiquitus Lipsiae, ut liberalibus (на праздник Бахуса, то есть на фастнахт) personati juvenes per vicos oppidi aratrum circum ducerent, puellas obvias per lasciviam ad illius jugum accedere etiam repugnantes cogere, hoc veluti ludicro poenam expetentes ab iis, quae innuptae ad eum usque diem mansissent*» [в Лейпциге был древний обычай: на либералии молодые люди надевали маски и *возили плуг по улицам города*, в игровой манере запрягая в него сопротивлявшихся девушек; такое шутовское наказание предназначалось для тех девушек, которые к тому дню еще оставались незамужними]³¹. О подобных процессиях в дальнейшем будет сказано еще многое; сейчас я только хочу продемонстрировать, что хождения с *плугом* и с *кораблем* в одинаковой степени связаны с неким древним языческим представлением, которое, после низложения старых богов христианской религией, могло сохраниться только в неясной народной традиции — постепенно изначальный смысл этих ритуалов размывался, и, разумеется, с собой уже не могли носить само изображение божества. В древние времена такое изваяние народ радостно встречал по весне: земля снова делалась мягкой, реки освобождались ото льда, и, соответственно, вновь становились возможны земледелие и судоходство³². Тацитовские свевы, скорее всего, тоже

³⁰ *Sächs. Provinz. Bl.*, VIII, 347.

³¹ В SCHEFFER, *Haltaus*, 202 и в H. SACHS, I, 5:508^a упоминается, что девушек, *не нашедших себе мужей*, заставляли *впрягаться в плуг* [12].

³² *Небольшие корабли* до сих пор подвешивают в церквях в некоторых гольштейнских деревнях, населенных, в основном, моряками; весной, когда возобновляется судоходство, эти кораблики украшают лентами и цветами; точно такой же обычай, связанный с Изидой, был у римлян (см. I, 508). Иногда в церквях вешали еще серебряные корабли, дарованные спасшимися от шторма; такой случай, имевший место в поздние времена, описывается в «Житии Годехарда Гильдесгеймского»: *fuit tunc temporis in trajectensi episcopatu vir quidam arti mercatoriae deditus, qui frequenter mare transiret, hic quodam tempore maxima tempestate in medio mari deprehenditur, ab omnibus conclamatur et nil nisi ultimus vitae terminus timetur. Tandem finito aliquanto tempore auxilium beati Godehardi implorabant, et argenteam navim delaturos, si evaderent, devoverunt. Nos in ecclesia nostra navim argenteam deferentes postea vidimus (во времена короля Лотаря) [был в те времена в утрехтском епископате человек, посвятивший себя торговому делу, часто ездивший по морю; однажды посреди моря он попал в ужасный шторм — промеж всеобщих криков он боялся, что это последние мгновения его жизни. Через какое-то время он стал звать о помощи к блаженному Годехарду и пообещал, что, если выживет, то подарит ему *серебряный корабль*. И потом он действительно*

чтили свою Изиду ношением корабля. Незамужних девушек заставляли принимать участие в празднике точно так же, как ткачей в Рипуарии, — судя по всему, божественная мать благосклонно смотрела на узы *любви и супружества* и наказывала за упущенные возможности; в этом смысле Изида вполне тождественна госпоже Венере, Хольде и Фреке.

У греков корабль посвящали не только Изиде, но и *Афине*. На панафинейских играх священный пеплос Афины доставляли на корабле в Акрополь: пеплос вешали на мачту в качестве паруса; сам *корабль* строили в Керамике; с помощью подземного механизма корабль двигался сначала в храм Деметры и вокруг него, мимо Пеласгикона — к Пифиуму и, наконец, — в крепость. Народ следовал за кораблем в установленном правилами порядке³³.

Нельзя не отметить, что Иоганн Авентин называет тацитовскую Изиду *госпожой Айзен* и утверждает, что по ее имени получило свое название железо [Eisen] (*ferrum*, латинское название железа, было связано с Марсом, см. I, 437); Авентин существенно дополняет сведения о культе Изиды — он рассказывает не только о ее кораблике, но и о том, как эта богиня после смерти своего отца (Геркулеса) путешествовала по всем странам и попала к королю Швабу, с которым какое-то время оставалась; она научила Шваба ковать железо, сеять зерна, жать, молотить, замешивать тесто и печь хлеб, растить лён и коноплю, прясть, шить и ткать; в народе, говорит Авентин, ее считали святой женщиной³⁴. В дальнейшем мы обратимся еще к сведениям о богине *Цисе* [Zisa], тоже связанной с тацитовской Изидой.

принес в нашу церковь *серебряный корабль*, который до сих пор можно увидеть]. О моряках, попавших в шторм, рассказывается: *e chi dice, una nave vo far fare e poi portarla in Vienna al gran barone* [они говорили, что *сделают корабль* и отнесут его в Вену великому барону] (*Buovo d'Antona*, V, 32). Лапландцы в канун июля жертвовали своим богам-Jauloherga маленькие корабли, окропленные кровью северного оленя; эти корабли развешивали на деревьях (HÖGSTROM, *Efterretninger om Lapland*, 511). Вотивные дары святым заняли место даров древним богам; вспомним, что мореплаватели долгое время почитали остров Гельголанд, где раньше находилось святилище Фозите (см. I, 471). *Серебряные плуги* тоже выставлялись в церквях, а в позднем Средневековье даже взимались в качестве десятины: еще одно доказательство связи образов *корабля* и *плуга*, относящихся к древнему культу богини-матери [13].

³³ РHILOSTRAT., *De vitis sophist.*, II, 1 (ed. Paris. (1608), p. 549).

³⁴ Похожую историю рассказывает Жан Лемер де Бельж (JEAN LE MAIRE DE BELGES, *Illustrations de Gaule* (Paris, 1548), III, p. XXVIII): «au temps duquel (Hercules Allemannus) la deesse Isis, royne d'Egypte veint en Allemagne et montra au rude peuple l'usage de moudre la farine et faire du pain» [в те времена (дни короля Геркулеса Германского) богиня *Изида*, королева Египта, пришла в Германию и показала варварам, как молотить муку и печь хлеб]. Жан Лемер завершил свой труд в 1512 году, а Авентин — не раньше 1522; вероятно, оба они заимствовали сведения из поддельного, созданного в XV веке, трактата Бероса? У Гунибальда королева *Камбра* [Cambra] — ее можно сравнить с лангобардской Гамбарой — учит народ искусству засеивания полей, строительству и ткачеству [14].

Называли ли свевы *Хольдой* [Holda] свою богиню, отождествленную римлянами с Изидой, — во всяком случае, не было ли это одним из ее имен?

У имени *Holdâ* — чисто германское происхождение; в народном сознании представления об этой богине отчасти сохраняются до сих пор.

Хольда — добрая, благосклонная, милосердная богиня-госпожа. Ее имя происходит от корня, встречающегося в готском слове *hulps* (Лк.18:13 в переводе Ульфила) и древнескандинавском *holtr*; по-готски эту богиню, вероятно, называли *Hulþó*. В противоположном значении — когда речь идет о враждебном дьявольском существе — Ульфила использует слова *inhulþó* (женского рода) и *inhulþa* (мужского рода): отсюда я делаю вывод, что у готов бытовало представление и о мужском божестве по имени *Hulþa*; в этом видится еще одно подтверждение того, что определенных богов представляли себе сразу в двух образах — женском и мужском. Следует отметить, что эпитет *hulþa* / *hulþo* мог применяться к нескольким божествам или духам. Ноткер в N., *Capella*, 81 переводит словосочетание *verus genius* [истинный дух-хранитель] как «*mîn wâre holdo*». В средневерхненемецкой речи слово *holde* (которое может быть как мужского, так и женского рода) тоже должно было присутствовать и обозначать призрачных существ. Альбрехт Гальберштадский в своем переводе Овидиевых «Метаморфоз» использует слово *wazzerholde* [водяной дух] (с родительным падежом на -en) в значении «нимфа»; рифмы уберегли это же слово от искажений и в поэтическом пересказе «Метаморфоз», выполненном Викрамом³⁵. В широко известном нижегерманском переводе «Корабля дураков» (*Narragonia* (Rostock, 1519), 96^a) встречаются такие строки, отсутствующие в верхненемецком оригинале: *mannich narre lövet an vogelgeschrei und an der guden hollen* (*bonorum geniorum* [добрых духов]) *gunst* [многие дураки верят в предсказания по крикам птиц и в *добрых духов*]. Чаше в средневерхненемецком встречается слово *inholde* (женского рода), — нововверхненемецкое *Unhold* (мужского рода), — обозначающее злобное, темное и могущественное существо.

Наиболее ранний пример использования формы *Holda* в более узком значении собственного имени встречается у Бурхарда Вормского (BURCHARD VON WORMS, 194^a)³⁶: *credidisti ut aliqua femina sit, quae hoc facere possit, quod*

³⁵ В WIKRAM (Frankf. (1631), IV, 171^a «*von einer wazzerholden*» рифмуется с *solden*; в WIKRAM, IV, 176^a *wazzerholde* рифмуется с *solde*.

³⁶ В приведенной в I, 507 инскрипции имя *Hludana* можно исправить на *Huldana* — упоминание Хольды/Хульды здесь еще вероятнее, чем параллель с древнескандинавской Хлодун. Если это исправление верно, то данная надпись представляет собой древнейшее свидетельство веры германцев в Хольду; к числу таких свидетельств отнесем еще готское слово *inhulþó*, а также довольно редкое, но всё же встречающееся в SCHANNAT, *Trad. Fuld.*, № 445 древневерхненемецкое женское имя *Holda*; в GRAFF, IV, 915 — *Holdasind*. Трактат Шютце «*De dea Hludana*» появился в 1741 году; Вольф (WOLF, *Wodana*, S. L) упоминает нидерландский трактат «*De dea Huldea*» 1746 года — если это название действительно выглядело именно так, то с ним должна быть связана какая-то интересная теория Х. Каннегитера

quaedam a diabolo deceptae se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformata, quam vulgaris stultitia *Holdam* (в другом варианте — *unholdam*) vocat, certis noctibus equitare debere super quasdam bestias, et in eorum se consortio annumeratam esse [веришь ли, что есть женщины, которые способны делать такие вещи, какие, по необходимости или по приказанию, обязаны совершать те, кто обманут дьяволом? Что, например, в определенные ночи они должны выезжать на неких животных в сопровождении сонма демонов, принявших образ женщин (по народной глупости (их предводительницу) зовут *Хольдой* [или: по народной глупости, их называют *унхольдами*]), и что самих (колдуний) следует относить к числу этих демонов]; интересное чтение *unholda* встречается в *Cod. Vindob. Univ.* 633. Здесь Бурхард использует немецкое слово вместо обычного «*Diana, Paganorum dea*» [*Диана, языческая богиня*]; в других местах в том же смысле и в связи с тем же в тексте встречается уже латинское именование богини.

В народных сказках и сказаниях *госпожа Хольда* (*Hulda, Holle*³⁷, *Hulle, frau Holl*) изображается как высшее существо, доброе и милосердное по отношению к людям; Хольда почти никогда не злится — только если видит разлад в семье. Судя по всему, среди всех германцев сказки о Хольде особенно распространены были у гессенцев и тюрингов (вормсский епископ Бурхард тоже был родом из Гессена). В то же время, рассказы о госпоже Холле ходили даже в Фогтланде³⁸,

касательно германской *Хульды*, упомянутой у Экарда. *Huldanae*, латинская форма дательного падежа, позволяет предположить древневерхненемецкое *Holdûn*, древнеанглийское *Holdan* со слабым склонением; точно так же имена «Берта» и «Хильдегарда» в латинских текстах принимают в дательном падеже формы *Bertanae, Hildegardanae*; хотя и в именительном могли возникнуть формы *Bertana, Huldana*. Соответственно, дательный *Tanfanae* должен образовываться от именительного *Tanfa*, а это позволяет сразу же отвести все теории о том, что в *Tanfanae* содержится кельтское *fana* или латинское *fanum*. С формой *Tanfa* можно связать древнескандинавское мужское имя *Danpr* или древневерхненемецкий корень *dampf*; если принять во внимание переход *f* в *ch* или *th*, то возникает еще целая группа предположений. Например, мужскому древневерхненемецкому имени *Dancho* (*gratus* [дарованный]; GRAFF, V, 169) соответствовало бы женское *Tancha* (*grata* [дарованная]); ср. с *Dankrât = Gibicho* (HAURT, *Zeitschr.*, I, 573). Я не убежден в верности исправления *Hludana* на *Huldana* и вполне допускаю самостоятельную форму *Hludana*, от *Hlûda* (*clara, graeclara* [чистая, пречистая]); исход дела здесь должен решить вес других аргументов. Следует обратить особое внимание на использование оборотов *gute holden* и *hollar vættir* [добрые духи, добрые хранители] (*Sæt.*, 240^b) по отношению к духам, *holl regin* [милосердные боги] (*Sæt.*, 60^a) — по отношению к богам; в древнескандинавском прилагательном *hollr* (ср. с готским *hulþs*, древневерхненемецким *hold*) имеет место ассимиляция сочетания *ld* до *ll*, в то время как в собственном имени *Huldr* сохранилась старая форма; мне представляется сомнительным толкование *huldr* как *occultus, celatus* [скрытый, тайный].

³⁷ Holle — от Hulda, ср. с Folle от Fulda.

³⁸ JUL. SCHMIDT, *Reichenfels*, 152.

в северной Франконии³⁹ за Рёнскими горами и в Веттерау вплоть до Вестервальда⁴⁰, из Тюрингии легенды об этой богине попали и в Нижнюю Саксонию. В Швабии, Швейцарии, Баварии, Австрии, Северной Саксонии и во Фрисландии имени «Хольда» не знали.

Итак, из сохранившихся в народной традиции сведений о Хольде⁴¹ можно почерпнуть следующее.

Госпожу Холле представляют себе как небесное существо, охватывающее всю землю; о снеге говорят, что это летят перья, когда Холле взбивает постель⁴². Эта богиня управляет снегом так же, как Донар — дождем; греки приписывали производство снега и дождя своему Зевсу: Διὸς ὄμβρος [дождь Зевса] (*Il.*, V:91; XI:493); νιφάδες Διός [снежинки Зевса] (*Il.*, XIX:357); соответственно, Хольда представляется богиней высокого ранга⁴³. Сравнение снежинок с перьями — весьма древнее; скифы считали северные регионы недоступными оттого, что там всё завалено перьями (HEROD., VI, 7; ср. с 31). Подобно фрау Герке, Хольда тоже должна была летать по воздуху.

Хольда любит *озера и родники*; в полдень ее можно встретить в образе прекрасной белой госпожи, *купающейся* в реке и *исчезающей*; в этом смысле она напоминает Нерту. Чтобы попасть в обиталище Хольды, смертные проходят через водоемы; ср. с термином *wazzerholde*⁴⁴.

Сходство с Нертой проявляется и в том, что Хольда также *ездит на повозке*. В одном из сказаний случайно встреченный богиней крестьянин вставил чеку в колесо на ее повозке; оставшиеся после этого опилки превратились в золото⁴⁵. Ежегодное шествие Хольды тоже (как и у Герке и Берты) выпадало на время

³⁹ REINWALD, *Henneb. Id.*, I, 68; II, 62; SCHMELLER, II, 174.

⁴⁰ SCHMIDT, *Westerwäld. Idiot.*, 73, 341.

⁴¹ *Kinderm.*, № 24; *Deutsche Sagen*, № 4—8; FALKENSTEIN, *Thür. Chronica*, I, 165, 166.

⁴² «Госпожа Холле взбивает постель» (*Modejourn.* (1816), 283). В Шотландии, когда выпадает первый снег, говорят: «The men o'the East are ryking their geese and sending their feathers here away, here away» [на востоке люди ощипывают гусей, а сюда бросают перья]. На прусском Заманде о снеге говорят: «Это ангелы взбивают постельки»; снег сравнивали с ангельским пухом, выпадающим из крыльев и долетающим до земли.

⁴³ Многие характеристики Хольды в христианские времена перешли к Марии; можно вспомнить о *María ad nives*, *notre dame aux neiges* [«снежная Мария», «снежная Богоматерь»] — такой церковный праздник справлялся 5 августа; в этот день брюссельские кружевные мастерицы молились Богоматери, чтобы их кружева были белыми как снег. В Бретани есть народная песня с такими словами: *notre dame Marie, sur votre trône de neige!* [наша госпожа Мария на снежном троне] (*Barzas Breiz*, I, 27). Вероятно, неясное *Hillesnee* из гильдесгеймского сказания (*Deutsche Sagen*, № 456) происходит от словосочетания *Holde sné* [снег Хольды]?

⁴⁴ Если название *brunnenhold* (ALB. LUDW. GRIMM, *Märchenbuch*, I, 231) — исконно народное, то оно должно обозначать водяного духа [Brunnengeist].

⁴⁵ Схожая легенда — в JUL. SCHMIDT, *Reichenfels*, 152.

между Рождеством и последним днем святок, когда все духи ходят по земле; зверей (например, волка) в эти дни не называли их обычными именами; Хольда, как считалось, в это время одаривала земли *плодородием*. Вспомним, что нидерландский Фрей, «Дерк с кабаном» (см. I, 451), *объезжал* города и деревни в поисках плугов. Хольда, подобно Вотану, могла в жутком обличи проезжать на ветрах; она, как и Вотан, принадлежала к Дикому воинству. Отсюда и происходит та идея, что в свите Хольды ездят *ведьмы* (см. в главе XXXIV о снежных девах); этот образ был знаком уже Бурхарду; до наших дней в Верхнем Гессене и в Вестервальде обороты «Hollefahren», «mit der Holle fahren» [поездка Холле; ездить с Холле] обозначают ведьминский полет [Hexenfahrt]⁴⁶. В Дикое воинство, по распространенному народному поверью, принимали души *младенцев, умерших некрещеными*: не став христианами, они остались язычниками и, соответственно, после смерти должны были попасть к языческим богам, к Вотану или Хульде.

Иногда Хульда вместо своего божественного облика принимала вид *уродливой старухи*, длинноносой и длиннозубой, с лохматыми, спутанными волосами. О непричесанном человеке говорили, что он «проехался с Холле»; детей пугали жуткими спутниками богини⁴⁷: «Успокойся, а то придет *Hullebetz*, или *Hullepöpel*». Закутанного в плащ слугу Холле, следовавшего в ее свите во время зимнего солнцестояния, называли *Hollepeter* (а также *Hersche*, *Harsche*, *Hescheklas*, *Ruprecht*, *Rupper* — см. главу XVII). В сказке (КМ, № 24) Хольда описана как *старая ведьма с длинными зубами*; судя по нарративным расхождениям, образ доброй и милосердной богини сменился представлением о существе темном и жутком.

Хольду изображали еще как *пряжу*; лён считался священным растением этой богини. Прилежных работниц Хольда одаривает прялками и за ночь свивает для них полные катушки пряжи; ленивым пряхам Хольда, наоборот, *пачкает* нити или *поджигает* прялки⁴⁸. По легенде, богиня щедро одарила девушку,

⁴⁶ ESTOR, *Oberh. Idiot.*, статья «Hollefahren».

⁴⁷ ERASM. ALBERUS, № 16: «es kamen auch zu diesem Heer // viel Weiber, die sich forchten sehr, // und trugen *Sicheln* in der hand, // *Fraw Hulda* hat sie ausgesandt» [в это воинство приходят многие страшные женщины с *серпами* в руках, ими командует *фрау Хульда*]. В лютеровском толковании на послания апостолов (LUTNER, *Auslegung der Episteln* (Basel, 1522), fol. 69^v) сказано: «Заявляется природа, *госпожа Хульда* со своим носярой, и начинает противоречить богу и врать ему; висят на ней старые лохмотья и доспех из *соломы* — встает она и начинает скрежетать своей *скрипкой*». Здесь Лютер сравнивает природу, противящуюся божественной воле, с языческой Хульдой: у нее жуткий нос (OVERLIN, статья «*protzmännchen*»), она одета в солому и лохмотья, она играет на скрипке.

⁴⁸ Брюкнер (BRÜCKNER, *Beitr. zum Henneberg. Idioticon*, 9) упоминает такое народное поверье, бытующее в хеннебергской части Франконии: «в середине (дня) приходит *Холлефрау* (Hollefrau, Hollefra, Hullefra) и *разбрасывает катушки для пряжи*. Кто не спрядет полные, тому она ломает шею» (ср. с *Бертой*, *Бертольтом* и дьяволом). «В середине дня

у которой прялка упала в священный водоем. Перед Рождеством, когда должна явиться Хольда, все *прялки* оставляли для нее обмотанными; перед Великим постом, когда богиня уходит, вся пряжа должна быть вытянута, а *прялки* убирают от взгляда Хольды (см. раздел «Суеверия», № 683); если она видит, что всё сделано так, как следует, то она благословляет дом — в противном случае она его проклинает; весьма древними представляются пожелания «сколько волос, столько хороших лет!» и «сколько волос, столько дурных годов!». Судя по всему, сразу несколько представлений смешались в традиции убирать *dieße*⁴⁹ на святки — считалось, что если лён выставлен на обозрение, то за ним придет госпожа Холла. Обычай прятать орудия труда указывает на священный статус праздника Хольды — очевидно, в это время нельзя было работать⁵⁰. На так называемую *субботу Хуллы* [Samstag der Hulla] в Рёне считалось недопустимым работать на земле, а также подметать, удобрять почву, ездить по полю. В Скандинавии тоже считали, что с йоля и до Нового года не должны вращаться ни колеса, ни ворота (см. раздел «Суеверия», № 134) [15].

Надзор Хольды над земледелием и строгим домашним порядком явно указывает на *материнскую природу* этой богини — ту же, что и у Нерты с Изидой. Особая связь культа Хольды со *льном* и *пряжей* (прядение было основным занятием немецких хозяек, само слово «женщина» связывалось с прялкой и веретеном⁵¹, так же, как «мужчина» — с мечом и копьем) заставляет вспомнить о культуре *Фригг*, супруги Одина, — вероятно, эта асинья постепенно превратилась в богиню земли; созвездие Пояс Ориона называлось в честь Фригг *Friggjar rockr* (Friggae colus [прялка Фригг]); это название не сохранилось в исландских текстах, однако оно до сих пор в ходу у шведских крестьян (Инре, статья «Friggerock»). Еще это же созвездие зовется по-датски *Mariärock*, *Marirock* [прялкой Марии] (MAGNUSEN, *Gloss.*, 361, 376) — у христиан представления о древних богинях часто переносятся на Деву Марию, небесную мать. В греческой мифологии прялка и веретено были атрибутами нескольких богинь: в первую очередь здесь следует упомянуть Артемиду (χρυσήλάκατος [с золотым веретеном], *Il.*, XX:70) и ее

ее *сжигают*» — этот обычай напоминает о традициях вынесения Смерти и распиливания старухи (см. главу XXIV). Из того, что *frau* используется здесь в качестве приставки (ср. с *gaue fru* в I, 502), можно понять, что имя богини изначально имело адъективный характер. В *Cod. Pal.* 355^b: «ich wen, kain *schusel* (scheusal) in *kaim rocken* wart nie als heßlich als du bist» [по-моему, ты уродливее любого *пугала на прялке*].

⁴⁹ *Braunschw. Anz.* (1760), № 86; *dieße* — это лён, намотанный на прялке (*Brem. Wb.*, V, 284).

⁵⁰ Здесь можно вспомнить о Гертруде. В крайнском крестьянском календаре эта святая изображена с двумя мышатами, теребящими лён в прялке (vretend): имеется в виду, что в день Гертруды прясть не следует. То же самое относится и к русской *пятнице* (КОРИТАР, *Rec. von Strahls gel. Rußland*).

⁵¹ *RA*, 163, 168, 470; по-древнеанглийски женщин называли *fridovebban* [прядильщицами мира, мирной жизни].

мать Латону, а также Афины, Амфитриту и nereид. Хольда как покровительница охоты и водоемов может быть связана со всеми этими богинями.

Есть искушение связать госпожу Хольду с одним образом из Ветхого Завета. В 4Цар.22:14 и в 2Пар.34:22 рассказывается о пророчице по имени חולדה — Хульда или Хульда [Chulda] — Лютер именует ее Hulda; в Септуагинте она названа именем Ὀλδᾶ, в Вульгате — *Olda*, в Виттенбергской латинской Библии (1529; и, видимо, во всех более поздних вариантах) — *Hulda*, по лютеровскому чтению; таким образом Лютер, помнивший о «госпоже Хульде», натурализовал имя иудейской пророчицы для своих соотечественников. Вообще Лютер в своих сочинениях несколько раз упоминает о германском язычестве; один пример уже приведен в I, 521. Я не знаю, проводил ли кто-то до Лютера параллель между германской богиней и иудейской пророчицей, но совершенно точно, что само представление о «госпоже Хульде» не происходит из Вульгаты; библейская Хульда — персонаж малозначительный. В германских языках это имя глубоко укоренено, соответствующая исконная словоформа применяется в отношении различных духов; зафиксирована, кроме того, древнейшая отрицательная форма *unholda*.

Что касается скандинавской традиции, то на нее в этом вопросе опереться не представляется возможным. В эддической системе не встречается богиня Холла, которая соответствовала бы Хульде; правда, Снорри (*Yngl. saga*, XVI, XVII) упоминает о колдунье (*völva*, *seiðkona*) по имени Хульд [Huldr], а в поздней исландской саге, записанной в XIV веке, подробно рассказывается о чаровнице Хульде [Hulda], возлюбленной Одина, матери хорошо известных полубогинь Торгерд и Ирпы⁵². Более важным свидетельством здесь оказываются, пожалуй, норвежские и датские народные сказания о горной или лесной деве по имени *Hulla*, *Huldra*, *Huldre* — она упоминается то как молодая и прекрасная, то как старая и страховидная. В голубой одежде и в белой вуали она ходит по пастушьим пастбищам; когда она танцует с людьми, ее облик искажается — показывается хвост, который она обычно с большим трудом скрывает. В некоторых легендах говорится, что она прекрасна спереди и ужасна сзади. Она любит музыку и песни; есть грустный напев, который называется *huldreslaat* [песня Хульдры]. В лесах Хульдру можно встретить в образе старухи в серых одеждах, шагающей впереди своего стада с кринкой молока в руке. Рассказывают, что Хульдра уносит некрещеных младенцев. Часто она является не в одиночестве, а в образе госпожи или королевы горных духов, которых еще называют *huldrefolk* [народом Хульдры]⁵³. В Исландии тоже рассказывали о *Huldufólk* [народе Хульды] и *Huldumenn* [людях Хульды]; кроме того, в исландских народных верованиях

⁵² MÜLLER, *Sagabibl.*, I, 363—366.

⁵³ Подробности можно найти в MÜLLER, *Sagab.*, I, 367, 368; HALLAGER, 48; FAYE, 39—43, p. 10, 15, 25, 26, 36; *Frigge Nytaarsgave* (1813), 85; STRÖM, *Söndmör*, I, 538—559; VILSE, *Spydeberg*, II, 419; VILLE, *Sillejord*, 230; а также во многих сочинениях П. Асбьёрнсена.

можно обнаружить общую с немецкими черту: госпожу Хольду у исландцев тоже сопровождали *holden*, то есть добрые духи, тихий подземный народ, для которого Хольда — почти княгиня [16]. Хотя бы по этой причине скандинавское имя *Hulla*, *Huldra* следует выводить из древнескандинавского *holrr* (*fidus*, *fidelis*, *progritius* [надежный, верный, подходящий]), *huld* в датском и шведском; вряд ли это имя связано с древнескандинавским *hulda* (*obscuritas* [темнота]), обычно соотносимым с подземным обиталищем горных духов. В шведских народных песнях можно найти оборот *huldmoder*, *hulda moder*, используемый в значении *kära moder* [дорогая мать] и применяемый по отношению к человеку (*Sv. vis.*, I, 2, 9); соответственно, у шведского *huld* — то же значение, что и у немецкого аналога этого слова. Вероятнее всего, понятие *huldufôlk* попало в исландский из датского или норвежского. Сложнее объяснить наличие *r* в формах *Huldra*, *Huldre*; возможно, этот звук взят из формы множественного числа — *hulder* (*boni genii*, *hollar vættir* [добрые духи])? или же здесь имеет место сочетание корней?

Немецкая Хольда покровительствовала прядению и земледелию, а скандинавская Хулле — скотоводству и доению.

В верхнегерманских областях, а именно там исчезают упоминания о Хольде, — в Швабии, Эльзасе, Швейцарии, Баварии и Австрии, — знали другую богиню, схожую с Хольдой: возможно даже, что это была та же Хольда под другим именем⁵⁴. Ее называли *госпожой Берхтой* [*frau Berchte*], — *Perahta* по-древневерхнемецки, — то есть «сияющей, блистающей, благородной»⁵⁵ (вспомним, что Хольда вызывала сверкающий снег). Само значение имени указывает на благую природу этой несущей радость богини — тем не менее, в таком виде ее изображали нечасто; наоборот, обычно подчеркивалась ее жуткая сторона: Берхта выступала кошмарным чудовищем, которым *пугали детей*. В легендах о госпоже Берхте господствует дурной аспект богини, в то время как госпожа Хольда в большей степени воплощает положительные качества; можно сказать, что народным христианством Берхта была принижена больше, чем Хольда. Тем не менее, Берхта совершенно точно едина с Герке, Фреке и некоторыми другими богинями [17].

Тождество всех этих богинь явствует, главным образом, из того, что, по поверьям, все они являлись в мир в одно и то же время — в святки, между Рож-

⁵⁴ В одной из частей Франконии и Тюрингии знали и *Берхту*, и *Хольду*; именно в этом месте проходит географическая граница между верованиями в одну и другую богиню. Маттезий (MATTHESIUS, *Auslegung der Festevangelien*, 22) упоминает и «госпожу Хульду», и «старую Берхту».

⁵⁵ Среди прославленных дев Менглёд в *Sæm.*, 111^a упоминается одна по имени Бьёрт [*Biört*]; сама Менглёд называется *sû in sôlbiarta* [яркой, как солнце] (*Sæm.*, 111^b), отца ее жениха Свиддага [*Svipdagr*] зовут Сольбьярт [*Sôlbiart*; солнечно-яркий] (*Sæm.*, 112^a). В более поздней саге некая другая Менглёд является кому-то во сне (*Fornmanna sög.*, II, 222, 223) и дарит этому человеку пару чудесных рукавиц.

деством и Новым годом. Впрочем, Берхте был посвящен один из святочных дней — а данных о том, чтобы этот день посвящали Хольде, мне обнаружить не удалось; тем не менее, функции этих двух богинь были вполне идентичны.

Берхта, как и Хольда, надзираала над *пряжами*; она тоже портила пряжу, оставшуюся в последний день года (см. раздел «Суеверия», № 519). На праздник Берхты должны были подавать особую пищу: *кашу* и *рыбу*. В *Sæt.*, 75^a Тор говорит, что на ужин он ест *sildr ok hafra* (*селедку* и *овсянку*); «белая госпожа» предписывает сельским жителям всегда есть [на ее праздник] *рыбу* и *овсяную кашу*; она злится, когда этих блюд нет на столе (*Deutsche Sagen*, № 267). У зальфельдских тюрингов в последний день года принято подавать на стол *кнедли* и *селедку*. У христиан рыбная и мучная еда считается постной⁵⁶. Причудливым и весьма древним представляется поверье об отмщении разозленной Берхты тем, у кого на столе не было рыбы и kneдлей: тому, кто в соответствующий день съел что-то кроме предписанной пищи, Берхта распарывает живот, набивает туда сухой соломы и зашивает всё *железной цепью* вместо нитки с помощью *плужного лемеха* вместо иголки (см. раздел «Суеверия», № 525)⁵⁷. Этим пугали во многих регионах Германии [19].

⁵⁶ Согласно *Braunschw. Anz.* (1760), 1392, на святки, когда госпожа Холла совершает ночные объезды, нельзя есть *бобы*. Либо это ошибка, либо имеется в виду какой-то особый вид бобов.

⁵⁷ В Фогтланде рассказывают почти то же самое о *Верре* [Werre] или *госпоже Холле*. В священный канун Нового года *Верра* строго проверяет, вся ли пряжа свита; если сколько-то еще остается, то она пачкает лён. В этот вечер следует есть блюдо под названием *polse* — особым образом приготовленную жирную кашу из муки и воды; кто этой каши не съест, того *Верра* *разрывает на части* (JUL. SCHMIDT, *Reichenfels*, 152). Имя *Werra* (происходящее от ее спутанных [gewirrtten], всклокоченных волос?) обнаруживается в ТНОМ. REINESIUS, *Lect. var.* (Altenb., 1640), 579 (в критических замечаниях о «Liber Kiranidum Kirani» (1638) Риакина, то есть А. Ривина, или Бахмана): nostrates hodieque petulantioribus et refractariis manducum aliquem cum ore hiantе frendentem dentibus, aut furibundam silvescente coma, facie lurida, et cetero habitu terribilem cum comitatu maenadum *Werram* interminantur [у нас до сих пор пугают жестокой и прожорливой, сопровождаемой лесными духами *Веррой* с раскрытой пастью и скрежещущими зубами, яростно носящейся по лесам, с бледным лицом и другими жуткими характеристиками]. Рейнезий [Ривин] (1587—1667) родом был из Готы, но жил в Хофе в Фогтланде. Словом *werre* называют еще жужжащее насекомое из рода сверчков (Ророуитсхн, 620). В средневерхненемецком: sæjet diu *Werre* (Discordia) ir sâmen dar [рассыпает *Верра* (Разногласие) свои семена] (*Ms*, II, 251^b; ср. с *Troj.*, 385) [18]; в проповеди Сельбгарта [Selbhart; Selphart] (WACKERNAGEL, *Lb.*, 903) вместе с братьями Цорнли [Zornli] и Эргерли [Ergerli] упоминается еще брат *Верра*, «der sin herze mit weltlichen dingen *beworren hat*» [который *занытал* свое сердце мирскими делами] — возможно, с этим образом связано представление о спутанных волосах Берты [Bertha] и Хольды, а также о спутанной пряже. На Цюрихском озере Берхту называют *de Chlungere*, потому что она впутывает узлы (chlungel) в пряжу ленивых девушек (ALBERT SCHOTT, *Deutsche Colonien in Piemont*, 282). В Баварии и в немецкой части Богемии Берту часто подменяют святой *Луцией*, хотя

Множество деталей, относящихся к Берхте, можно обнаружить в народных сказаниях Орлаггау (что между Заале и Орле), собранных В. Бёрнером; например, рассказывают (BÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 153), что в предпоследний день святков *Перхта* [Perchtha] обязательно осматривает прялки во всем регионе; она приносит пустые катушки и требует за короткое время полностью обмотать их пряжей; если ее указания не выполняют, она наказывает работниц, запутывая и пачкая лён. Кроме того, она вспарывает животы тем, кто не ел на ее праздник блюдо под названием *zemmede*⁵⁸, — она вынимает всю съеденную пищу и набивает живот снопами соломы и кирпичами, а затем снова зашивает тело *цепями* вместо ниток, используя *лемех* вместо иголки. Еще есть легенда (BÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 159) о том, как в Оппурге *Перхта* в свой праздник обнаружила, что в прядильной для веселья собрались гости; в *страшной ярости она бросила в окно двенадцать пустых катушек*, которые следовало обмотать пряжей в течение часа. По истечении этого времени *Перхта* пообещала вернуться и проверить работу; в страхе люди провели четверть часа, затем еще столько же, и наконец одна смелая девушка сбегала на чердак, принесла оттуда моток бечевки и намотала эту бечевку на катушки; после этого поверх спряли два или три слоя льна, чтобы катушки казались полными. *Перхта* возвратилась, ей показали готовую пряжу, и богиня ушла, забрав катушки и удивленно качая головой (ср. с похожей легендой о *белом человечке* в ВАДЕР, 369). BÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 167: в Лангендембахе жила старая пряха, которая всю зиму быстро свивала нити и не перестала работать даже на Богоявление, хотя сын и невестка предупреждали ее: «Если придет *Перхта*, тебе несдобровать». «Пусть ее, — отвечала пряха, — *Перхта* мне рубашек не дарит, так что приходится их делать самой». Через какое-то время *распахнулось окно*, *Перхта* заглянула в комнату и бросила туда несколько пустых катушек, которые, опять же, следовало заполнить пряжей через час. Тогда пряха схватилась за сердце, обмотала нити в несколько слоев вокруг каждой из катушек и бросила всё это в *ручей* около дома (и, видимо, это удовлетворило *Перхту*). BÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 173: горняк возвращался из Бухи в Кёниц в ночь *Перхты*, и богиня явилась ему на перекрестке, потребовав с угрозами, чтобы тот *вставил чеку в колесо на ее повозке*; горняк взял нож и вырезал, как смог, деревянную чеку, которую и вставил в колесо. *Перхта* одарила его только разбросанными вокруг *опилками*; мужик собрал их, а дома обнаружил, что карманы у него набиты золотом. BÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 182: два крестьянина из Юдевайна в канун праздника *Перхты* задержались допоздна в кёстрицкой пивной; едва они оттуда вышли, как им навстречу на повозке выехала *Перхта*

ее праздник выпадает на 13 декабря. Госпожа *Лутц* [Lutz] разрезает живот (SCHMELLER, II, 532; Jos. RANK, *Böhmerwald*, 137); ср. с *Lusse* в Швеции (WIESELGREN, 386, 387).

⁵⁸ Это блюдо делается из муки и молока или воды и жарится на сковороде — это, несомненно, постная пища.



и потребовала, чтобы крестьяне отремонтировали втулку на оглобле. У одного из мужчин оказался при себе нож, а Перхта дала ему кусок дерева, из которого он и вырезал новую втулку; в качестве благодарности помощник унес домой несколько золотых в ботинке. BÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 113: древнее жилище Перхты, королевы *духов некрещеных детей*, находилось между Бухой и Вильгельмсдорфом в плодородной заальской долине; по приказанию богини духи орошали людям поля и нивы, пока сама Перхта плугом вспахивала землю изнутри. В какой-то момент людские поселения стали граничить с домом Перхты, и она решила уйти с этих земель; в канун дня Перхты лодочник деревни Альтар получил весть о том, что к ночи ему следует подготовиться; подойдя к берегу Заале, он увидел *высокую величественную женщину*, окруженную плачущими детьми; всех их следовало *перевезти на другой берег*. Женщина ступила на паром, а малыши затащили туда *плуг* и другие инструменты, громко жалуюсь, что им приходится покидать это прекрасное место. На противоположном берегу Перхта попросила лодочника вернуться и забрать оставшихся *духов*, что он поневоле и сделал. Перхта в это время *чинила плуг*, разбрасывая опилки; вернувшемуся лодочнику она указала на эти *опилки*, говоря: «Возьми, это твоя награда за труды!» Ворча, он взял три стружки, пришел домой и бросил их на подоконник, а сам, недовольный, лег спать. Наутро на подоконнике лежали три куска золота. О *переправе Перхты* рассказывают еще в Каульсдорфе (Заале) и в эльстерском Кёстрице (недалеко от Геры). BÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 126: поздно ночью колесный мастер из Кольбы возвращался домой из Оппбурга, где он был по работе; это был канун Богоявления, и у речки Орлы мастер встретил *Перхту*: плачущие *духи детей* окружили ее *разбитый плуг*. «У тебя с собой топор, помоги мне починить плуг», — крикнула богиня испуганному человеку. Мастер помог, чем смог, но подаренные ему *опилки* подбирать не стал: «У меня у самого их дома полно». Возвратившись домой, мужчина рассказал людям о произошедшем, и многие недовольно качали головой, но в этот момент он снял ботинок, в который что-то попало, и вытряхнул оттуда сверкающий кусок золота. Прошел год, и один из работников этого мастера, тоже слышавший его историю, отправился в ночь Перхты к речке Орле и стал ждать на том же месте, где в прошлом году Перхту встретил его учитель; через какое-то время она объявилась в *сопровождении детей*: «Ты что здесь ищешь в такой час?», — гневно спросила она подмастерье. Тот, заикаясь, ответил. «На этот раз с инструментами у меня порядок, — сказала Перхта, — но получай же, что заслужил!», — и с этими словами она вбила топор парню в плечо. Аналогичную легенду рассказывают и в Каульсдорфе: место, где встречаются Перхту, называется там «поперекдорожным ручьем»; аналогичные истории ходят в Пресвитце у Заальхаузена — там всё происходит на песчаном холме между Пёснеком и домом рейхенбахского лесничего. Под Гляйчем возле Тишдорфа, где с Перхтой связывают диковинного вида камень, легенда принимает такую форму: *Перхта с духами детей ехала на повозке*, и в колесе сломалась ось; мимо шел

крестьянин — он изготовил самодельную ось и помог богине, которая отплатила ему опилками; крестьянин не стал брать эти опилки и пошел домой, где и обнаружил кусок золота у себя в ботинке. VÖRNER, *Volkssagen aus dem Orlagau*, 133: в ночь Перхты из Нейденберга шла домой пряха; она закончила всю свою работу и потому встретила *Перхту* с чувством уверенности в себе; богиня поднялась на холм в сопровождении огромной толпы *духов детей* [Heimchenvolk], причем все дети были одного роста и облика; часть малышей толкала вверх по холму тяжелый плуг, другая часть несла земледельческие инструменты; все они громко жаловались, что больше нет у них родного дома. Увидев это шествие, пряха громко рассмеялась. Разозленная Перхта приблизилась к легкомысленной девушке и подула на нее, ослепив пряху на месте. Бедняжка с трудом нашла дорогу в свою деревню, она стала несчастна, больше не могла работать и только попрошайничала, печально сидя на дороге. Прошел год, и Перхта вновь прибыла в эту деревню под названием Альтар; слепая, не видя, кто перед ней, взмолилась к благородной госпоже о подавании; Перхта ответила милостиво: «В прошлом году я затушила здесь пару огоньков, а в этом зажгу их снова», — с этими словами она вновь подула девушке в глаза, и та немедленно прозрела. Та же легенда ходит в так называемом Зорге возле Нойштадта у реки Орлы. Мы еще вернемся к трогательным историям о плачущих детях, шествующих вместе с Перхтой, когда обратимся к подробному рассмотрению образа Дикого воинства [20].

К этим интереснейшим тюрингским легендам можно добавить еще баварские и австрийские. В гористом регионе Траунштайн (Верхняя Бавария, перед Зальцбургом) в канун Богоявления детей пугают тем, что придет *Берха* [Berche] и вспорет им животы, если они будут плохо себя вести. На этот праздник там пекут *жирные пироги*; батраки говорят: нужно смазать живот так, чтобы *нож госпожи Берхи* соскальзывал (SCHM., I, 194). Не потому ли эту богиню зовут *дикой* или *железной* Бертой? Х.-А. Крузиус (CRUSIUS, *Ann. Suev.*, II, VIII:7, 266), объясняя происхождение этого имени, рассказывает, как Генрих IV даровал свободу городу Падуе: inde in signa libertatis armato carrocio uti coeperunt in bello *Bertha* nominato. Hinc dictum hoc ortum puto, quo terrentur inquieti pueri: schweig, oder die *eiserne Bertha* kommt! [с тех пор в знак свободы бронированную повозку для флага стали в бою называть *Бертой*. Отсюда, на мой взгляд, и происходит выражение, которым пугают беспокойных детей: замолчи, а то придет *железная Берта*]⁵⁹. В других регионах, во Франконии и в Швабии, эту богиню зовут *Hildaberta* (сочетание имен «Хольда» и «Берта»?) или *Bildaberta*; со спутанными волосами она ходит ночью вокруг домов и разрывает плохих мальчиков на части [21]⁶⁰.

⁵⁹ Ср. с CRUSIUS, *Ann. Suev.*, I, XII:6, 329, где имеется в виду Берта, мать Карла Великого. Ломбарды называли повозку-кароццо *Berta* и *Berteciola* (DUCANGE, статья «Berta») — возможно, здесь тоже проявляется воспоминание о праздничной повозке богини?

⁶⁰ JOACH. CAMERARIUS, *Chronol. Nicephori*, 129.

Ганс Винтлер называет эту богиню *длиннонозой госпожой Прехт* [Precht]; средневековая поэма, озаглавленная в одной из рукописей «Daz mære von der Stempen» [История о Штемпе], в другом варианте называется «Von Berchten mit der langen nas» [О длиннонозой Берхте]⁶¹. Из второго варианта рукописи я процитирую (корректируя правописание) отрывок, касающийся нашей темы:

nu merket reht waz iu sage:
 nâch wihennaht am zwelften tage
 nâch dem heiligen ebenwîhe⁶²
 (gotgeb, daz er uns gedihe)
 dô man ezzen solt ze nahte,
 und man ze tische brâhte
 allez daz man ezzen solde,
 swaz der wirt geben wolde,
 dô sprach er zem gesinde
 und zuo sîn selbes kinde:
 «ezzet hînte fast durch mîn bete,
 daz iuch diu Stempen niht entrete».
 daz kintlîn dô von forhten az,
 er sprach «veterlîn, waz ist daz,
 daz du die *Stempen* nennest?
 sag mir, ob dus erkennest».
 der vater sprach: «daz sag ich dir,
 du solt ez wol gelouben mir,
 ez ist so griuwelich getân,
 daz ich dirz niht gesagen kan:
 wan swer des vergizzet,
 daz er nicht fast izzet,
 ûf den kumt ez und trit in».

[послушайте, что вам скажу:
 на двенадцатый день после Рождества, —
 после равносвятенного дня
 (да сделает бог его счастливым для нас),
 когда обычно едят ужин,
 выставляя на стол
 всё, что собираются съесть,
 всё, что дал хозяин дома, —
 в этот день он сказал своим людям
 и своему ребенку:
 «Прошу, *надайтесь сегодня по сильнее,*
чтобы Штемпе на вас не наступила.
 Ребенок тогда из страха поел
 и сказал: «Папочка, что это такое?
 Кого ты называешь *Штемпе*?
 Скажи, если знаешь».
 Отец сказал: «Скажу тебе так,
 и лучше мне поверь:
 есть нечто столь ужасное,
 что рассказывать об этом нельзя,
 но кто забывает [о правиле]
 и не съедает всё [что на столе в этот день],
 к тому она приходит и того *затаптывает*»]

Итак, хозяин дома здесь предупреждает детей и всех собравшихся, что следует съесть всё, что на столе, поскольку иначе их затопчет *Штемпе*. Это прозвище Берхты, вероятно, происходит от глагола *stampfen* (топать, давить, наступать, тяжело шагать), и писать его, скорее всего, следует как *Stempfe*. Впрочем, есть баварское имя *Stempo* (MB, II, 280 — 1130 год) — не *Stempho*, к тому же, и *stampen*, и *stampfen* могут одинаково обозначать и «наступать», и «сжимать», итальянское *stampare*; Штемпе — жуткая, приходящая в ночи старуха, схожая с альпами [Alp] и шратами [Schrat]. Следует добавить, что в Нордгау во Франконии госпожу Хольду называют *Trempe* (DÖDERLEIN, *Antiq. nordg.*, 41), то есть «шумная», «топочущая» [trampelnde]; в словаре Штальдера слово «trämpeln»

⁶¹ НАУРТ, *Altd. Bl.*, I, 105.

⁶² *Ebenwîhe* — равносвятый, одинаково священный день, Новый год (SCHEFFER, *Haltaus*, 68).

объясняется как «идти небольшими ровными шагами (семенить)»; у друтов [Drut] тихие шаги — так они подбираются к людям (HÖFER, [Östr. Wb.], III, 242); с другой стороны, *Trampel*, *Trampelthier* — это косолапая баба. В некоторых случаях перед начальным *t* ставится *s*, и поэтому вполне можно сравнить *Stempe* с древней богиней по имени *Tamfana*, *Tanfana* (см. I, 507) [22].

Мартин Амбергский⁶³ упоминает о *Percht mit der eisnen nasen* [Перхте с железным носом] и говорит, что в *ночь Перхты* для нее оставляли еду и питье, то есть совершали для нее жертвоприношения.

В зальцбургских горах на святки до сих пор совершают обряд под названием *Perchtenlaufen*, *Perchtenspringen* [бег, прыжки Перхты] в честь ужасной *Перхтель* [Perchtel]⁶⁴. В Пинцгау на этот праздник собираются 100—300 парней (их называют *Berchten*), которые посреди дня бродят в весьма странном одеянии с коровьими колокольчиками и щелкают кнутами⁶⁵. В долине Гастайнерталь шествие возглавляют от 50 до 100 и даже 300 здоровых парней — и вся процессия, прыгая, передвигается по долине от деревни к деревне, от дома к дому [23]⁶⁶. На севере Швейцарии наравне с формой *Berchtli* используют еще мягкие *Bechtli*, *Bechteli*; день Бехтели там отмечается 2 января (3 января, если Новый год выпадает на субботу): молодежь устраивает массовые гуляния, которые называются *berchteln*, *bechteln*. Еще в XVI веке среди жителей Цюриха на Новый год было принято ловить друг друга и заставлять выпить вина: это называлось «водить к *Берхтольду* [Berchtold]»⁶⁷. Соответственно, существовало еще и мужское божество по имени *Берхт* или *Берхтольт*, соотносимое с Вотаном так же, как Берхта — с Фреке; от этой мужской формы имени в Швабии произведена иная женская — *Brechtöllerin*, *Prechtöllerin*⁶⁸. В Эльзасе существовал обычай под названием *bechten*: мальчишки и ученики-подмастерья с шумом бежали от одного дома к другому или из одной комнаты в другую⁶⁹. Кунрат Данкроцгеймский пишет в своем «Именослове» (1435)⁷⁰:

darnauch so komet die milde *Behte*,
die noch hat gar ein groß geslehte.

[затем идет добрая *Бе(х)ма*
с огромной свитой]

⁶³ Два варианта рукописи его «Gewissensspiegel» (середина XIV века) хранятся в Вене (НОФЕМ., [I], 335, 336); ср. с SCHM., IV, 188, 216 и *Jb. der Berl. Ges. f. deutsche Spr.*, II, 63—65.

⁶⁴ *Perchtenspringen* сходно с бёмервальдским *Hexentusch*, совершаемым, согласно JOS. RANK, 76, 77, в Троицын день: мальчишки и юноши берут громко щелкающие кнуты и ударами выгоняют всех ведьм из домов, конюшен и сараев.

⁶⁵ *Reise durch Oberdeutschl.*, 243; SCHM., I, 195.

⁶⁶ MUCHAR, *Gastein*, 145, 147.

⁶⁷ STALD., I, 150, 156.

⁶⁸ SCHMID, *Schwäb. Wb.*, 93.

⁶⁹ См. OBERLIN, статья «Bechten».

⁷⁰ AD. WALT. STROBEL, *Beitr.* (Strasb., 1827), 123.

Поэт не называет эту богиню устрашающей — он говорит о ней как о *доброй*, милосердной к людям. В швабской легенде *Берхтольтом* зовут белого человечка, приносящего — точно так же, как Берхта (см. выше) — катушки для пряжи (MONE, *Anz.*, VIII, 179) [24].

Во многих других случаях эту богиню тоже описывают как добрую и благосклонную, а такие представления, несомненно, коренятся во временах куда более древних, чем Средневековье. Прозвище «белая госпожа» означает то же, что и само имя богини: *perah*t, *berht* значит «яркий», «светлый», «белый». Обычно эту белую госпожу связывают с определенными семействами, но даже в этих случаях имя *Берта* за ней сохраняется: например, *Берта фон Розенберг*. Ночами она является в белоснежных одеждах в домах правителей; она качает и убаюкивает детей, пока их няньки спят — здесь богиня выступает в качестве старой *праматери* рода [25].

Важно, что в германской традиции сохранилась память о нескольких знаменитых женщинах, имя которых связано с образом призрачной *Берты*; другими словами, из мифа о божестве образ перешел в легенды о героинях. В Италии и во Франции о далеком прошлом говорят: «nel tempo ove *Berta filava*» [во времена, когда *Берта пряла*] (*Pentamerone* (Liebrecht), II, 259); «au tems que la reine *Berthe filait*» [во времена, когда королева *Берта пряла*] — здесь вновь прослеживается образ прядущей матери семейства⁷¹. Нет сомнений в мифическом

⁷¹ Можно вспомнить и о другой *Берте-пряхе*. В «Житии святой Берты Авеннской в Реймском архиепископстве» (ср. с FLODOARDUS, IV, 47) сказано (*Acta Sanctor.*, [1 Maii], 114^b): quae dum lustraret situs loci illius pervenit ad quendam hortum, in quo erat fons mirae pulcritudinis. Quem ut vidit deo devota femina, minime concupivit, sed possessoribus ipsius praedii sic locuta est: o fratres, hunc fontem praedii vestri vendite mihi, et accepta digna pecunia cedite usibus nostris. Cui sic ajunt: en praesto sumus, si tamen detur pretium a nobis taxatum. Sancta autem videntibus qui aderant libram unam denariorum posuit super lapidem, qui erat super os ejusdem fontis, domini vero ac venditores receperunt aes. Tunc sancta mater, deo plena, colo, quam manu tenebat, coepit *terram fodere* et in modum sulci *rigam facere*, orans ac dicens: ostende nobis domine misericordiam tuam et salutare tuum da nobis! Revertens namque ad monasterium colum eadem post se trahebat, tantaque abundantia aquae eam sequebatur, ut ad usus omnes hominibus pertinentes sufficeret, sicut usque hodie apparet. Nomen quoque sancta mater fluviolo ipsi composuit dicens: *Libra* vocaberis, quia una libra pro emptione tua data est [обходя это место, она зашла в сад, где был удивительно красивый источник. Увидев его, преданная богу женщина так сказала владельцам этой земли (хоть и без особого рвения): братья, продайте мне этот источник на вашей земле и за достойную плату передайте эту землю нам для наших нужд. Ей ответили: мы готовы, если только вы заплатите нужную сумму. Тогда святая на глазах у всех вытащила одну монету и положила ее на камень над источником; хозяйка и продавец приняли эту оплату. Тогда святая мать, преисполненная богом, начала *копать землю веретеном*, которое было у нее в руке, и, словно плугом, *делая* им в земле *борозды*, молясь и говоря: окажи нам, господь, свою милость и даруй нам спасение! Возвращаясь в монастырь, она тащила это веретено за собой, и возникавшие борозды обильно заполнялись водой, так что хватило бы для всех и для всего; воду из этого ручья

происхождении *Берты*, дочери короля Блуме и королевы Вайсблуме, супруги Пипина и матери великого Карла; в средненижнемецкой поэме она зовется *Vredeling* и *Brehte* (*Flos*, 1555, 7825)⁷². Ее называют «Berhte mit dem fuoze» [Берта с ногой] (*Flore*, 309), французское «Berthe au grand pied» [большеногая Берта]. В *Reali di Franza*, VI, 1: «Berta del gran pie, perche ella aveva un pie un poco maggior dell altro, e quello era il pie destro» [большеногая Берта, у которой одна нога, а именно правая, была больше другой]. Французский поэт Аденэ старается смягчить уродство Берты и говорит, что обе ее ноги были огромными: «Berte as grans pies» [Берта с большими ногами] (ADENEZ (Paris Aug.), LII, 78, 104); ср. со средненидерландским «Vaerte metten breiden voeten» [Берта с большими ногами] (*Florís*, 3966). И всё же изначальный образ предполагает наличие у Берты одной большой ноги, что происходит от гораздо более древнего верования, касающегося «reine Pédauque», «regina pede aucae» [королевы с гусиной лапкой], ее каменные изображения стоят перед некоторыми древними церквями⁷³. Вероятно, здесь имеется в виду нога девы-лебедя — особая метка, от которой ее носительница, по своей нечеловеческой природе, не может избавиться (как Хульдра — от хвоста, а дьявол — от копыт); кроме того, можно вспомнить, что у прядильщиц от постоянной работы педалью тоже деформируется одна нога, ср. с топотанием госпожи Штемпе, или Тремпе. Если бы сохранились более древние и полные немецкие описания госпожи Берхты, то, вероятно, ее нога в них тоже бы упоминалась [26].

Следует еще объяснить тесную связь этой богини с определенным днем в году. В христианских церквях праздник Богоявления (*epiphania* (см. DUCANGE, статья «epiphania»), *bethphania*, *theophania* — tierphaine, tiphagne по-старофранцузски) отмечается либо 25 декабря (на Рождество), либо через двенадцать дней после Рождества, 6 января, — в тот день, когда трем волхвам явилась Вифлеемская звезда. В древневерхнемецкой глоссе (*Emt.*, 394) слово «Богоявление» переведено как *gíperahta naht* — сияющая ночь, в которую небесная слава явилась пастухам на полях⁷⁴. В средневековых текстах встречаются формы в дательном падеже: *perchtentag*, *perhtennaht* (от древневерхнемецких *zi demo perahtin taga*, *zi deru Perahtûn naht* [ко дню, к ночи сияния]); *an der berechnaht* (у Михаэля Бехайма; см. MONE, *Anz.*, IV, 451); *ze perhnahten* (*MB*, VIII, 540 (1302 год)); «unze an den ahtodin tac nâh der *Perhtage*» [на одиннадцатый день после

и до сих пор используют. Название новой речке дала сама святая мать: «Ты назовешься *Либрой*, потому что за тебя заплачена одна либра»].

⁷² Глубокие корни этого сказания доказываются тем, что в нем объединены каролингские и лангобардские представления: Берта — мать Карла и жена Пипина, сына Ротера (Ротари) (*Flos*, 4789); она же — дочь Флора и Бланшефлоры (имя *Blancheflor* [белый цветок], опять же, связано с белизной).

⁷³ *Altd. W.*, III, 47, 48; Парис тоже связывает *Pédauque* с Бертой (PARIS, 3, 4, 198); *reine Pedauque* (MICHELET, *Hist. de France*, I, 496, 498; II, 152).

⁷⁴ Лк.2:9; О. I., XII, 3, 4; *Hel.*, XII;8; *Maria* [Oetter], 182.



дня сияния] (*Fundgr.*, [I], 110:22); «von dem nehsten *Berhtag*» [на следующий день сияния] (*MB*, IX, 138 (1317 год)); «an dem *Prehentag*» (*MB*, VII, 256 (1349 год)); эти и другие сокращенные формы приводятся в SCNEFFER, *Haltaus*, 75 и в SCHM., I, 194⁷⁵. В такие названия легко могла проникнуть персонификация: *Perchtentac*, *Perchtennaht* [день, ночь Перхты]. У Конрада Данкроцгеймского (Conrad von Dankrotsheim, 123) *milte Behte* [Добрая Берхта] выезжает 30 декабря, на восемь дней раньше обычного⁷⁶.

Отсюда — две гипотезы. Либо все легенды о Перхте *изначально* (по случайности и от непонимания) *произошли* из такой персонификации христианского названия, либо же сама эта персонификация наложилась, по аналогии, на представления о Перхте, к тому времени *уже существовавшие*. Стоит отметить, что упоминания о госпоже Перхте не встречаются до XV, XIV или, самое раннее, XIII века; впрочем, даже если обнаружатся более древние источники, первое предположение нельзя будет считать вполне опровергнутым: *perah̄tûn naht* могло превратиться в *Perah̄tûn naht* и в IX веке. Тем не менее характерные особенности мифической Берты и ее тождество с Хольдой всё же, на мой взгляд, заставляют склониться к тому, что христианское название смешалось с древним языческим представлением. Верования о Хольде существовали безо всякой связи с христианским календарем, а значит, и представления о Перахте [Perahta] вряд ли произведены от названия христианского праздника. Скорее всего, оба адъективных имени обозначали языческих божеств, совершавших свои поездки по миру во время йоля, христиане же связали с этими традициями новые представления о святости Рождества и Нового года.

Перечислю указывающие на это факты о Хольде и Берте. Обе они, подобно матери-земле, ездят на *повозках*, обе они покровительствуют земледелию и судоходству; священный инструмент обеих богинь — плуг, с которого падают золотые опилки. На божественную природу Хольды и Берты указывает и то, что они появляются *внезапно*, а Берхта бросает дары *через окно*. Обе интересуются ткачеством и прядением, настаивают на соблюдении святости праздников, обе сурово наказывают нарушителей этой святости. В свите Берты и Хольды — *духи маленьких детей*, обе богини правят *эльфами и цвергами*; еще их сопровождают ночные девы и колдуньи; у всего этого явно языческое происхождение.

Интересно, что в итальянской традиции тоже встречается уродливая, пугающая детей фея *Бефана* [Befana], имя которой происходит от слова *Эпифания*, Богоявление (befania); в этот праздник на подоконники ставят кукол, сделанных женщинами и детьми из старых тряпок; Бефана черна и безобразна,

⁷⁵ Древневверхнемецкое *pherintac* = parasceve (GRAFF, V, 360) — это не то же самое, что *Prehentag*, *Perchtentag*, — так называлась Великая пятница.

⁷⁶ 28 декабря — день избития младенцев, 29 декабря — день святого Фомы, 31 декабря — день святого Сильвестра.

однако она приносит дары. Иногда говорят, что она *дочь царя Ирода*⁷⁷. La *Befania* (PULCI, *Morg.*, V, 42). Ф. Берни говорит [описывая внешность своей служанки]: «il di di Befania vo porla per Befana alla fenestra, perche qualcun le dia d'una balestra» [в день эпифании она сошла бы за Бефану на окне, в которую кто-то выстрелил из арбалета]⁷⁸. Невероятно, чтобы у двух разных народов из названия одного и того же календарного праздника случайным образом родилось представление о сверхъестественном существе; скорее всего, что и у итальянцев, и у немцев древние народные традиции слились с новым, христианским, названием праздника.

Еще лучшей иллюстрацией станет связанный с Бефаной образ *Иродиады*. История о дочери Ирода, танец которой привел к обезглавливанию Иоанна Крестителя, производила, должно быть, на людей раннего Средневековья сильное впечатление — этот сюжет смешался сразу с несколькими народными преданиями. Религиозные поэты старательно и в деталях пересказывают эту библейскую историю (см., например, *Hel.*, 83—85); Отфрид, наоборот, обходит ее — вероятно, умышленно. Верили, что *Иродиада*-дочь в наказание за ее поступок — скорее необдуманный, чем злонамеренный (замысленный мстительной Иродиадой-матерью) — обречена странствовать в компании злых и дьявольских духов. Наравне с Дианой, Хольдой и Перахтой (или вместо них) Иродиаду называли предводительницей Дикого воинства или ночных ведьминских полетов. У Бурхарда Вормского (Burcard von Worms, X, 1): *illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana Paganorum dea, vel cum Herodiade et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, ejusque jussionibus velut dominae obedire et certis noctibus ad ejus servitium evocari* [нельзя пренебрегать и тем, что некоторые испорченные женщины, обратившиеся к Сатане и соvrащенные демоническими иллюзиями и фантазмами, верят и признают, что в ночные часы они вместе с бесчисленным множеством женщин ездят на каких-то животных с языческой богиней *Дианой* или с *Иродиадой*; в грозные ночи они будто бы молча проезжают надо многими землями; они повинуются ее (Дианы или Иродиады) приказам и в определенные ночи призываются ею к службе]. У Иоанна Солсберийского (†1182) (JOHANNES SALISBERIENSIS, *Polycr.*, II, 17): *quale est, quod noctilucam quandam, vel Herodiadem, vel praesidem noctis dominam concilia et conventus de nocte asserunt convocare, varia celebrari convivium, etc* [говорят, что Луна (ноctiluca), или *Иродиада*, или ночная правительница созывает ночные собрания, чтобы отметить разные праздники... и т. д.]. У Ангерия [Авгерия], кузеранского епископа (1280 год): *nulla mulier de nocturnis equitare cum*

⁷⁷ RANKE, *Hist. Zeitschr.*, I, 717.

⁷⁸ FRANC. BERNI, *Rime*, 105; *Crusca*, статья «Befana».

Diana, dea paganorum, vel cum *Herodiade* seu Bensozia⁷⁹, et innumera mulierum multitudine profiteatur [ни одна женщина не призналась бы, что ночами она и еще бесчисленное множество женщин ездит с Дианой, языческой богиней, или с Иродиадой, или с Бенсоцией]. Аналогичные мотивы встречаются и в сочинениях более поздних авторов — например, они есть у Мартина Амбергского и у Ганса Винтлера. Ратерий (епископ Вероны, франк по национальности; родился в Лоби возле Камбре, умер в 974 году) передает слова о том, что поклонению этой *Иродиаде* будто бы *предана треть всего мира*; этот автор признает исключительную распространенность соответствующего культа. В «Praeloquia» Ратерий пишет (MARTENE UND DURAND, IX, 798; RATHERIUS (ed. Ballerini), 20, 21): quis enim eorum, qui hodie in talibus usque ad perditionem animae in tantum decipiuntur, ut etiam eis, quas (у Баллерини — de quibus) ait Gen.⁸⁰, *Herodiam* illam baptistae Christi interfetricem, quasi *reginam* imo *deam* proponant; asserentes, *tertiam totius mundi partem* illi traditam: quasi haec merces fuerit prophetae occisi, cum potius sint daemones, talibus praestigiis infelices mulierculas, hisque multum vituperabiliores viros, quia perditissimos, decipientes [что до тех, кто сегодня находится во власти душеразрушительных заблуждений, до тех, кто, как говорит Ген., почитают *Иродиаду*, убийцу крестителя Христа, как свою *госпожу* или даже *богиню*, — так, они утверждают, что их божеству отдана *треть всего мира*: будто это награда за убийство пророка; этим обманом демоны вводят в заблуждение несчастных женщин, а также многих заблудших мужчин, заслуживающих еще большего осуждения]. Интересный и подробный рассказ о средневековой традиции, связанной с Иродиадой, содержится в *Reinardus*, I, 1139—1164:

praecipue *sidus* celebrant, ope cuius, ubi omnes
defuerant testes, est data Roma Petro
traditaque injusto *Pharaildis* virgo labori,
sed sanctificiunt qualiacunque volunt.
Нас famosus erat felixque fuisset *Herodes*
prole, sed infelix hanc quoque laesit amor:
haec virgo thalamos *Baptistae* solius ardens
voverat hoc demto nullius esse viri.
offensus genitor, comperto prolis amore,
insontem sanctum decapitavit atrox.

⁷⁹ В DUCANGE (статья «Diana») — *Benzoria*, однако правильное чтение встречается собственно в статье «Bensozia». Это имя, судя по всему, значит «bona socia» [добрая соседка] и обозначает доброе и благосклонное существо. Bona dea [добрая богиня] (DIO CASS., XXXIV, 35, 45); ср. с *dobra sretja* — bona Fortuna [благая судьба] в главе XXVIII и с *gute Frau* в главе XVI.

⁸⁰ Баллерини затрудняется опознать того, кто имеется в виду под «Gen.»; возможно, это Геннадий (Массилийский, Марсельский) [Gennadius Massiliensis], писатель конца V века?

Postulat afferri virgo sibi tristis, et affert
 regius in disco tempora trunca cliens.
 mollibus allatum stringens caput illa lacertis
 perfundit lacrimis, osculaque addere avet;
 oscula captantem *caput aufugit* atque *resufflat*,
 illa per impluvium turbine fiantis [flantis] abit.
 Ex illo nimium memor ira *Johannis* eandem
per vacuum coeli flabilis urget iter:
 mortuus infestat miseram, nec vivus amarat,
 non tamen hanc penitus fata perisse sinunt.
 Lenit *honor* luctum, minuit *reverentia* poenam,
pars hominum moestae tertia servit herae.
quercubus et corylis a noctis parte secunda
usque nigri ad galli carmina prima sedet.
 nunc ea nomen habet *Pharaildis*, *Herodias* ante
 saltria, nec subiens nec subeunda pari.

[особенно чтут *созвездие*, силой которого, пока все
 отсутствовали свидетели, Рим был вверен Петру,
 и еще *Фараильду*-деву, отданную на муки несправедливо, —
 но святые делают, что пожелают.
 Был славен и был бы счастлив *Ирод* из-за своей
 наследницы, но несчастная вмешалась любовь:
 эта дева лишь брачного ложа *Крестителя* жаждала
 и поклялась никакому другому мужу не отдаваться.
 Жестокий родитель, узнав о любви своей дочери,
 святого невинного безжалостно обезглавил.
 Принести приказала дева горяющая, и принес ей
 усеченную голову королевский слуга на блюде.
 Обняла принесенную голову нежными руками она,
 омыла слезами и хотела покрыть поцелуями;
 но *голова* у нее на руках от поцелуев *отпрынула*
 и вдруг *подула*, и унесло деву вихрем дыхания через имплевий.
 С тех пор *Иоаннова* ярость, весьма злопамятная,
по пустым небесам гоняет ее ветрами и дуновеньями:
 живым он ее не любил и теперь мертвый несчастную мучает.
 Но судьба не дает ей прейти и совсем погибнуть:
почтением ее горе смягчается, *благоговением* облегчаются муки.
Треть человечества служит этой госпоже скорбной,
на дубах и орешниках во второй половине ночи
до первой песни черного петуха восседающей.
 Теперь ее зовут *Фараильдой*, а раньше звали *Иродиадой*,
 танцовщицей, не знавшей равных ни до, ни после]

Ср. с AELFRIC, *Homiliae*, I, 486. Иродиада здесь описывается как *moesta hera*, cui *pars tertia hominum servit* [скорбная госпожа, которой служит третья часть человечества]; только оказываемое ей благоговейное почтение скрашивает ее горькую судьбу; с полуночи до первого петушиного крика она восседает на дубах и орешниках, а в остальное время она вынуждена парить в пустых небесах. Когда-то она разгорелась безответной любовью к Иоанну Крестителю; когда на блюде ей принесли его отсеченную голову, Иродиада порывалась покрыть ее слезами и поцелуями, однако голова отклонилась и изо всех сил подула на нее: вихрь унес несчастную в пустоту, где она и пребывает вовеки⁸¹. Почему в поздние времена (в XII веке) ее называли *Фараильдой* [Pharaildis] — неясно, и житие фландрийской святой с тем же именем тоже не проливает на это никакого света (*Acta sanct.*, 4 Januar); кроме того, церковная история об Иоанне Крестителе и Иродиаде (*Acta sanct.*, 24 Juni) несколько не связана с вышеизложенной: по Библии, Иродиада — жена Ирода, его дочь же звалась Саломеей. Имя *Pharaildis*, средненидерландское *Verelde*⁸², ведет к *ver Elde* = *frau Hilde*, или *frau Hulde*; в документе 1213 года (BODMANN, *Rheing. Alterth.*, 94) упоминается «miles dictus *Verhildeburg*» [солдат по имени *Ферхильдебург*], а во фризском документе XIV века встречается название *Ferhildema*, явно имеющее отношение к мифическому Хильдбургу. Еще больший интерес представляет средненидерландское название Млечного Пути — *Vroneldenstraet* (дорога госпожи Хильды, или Хульды). Так что вполне понятно, почему автор «Рейнарда» связывает Иродиаду с *Фараильдой* и упоминает также о Млечном Пути (*sidus* [созвездие] в первой строке).

Нет никаких сомнений в том, что уже в раннем Средневековье христианская легенда об *Иродиаде* смешалась с древними языческими сказаниями германцев: с представлениями о госпоже *Хольде*, о Диком воинстве, о ночных полетах колдуний; дочь иудейского царя приняла на себя функции *языческой богини* (Ратерий прямо говорит, что ее считали *богиней*), и ей поклонялось множество людей. К этому же кругу принадлежит *Диана* — лунная, ночная богиня, дикая охотница; Диана, Иродиада и Хольда могут упоминаться как все вместе, так и по отдельности, причем взаимозаменяемо. Диану упоминает Элигий (см. раздел «Суеверия», А); описания из постановлений Бурхарда Вормского

⁸¹ Упоминание о *turbo* [вихре] выглядит мифологичным и весьма древним. Во-первых, слово *Ziu*, или *Zio*, некогда бывшее именем бога, у христиан превратилось в обозначение вихря, или водоворота (см. I, 436), и слово *Pulloineke* тоже может быть связано с Фолем (см. I, 471); в Нижней Саконии (в районе Целле) о воздушных вихрях до сих пор говорят, что это в небесах кружится и танцует *Иродиада*. В других районах вихри воздуха связывают с дьяволом, называя его обидными словами: например, в Зальфельде говорят «*Schweinezahl fährt!*» [свинохвостый поехал] (PRAETORIUS, *Rübezahl*, III, 120), в Рёне в таких случаях дьявола тоже зовут *Säuzagel* [свинохвостым] (SCHM., IV, 110), выражая презрение к демону, но избегая его гнева [27]. Другие схожие сказания я приведу, когда речь пойдет о духах ветра.

⁸² CANNAERT, *Strafrecht*, 153, 155; *Belg. Mus.*, VI, 319; ср. с *Vergode* (см. I, 502).

(см. раздел «Суеверия», С) позаимствованы во многих более поздних текстах (см. раздел «Суеверия», D, G): как и Иродиада, Диана называется *domina* и *hera* [повелительницей и госпожой]. В «Житии Цезария Арелатского» упоминается «*daemonium, quod rustici Dianam vocant*» [демон, которого крестьяне называют *Дианой*], — соответственно, о такой богине знал и простой народ; о статуе Дианы, описанной в GREGOR. TUR., VIII, 15, говорилось в I, 300. Но главное свидетельство распространения культа Дианы содержится в «Житии святого Килиана» (+689), крестителя восточных франков: *Gozbertus, dux Franciae... volens crebra apud se tractare inquisitione, utrum ejus, quem (Kilianus) praedicabat, vel Dianae potius cultus praeferendus esset. Diana namque apud illum in summa veneratione habebatur* [Госберт, вождь франков... несколько раз хотел провести среди своих людей опрос, кого они предпочтут: того бога, о котором проповедует (Килиан), или же *Диану*. А *Диана* была у них в великом почете] (SURIUS, IV, 133; *Acta sanct.* (Bolland), 616). Раз вера в госпожу Хольду сохранялась, главным образом, в Тюрингии, Франконии и Гессене, то вполне вероятно, что в VII веке в районе Бюрцбурга под *Дианой* понимали ту же самую богиню.

Наконец, связь Иродиады-Дианы с языческими богинями, кельтскими или германскими, в полной мере подтверждается легендой о *domina Abundia*, или *dame Habonde* [госпоже Щедрости], зафиксированной в средневековых французских источниках. Парижский епископ Гийом Овернский (Guilielmus Alvernus, Guillaume d'Auvergne), умерший в 1248 году, так рассказывает о нимфах и ламиях (GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera* (Par. 1674), I, 1036): «*sic et daemon, qui praetextu mulieris, cum aliis de nocte domos et cellaria dicitur frequentare, et vocant eam Satiam a satietate, et dominam Abundiam pro abundantia*⁸³, *quam eam praestare dicunt domibus, quas frequentaverit; hujusmodi etiam daemones, quas dominas vocant vetulae, penes quas error iste remansit, et a quibus solis creditur et somniatur. Dicunt has dominas edere et bibere de escis et potibus, quos in domibus inveniunt, nec tamen consumptionem aut imminutionem eas facere escarum et potuum, maxime si vasa escarum sint discooperta et vasa poculorum non obstructa eis in nocte relinquuntur. Si vero operta vel clausa inveniunt seu obstructa, inde nec comedunt nec bibunt, propter quod infaustas et infortunatas relinquunt, nec satietatem nec abundantiam eis praestantes*» [такой демон, притворяющийся женщиной, вместе с другими, как говорят, часто навещает дома и кладовые; демоницу называют *Сатией* от «*satietas*» (обилие, сытость) или *госпожой Абундией* от «*abundantia*» (изобилие), поскольку она всячески одаривает дома, в которых побывала; таких демониц старухи называют *хозяйками*, — только среди старух это заблуждение и сохраняется, только старухи продолжают верить в это и болтать об этом. Говорят, что *хозяйки* отъедают и отпивают от найденных в доме пищи и напитков, особенно если их оставляют непокрытыми, — однако ни от еды, ни от питья

⁸³ У римлян *Abundantia* тоже олицетворялась как некое сверхъестественное существо; однако у нее не было ни храмов, ни алтарей — ее только изображали на монетах.

при этом нисколько не убывает. Если еда, наоборот, чем-то накрыта или где-то заперта или спрятана, то хозяйки не едят и не пьют, оставляя такой дом неудачам и злосчастью, не даровав ни *сытости*, ни *изобилия*]. То же самое описано в Guillaume d'Auvergne, *Opera*, I, 1068; на странице 1066 там же говорится: sunt et aliae ludificationes malignorum spirituum, quas faciunt interdum in nemoribus et locis amoenis et frondosis arboribus, ubi apparent in similitudine *puellarum* aut *matronarum* ornatu muliebri et *candido*, interdum etiam in stabulis, cum luminaribus cereis, ex quibus apparent distillationes in comis et collis equorum, et comae ipsorum diligenter tricatae, et audies eos, qui talia se vidisse fatentur, dicentes veram ceram esse, quae de luminaribus hujusmodi stillaverat⁸⁴. De illis vero substantiis, quae apparent in domibus, quas *dominas nocturnas*, et principem earum vocant *dominam Abundiam*, pro eo quod domibus, quas frequentant, abundantiam bonorum temporalium praestare putantur, non aliter tibi sentiendum est neque aliter, quam quemadmodum de illis audivisti. Quapropter eo usque invaluit stultitia hominum et insania vetularum, ut vasa vini et receptacula ciborum discooperta relinquant, et omnino nec obstruant neque claudant eis noctibus, quibus ad domos suas eas credunt aventuras, ea de causa videlicet, ut cibos et potus quasi paratos inveniant et eos absque difficultate apparitionis pro beneplacito sumant [бывают и другие шалости злых духов, творимые в лесах и рощах среди прекрасных зеленых деревьев: духи являются в облике *девушек* или *женщин в белоснежных одеждах*; иногда духи, неся с собой свечи, заходят даже в конюшни и аккуратно заплетают лошадям волосы, а потом в гривах и на шеях у лошадей можно найти застывшие капли воска: то есть с подсвечников этих духов капает настоящий воск, как утверждают те, кто якобы всё это видел. Эти существа, являющиеся в домах, зовутся *ночными хозяйками*, а главная из них — *госпожа Абундия*, которую так называют, потому что она дарует изобилие и земные блага тем домам, в которых бывает; этих духов воображают ровно такими, какими они предстают в чужих рассказах. Потому, когда оставляют открытые сосуды с вином и тарелки с едой, когда не прячут и не закрывают их на ночь, веря, что в дома приходят некие духи, то это происходит от глупости человеческой и от безумия старух, которые верят, что духи-посетители удовлетворятся, если найдут готовые еду и питье и смогут беспрепятственно взять их].

В «Романе о розе» рассказывается (MÉON, [*Rose*], 18622 и далее):

qui les cinc sens ainsinc deçoit
 par les fantosmes, quil reçoit,
 dont maintes gens par lor folie
 cuident estre par nuit estries
 errans auèques *dame Habonde*,
 et dient, que par tout le monde
li tiers enfant de nacion
sunt de ceste condicion.

⁸⁴ Ср. с *Deutsche Sagen*, № 122.

qu'il vont trois fois en la semaine,
 si cum destinee les maine,
 et par tous ces ostex se boutent,
 ne cles ne barres ne redoutent,
 ains sen entrent par les fendaces,
 par chatieres et par crevaces,
 et se partent des cors les ames
 et vont avec les *bonnes dames*
 par leus forains et par maisons,
 et le pruevent par tiex raisons:
 que les diversités veues
 ne sunt pas en lor liz venues,
 ains sunt lor ames qui laborent
 et par le monde ainsinc sen corent etc.

[пять чувств затмеваются
 фантазиями, и из-за этого
 многие люди по глупости
 верят, что ночами они
 гуляют с *госпожой Абондой*,
 они говорят, что во всем мире
каждый третий ребенок
рождается с такой способностью
 и что каждый третий день недели
 они ходят, ведомые судьбой,
 и могут войти в любой дом:
 их не остановят ни ключ, ни замок,
 они войдут через любую щель,
 через дымоход или трещину;
 их души выходят из тел
 и бродят с *добрыми хозяйками*
 по площадям и домам;
 а доказывают свои слова они так:
 всё то многое, что они повидали,
 не само пришло к ним в кровати,
 но явилось их трудящимся душам,
 путешествующим по всему миру]

МÉОН, [Rose], 18686:

Dautre part, que *li tiers du monde*
*aille ainsinc avec dame Habonde*⁸⁵,

[о том, что треть всего мира
 так гуляет с *госпожой Абондой*,

⁸⁵ [Habonde — опять же, от abundantia, «изобилие». — Прим. пер.]



si cum voles vielles le pruevent
par les visions que truevent,
dont convient il sans nule faille
que trestous li mondes i aille.

говорят старухи, доказывая
свои слова своими видениями;
если это довод, то можно рассказывать,
что в этом и вовсе весь мир участвует]

Ратерий и автор «Рейнарда» упоминают, что третья часть мира занята служением Иродиаде; в «Романе о розе» то же сказано о госпоже Абонде; соответственно, *Иродиада* и *Абундия* — это один и тот же персонаж. Далее будет рассмотрена связь между Абундией и немецкой *Фоллой*, *Фуллой* [Folla, Fulla; Полнота, Изобилие]. Понятие «*enfans*» в «Романе о розе» может означать как *некрещеных младенцев*, так и великое множество язычников, не вошедших в христианское общество. Деление мира на три части происходит из старинных представлений⁸⁶. Госпожа, *одетая в белое*, напоминает о Перахте, а *bona domina*, *bona socia*⁸⁷ — о Хольде; упоминание об Иродиаде, живущей на дубах, заставляет подумать и о древнегерманском культе деревьев. Изначально Хольда, Перахта и другие аналогичные богини считались существами добрыми, приносящими с собой процветание и изобилие; им (как милосердным духам и языческим богам) приносились жертвы в виде пищи и напитков, оставляемых открытыми по ночам. Хольда, Берхта и Верра предпочитали, судя по всему, определенную еду и искали в свой праздник именно ее.

Мы рассмотрели имена и культы нескольких богинь, почитавшихся разными германскими племенами под разными именами (Нерду [Nerdu], Хлодана [Hluodana], Танфана, Хольда, Берта [Berhta]); некоторые германские богини известны нам только под чужеземными именами (Изида, Диана, Иродиада, Абундия); из всех этих божеств *ни одно* не встречается у англосаксов (связь *Erce* с *Herke* я считаю сомнительной).

С другой стороны, древнеанглийский историк сообщает нам два имени, под которыми, как он прямо говорит, в его народе знали древних богинь; никакого следа аналогично именуемых божеств у других германцев не обнаруживается. В этом видится явное свидетельство того, что в языческой традиции сосуществовало множество разноименных божеств, которые, тем не менее, были едины по своим свойствам; весьма схожи были и особенности их культового почитания. Вполне можно объяснить даже то, почему такое многообразие форм свойственно в большей степени женским божествам: это связано, я полагаю, с тем, что их почитали меньше, чем верховных богов-мужчин. Последние просто

⁸⁶ Agitur pars tertia mundi [речь идет о третьей части мира] (OVID., *Met.*, III:372); tertia pars mundi fumans perit Africa flammis [Африка, третья часть мира, погибает в дыме и огне] (CORIPP., I, 47); tertia pars orbis Europa vocatur [третья часть земного шара называется Европой] (*Walthar.*, 1).

⁸⁷ Возможно, прозвище «*socia*» [соседка] связано с «*Satia*» [сытость] у Гийома Овернского?

были слишком известны, и у разных ветвей одного народа их имена не могли сильно различаться.

Две богини, о которых вскользь упоминает Беда Достопочтенный (ВЕДА, *De temporum ratione*, XIII) — это *Eástre* и *Hrede*: древнеанглийский автор не сообщает никаких деталей и касается имен богинь только с тем, чтобы объяснить происхождение названий двух месяцев: март назывался в честь Реды, а апрель — в честь Эастры. «*Rhedmonath a dea illorum Rheda, cui in illo sacrificabant, nominatur... antiqui Anglorum populi — gens mea — apud eos Aprilis Esturmonath, qui nunc paschalis mensis interpretatur, quondam a dea illorum, quae Eostra vocabatur, et cui in illo festa celebrantur, nomen habuit; a cujus nomine nunc paschale tempus cognominant, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solennitatis vocantes*» [*Rhedmonath* назван в честь их богини Реды, которой в это время приносили жертвы... у древних англов, у моего народа, апрель назывался *Esturmonath*, теперь это переводят как «пасхальный месяц», но изначально это название было связано с богиней по имени Эостра, — в этот месяц отмечали ее праздник. Теперь так называют пасхальное время, связывая радость нового торжества с древней традицией]⁸⁸.

Маловероятно, чтобы учитель церкви, обычно умалчивающий о язычестве и рассказывающий о нем меньше, чем знает, просто выдумал этих богинь. Ничего немыслимого в их возможном существовании нет, более того — имя одной из них подтверждается аналогиями из лексиконов других германцев. Обычное древневерхненемецкое название марта — *lenzinmânôt*, от понятия «ранняя весна» (*lenzo, lengizo* [удлинение (дня)]); бытовали, однако, и другие обозначения этого месяца. Оберлен приводит (из *SNORION, Ehrenkranz der teutschen sprach* (Straßb., 1644), 91) такое название марта, как *Retmonat*; в одном из документов 1404 года (*Weisth.*, I, 175) встречается вариант *Redtmonet* — неясно, какой именно месяц имеется в виду в тексте. В «Аппенцельской рифмованной хронике» (*Appenzeller Reimchronik*, 174) сказано:

in dem <i>Redimonet</i>	[в <i>Redimonet</i> (феврале)
die puren kamen donet,	приходят, шумя, местые жители,
do der merzenmonet gieng herzu	потому что на следующее утро,
an ainem morgen fru	которое осветит Роршах,
do zudentz Rorschach an	наступит месяц март]

⁸⁸ В одной из рукописей (KOLMESEN, *Opusc.*, 287, цитируется в RATHLEF, *Hoja u. Dipholz*, III, 16) этот текст дан в таком виде: *veteres anglicani populi vocant Estormonath paschalem mensem, idque a dea quadam, cui teutonici populi in paganismo sacrificia fecerunt tempore mensis aprilis, quae Eostra est appellata* [с древности англичане называют пасхальный месяц *Estormonath*, по имени своей богини, которой германцы в языческие времена в месяце апреле приносили жертвы, а звали ее Эостра].

Названия месяцев часто путались, и здесь, судя по всему, *Redimonet* обозначает предшествующий марту февраль; *Retmonat* у Кориона тоже местами означает февраль. И. фон Аркс толкует это слово иначе, производя его — на мой взгляд, неуместно — от названия горы. Древнеанглийская форма, я полагаю, всецело отстоит от швейцарской и имеет вид *Hrêð*, или *Hrêde* = древневерхне-немецкое *Hruod*, или *Hruodâ*: произведено это имя, как уже говорилось в I, 439, от корня *hruod* — *gloria, fama* [слава]; соответственно, в него вкладывалось представление о светлой и славной богине. В *Trad. Fuld.*, II, 196 упоминается женское имя *Hruadâ* (в родительном падеже — *Hruadûn*), а в *Trad. Fuld.*, I, 42 и II, 26 — имя *Hruadun* (номинативная форма); последнее образовано так же, как древнескандинавские *Fiörgyn* и *Hlôdun*. Древнеанглийское прилагательное *hrêð*, или *hrêde* означает *crudelis* [жестокий] (*СЭДМ.*, 136:21; 198:2); и, возможно, *victoriosus* [победительный]? Насчет форм *hrêð*, *sigehrêð* и *gudhrêð* (*Beov.*, 5146, 974, 1631) я не уверен: их значение колеблется между адъективным и субстантивным; в последнем примере — «*Beovulfæ veard gudhrêð gifede*» [Беовульф была дарована победа] — определено имеется в виду *victoria* [победа]. В древнеанглийском месяцеслове (*Menolog.*, 70) март называется *rede* — вероятно, следует читать *hrêde*.

В немецком языке апрель до сих пор называется *Ostermonat* [«пасхальный месяц»]; форма *ôstarmânoth* обнаруживается уже у Эгинхарда. Большой христианский праздник, обычно выпадающий на апрель или на конец марта, в старейших древневерхне-немецких текстах называется *ôstarâ* (с родительным падежом на *-ûn*)⁸⁹; чаще всего это слово стоит во множественном числе, поскольку Пасха отмечается в течение двух дней (*ôstartagâ*, *aostortagâ* — *Diut.*, I, 266^a). Слово *Ostarâ*, подобно древнеанглийскому *Eástre*, могло в языческие времена быть именем высшего существа, культ которого был так глубоко укоренен в народе, что христианам отчасти пришлось с ним смириться — в итоге они использовали древнее имя для обозначения теперь уже своего величайшего ежегодного праздника⁹⁰. У всех соседствующих с германцами народов праздник в честь воскресения Христа называется библейским словом «Пасха» [*Pascha*]; даже у Ульфилы это *paska*, а не *áustrô*, хотя последнее слово готский переводчик тоже должен был знать⁹¹; в исландском тоже используется заимствованное *pâskir* (*pâsk* по-шведски, *paaske* по-датски). Древневерхне-немецкое *ôstar* означает движение в направлении восходящего солнца (*Gramm.*, III, 205), как древнескандинавское *austr* и, вероятно, древнеанглийское *eástor*, а также готское

⁸⁹ Т., 157:1, 3, 5; О., I, 22:8; III, 6:16; IV, 9:8; *Hymn.*, 21:4; *Fragm. theol.* [чит. *theot.*], XIV:17.

⁹⁰ Ср. с IDELER, *Chronologie*, I, 516.

⁹¹ *Oriens* [восток] Ульфила переводит как *urruns*, а *occidens* [запад] — как *sagqs*, то есть «восход» и «закат» солнца; тем не менее, ему несомненно было известно и понятие *vistr* (*versus occidentem* [противозакатный]), с корнем *vis* (спокойствие, тишина, вечер).

áustr. В латинском совершенно идентичное слово *auster* стало означать южную сторону, юг. В «Эдде» именем *Austri* зовется дух света, существо мужского рода, его женский аналог могли называть *Austra*; у верхненемецких племен и у саксов, наоборот, в ходу была только женская форма (*Ostara, Eástre*), аналоги мужского рода (*Ostaro, Eástra*) в текстах не встречаются⁹². Возможно, именно поэтому у северян Пасха и называлась «*pâskir*», а не «*austrur*»: богини Аустры у них просто не было, или же ее культ был отвергнут уже в древние времена.

Таким образом, *Остара*, или *Эастра* могла быть божеством зари, восходящего солнца; ее появление несло с собой радость и благодать⁹³; всё это могло легко увязаться и с днем воскресения христианского бога. На Пасху зажигали *костры*, а солнце, по старинному народному поверью, поднимаясь пасхальным утром, *трижды подпрыгивает* и танцует от радости (см. раздел «Суеверия», № 813). Вода, собранная утром на Пасху (так же, как и на Рождество), считается святой и целебной (см. раздел «Суеверия», № 775, 804); в этом, опять же, проявляется влияние языческих представлений на главные христианские праздники. Считалось, что на Пасху, когда на землю возвращается весна, среди скал и гор можно увидеть одетых в белое девушек; вероятно, это отголосок культа древних богинь [28].

Вслед за рассказом Беды о Редде и Эастре⁹⁴ необходимо упомянуть еще об одном свидетельстве, относящемся к XI веку и заслуживающем внимания хотя бы по причине его исключительной древности; речь пойдет о богине *Цисе* [*Zisa*], почитавшейся в языческие времена в Аугсбурге.

В *Cod. Monac. Lat. 2* (1135 год) и в *Cod. Emmeran. F., IX*, лист 4^a (XII—XIII века) содержится один и тот же текст под названием «*Excerpta ex Gallica historia*» [Извлечения из галльской истории]⁹⁵.

Dum hec circa renum geruntur in noricorum (сверху приписано: *bawariorum*; в *Cod. Vind.*, CII — *pauwariorum*) *finibus grave vulnus romanus populus accepit. Quippe germanorum gentes* (глосса: *suevi*), *que retias occupaverant, non longe ab alpibus tractu pari patentibus campis, ubi duo rapidissimi amnes* (приписка: *li-*

⁹² Ср. с составными собственными именами: *Ostroberht, Austroberta, Austregisil, Ostrogotha* (с другой стороны — *Visigotha, Vistrimund, Westaralp, Sundarolt, Nordberaht*).

⁹³ На баскском *ostara* значит «май», время цветения и распускания бутонов, — от *ostoa*, «бутон», «лист»; но сходство с германским корнем здесь чисто случайное.

⁹⁴ Можно было бы упомянуть еще о древнеанглийской *Ricen*, однако мне о ней известно лишь то, что цитируется в глоссарии Лая из *Cod. Cot.*, 65, 87: *Ricenne* = *Diana*. Само имя образовано наподобие *þinen* (*ancilla* [служанка]), *vylpen* (*bellona* [воительница]) и так далее.

⁹⁵ Благодарю И. Шмеллера, любезно сообщившего мне об этом документе; в Вене тот же текст можно найти в двух вариантах: *Cod. Lat. CII* (*olim Hist. prof. 652*), *sec. XI. ineuntis fol. 79, 80* и *Cod. CCXXVI* (*olim Univ. 237*), *sec. XII*; в обоих случаях он расположен между «*De rebus Gothorum*» и «*De regnorum et temporum successione*» Иорнанда. В CII имеются междустрочные глоссы и маргиналии (точно так же, как и в мюнхенской рукописи), записанные примерно в то же время и тоже с заголовком «*Excerptum ex gallica historia*». В CCXXVI комментарии включены в основной текст, но в остальной рукопись согласуется с CII.

cus et werthaha (в CII *vuerdaha*)) inter se confluunt, in ipsis *noricis* finibus (приписка *terminis bawariorum et suevorum*) civitatem non quidem muro sed vallo fossaque cinxerant, quam appellabant *zizarim* (в CII — *cizarim*) ex nomine deę *cize*⁹⁶, quam religiosissime colebant. Cujus templum quoque ex lignis *barbarico* ritu constructum, postquam eo⁹⁷ *colonia romana* deducta est, inviolatum permansit, ac vetustate collapsum nomen⁹⁸ colli servavit. Hanc urbem *titus annius* pretor ad arcendas barbarorum excursiones kal. sextilibus (приписка: *exacta jam estate*) exercitu circumvenit. Ad meridianam oppidi partem, que sola a continenti (приписка: *littoribus*) erat, pretor ipse cum *legione martia* castra operosissime communit. Ad occidentem vero, qua barbarorum adventus erat, *avar*, *bogudis* regis filius, cum equitatu omni et auxiliariis *macedonum* copiis inter flumen et vallum loco castris parum amplo infelici temeritate extra flumen (приписка: *werthaha*) consedit. Pulchra indoles, non minus *romanis* quam *grecis* disciplinis instructa. Igitur quinquagesimo nono die, qua eo ventum est, cum is dies *dee cize* (в CII — *deę cize*) apud *barbaros* celeberrimus, ludum et lasciviam magis quam formidinem ostentaret, immanis *barbarorum* (приписка: *suevorum*, в CII — *svivorum*) multitudo, ex proximis silvis repente erumpens ex improvise castra irrupit, equitatum omnem, et quod miserius erat, auxilia sociorum delevit. *Avar*⁹⁹, cum in hostium potestatem regio habitu vivus venisset, (sed que apud *barbaros* reverentia?) more pecudis ibidem mactatur¹⁰⁰. Oppidani vero non minori fortuna sed maiori virtute pretorem in auxilium sociis properantem adoriuntur. *Romani* haud segniter resistunt duo principes oppidanorum *habino*¹⁰¹

⁹⁶ На полях: «quem male polluerat cultura nefaria dudum

gallus monticulum hunc tibi ciza tulit»

[холм, оскверненный когда-то нечистым культом,
ныне, о *Циза*, *галл* тебе преподносит]

⁹⁷ На полях: «post conditam urbem *augustam* a *romanis*» [после основания римлянами города *Августы*].

⁹⁸ Сноска на полях: «ut usque hodie ab incolis *cizunberc* nominetur» [который до сих пор называется у местных жителей *Цизунберком*].

⁹⁹ Сноска на полях: «ex cuius vocabulo, quia ibi mactatus et tumultatus est *chrikesaveron* (в CII — *chrekasaver*) nomen accepit. *Grecus* enim erat» [он был греком, и потому то место, где его убили и похоронили, называется *chrikesaveron*].

¹⁰⁰ На полях: «hoc nomen terris *bogudis* dat regia proles *grecavar* (в CII — *grecus auar*), pecudis de suevis more litatus».

[это название места — от имени сына *Богуда*,
река Авара, принявшего страшную гибель от свевов]

¹⁰¹ На полях: «prefectus *habeno* se victum hicque sepultum

perpetuo montis nomine notificat,

qui iuxta montem occisus et sepultus nomen monti *habenonberch* dedit,

quem rustici *havenenberch* (в CII — *havenonperch*) dicunt» [командир

Хабен был там побежден и похоронен, на что во все времена указывает название горы; из-за того, что на этой горе он был убит и похоронен, ей дали название *Habenonberch*, а народе говорят *Havenenberch*]

et *caccus*¹⁰² in primis pugnantes cadunt. Et inclinata jam res oppidanorum esset, ni maturassent auxilium ferre socii in altera ripa jam victoria potiti. Denique coadunatis viribus castra irrumpunt, pretorem, qui paulo altio rem tumulum (глосса: *perleih*) frustra ceperat, *romana* vi resistentem obruncant. Legionem¹⁰³ divinam (приписка: *martiam*), ut ne nuncius cladis superesset, funditus delent. *Verres* solus tribunus militum amne transmisso in proximis paludibus se occultans¹⁰⁴ honestam mortem subterfugit. Nec multo post *sicilie* proconsul immani avaricia turpem mortem promeruit. Nam cum se magistratu abdicaret iudicio civium damnatus est [у *Рейна*, на границах (баварской) *Норики* римский народ претерпел тяжелый удар. У *германских* племен (*свевов*), занявших *Рецию*, недалеко от Альп был город, удаленный от уязвимых открытых мест; там, собственно на границах *Норики* (между землями *баварцев* и *свевов*), две весьма быстрые реки (*Ликус* и *Вертаха*) сливаются друг с другом; германский город не был окружен ни стеной, ни валом, ни рвом; он назывался *Цисара* в честь богини *Цисы*, которую германцы весьма почитают; там был ее храм, выстроенный, по *варварскому* обычаю, из дерева; когда это место стало *римской* колонией, то храм оставался нетронутым и развалился сам от старости, но название этого холма сохранилось. Чтобы защититься от вторжений варваров, претор *Тит Анний* атаковал этот город (уже на исходе лета) в августовские календы. На южной стороне города, которая одна только примыкала (к берегам реки), сам претор встал с *Марсовым легионом* отлично укрепленным лагерем. А с востока, откуда приходили варвары, между рекой (*Вертахой*) и небольшим крепостным валом встал *Авар*, сын короля *Богудия*, со всей конницей и с пехотой из *македонского* войска — встал, к несчастью, необдуманно, хотя он был исключительно талантлив и обучен не хуже римлян и греков. На пятьдесят девятый день после его прихода у *варваров* отмечался праздник *богини Цисы* — они не боялись, а радовались и праздновали, и ничего не предвещало беды; но внезапно *варвары* (*свевы*) огромной толпой

¹⁰² В СII: «a cuius nomine putamus *iekingen* nominari» [по имени которого мы называем *Iekingen*].

¹⁰³ На полях: «de hac ibi perdita legione adhuc *perleich* nominatur» [это место называют *perleich*, поскольку там погиб легион]. Далее мелко приписано (запись того же времени):

«indicat hic collis *romanam* nomine cladem
martia quo legio tota simul periit.
 subdidit hunc *rome* prepes victoria *petro*,
 hoc sibimet templum qui modo constituit».
 [римское имя холма о несчастье напоминает:
 здесь сразу poleg весь легион *Марсов*;
 победа крылатая холм *Петру* уступила
 и тем сама для себя храм выстроила]

¹⁰⁴ На полях: «hic quia in paludibus adjacentibus latuit, lacui *uerisse* huc usque nomen dedit» [из-за того, что он (*Веррес*) скрывался в болотах, тамошнее озеро стали называть *Verisse*].



вырвались из близлежащего леса и неожиданно ударили по лагерю, перебив всадников, а также, что еще более печально, — союзные отряды. *Авара* как царя взяли в плен живым, но какое почтение может быть среди варваров: его зарезали, как животное. В это же время жители города дополнительно ударили с тыла по претору. *Римляне* отчаянно сопротивлялись; два городских правителя, *Хаббин* и *Какк*, пали в первом же бою. Но всё же битва склонялась в пользу горожан, поскольку над союзниками римлян на другом берегу уже была одержана победа. В конце концов один из отрядов ворвался в укрепление; *римские* силы сопротивления были смяты и, увы, претор, удерживавший оборону на небольшом возвышении, был убит. Божественный (Марсов) легион, чтобы новость о трагедии не распространилась, уничтожили полностью. Только *Веррес*, военный трибун, перешел реку и спрятался в ближайших болотах, бежав от честной гибели. Вскоре он стал *сицилийским* проконсулом, заслужившим позорную смерть из-за своей нечеловеческой жадности. Он был отставлен от должности и осужден народным судом].

Тот же фрагмент, только без глосс и дополнений на полях, помещен в GOLDAST, *Rerum suev. script. aliquot veteres* (Ulm, 1727), fol., p. 3 под заголовком «*Velleii Galli fragmentum de victoria Suevorum contra Romanos*» [фрагмент рассказа *Веллея Галла* о победе севов над римлянами] (ср. с НАУРТ, *Zeitschr.*, X, 291). В этом варианте встречаются чтения «*dea Cisa*», «*Cisara*», «*Cacus*» (вместо *Caccus*); остальные имена написаны так же, как в приведенном тексте. Вместо «*loco parum amplo*» встречается более подходящее чтение «*loco parum apto*» [встал в удобном месте]. В этом варианте отсутствует вставной оборот «*sed quae apud barbaros reverentia*», а также заключительное предложение: «*nam... damnatus est*». Я предположил бы, что М. Гольдаст позаимствовал весь этот текст из WOLFG. LAZIUS, *Reip. Rom. XII* (Francof., 1598), 52, однако в последнем встречаются специфические разночтения; заголовок — «*Velleii excerpta ex gallica historia*» [извлечение *Веллея* из галльской истории]; в тексте — *Cisara*, но *Cize*; *Habbino*, *Caccus*, *amplo*; завершается текст словом «*promeruit*». В. Лаций пишет: «*quam nos historiam in pervetusto codice membran. literis antiquissimis scriptam reperimus*» [мы нашли эту историю в старинной, написанной древнейшими буквами, книге на коже]; это уже шестая известная рукопись, а значит, в XI—XII веках копий было довольно много. Самый старый из манускриптов был, вероятно, у Гольдаста.

Та или другая рукопись была, судя по всему, и у Оттона Фрейзингского, и у автора (или продолжателя) ауэрсбергской хроники. Оттон вводит в повествование Квинтилия Вара (вместо *Верреса*) и, рассказав о его поражении, добавляет (ОТТО FRISING., *Chron.*, III, 4): «*tradunt Augustenses hanc caedem ibi factam, ostenduntque in argumentum collem ex ossibus mortuorum compactum, quem in vulgari perleich* (см. МОНЕ, *Anz.*, VII, 526), *eo quod legio ibi perierit, usque hodie vocant, vicumque ex nomine Vari appellatum monstrant*» [жители города утверждают, что его убили именно на этом месте, и в подтверждение показывают холм, сложенный из костей мертвых, который до сих пор в народе называется

perleich, потому что там погиб целый легион]. Повествование ауэрсбергского хрониста, несмотря на то, что в нем почти дословно воспроизводится более древний оригинал, я считаю необходимым привести полностью, поскольку все заметки на полях здесь вплетены в основной текст и названы «надписями, обнаруженными на камнях»¹⁰⁵.

De Augusta Vindelicorum vel Rhetiae. Sicut ex scriptis veterum colligitur haec civitas tria nomina accepit. Germanorum quippe gentes primum consistentes in partibus Rhetiae, quae nunc est pars Sueviae, non longe ab alpibus in planitie loco tamen munito propter concursum duorum rapidorum fluminum hanc urbem construxerunt, et non muris sed fossatis eam firmaverunt, et ex nomine *deae Zizae*, quam religiosissime colebant, *Zizerim* eam nominabant. Hujus quoque *deae* templum ex lignis barbarico ritu constructum, etiam postquam Romani eam incolere coeperunt, inviolatum permansit. At vetustate collapsum nomen colli servavit, in quo postmodum in lapide exsculpti hi versus sunt reperti:

quem maie polluerat cultura nefaria dudum
gallus monticulum hunc tibi *Ziza* tulit.

Unde usque in praesens ab incolis idem monticulus *Zizenberg* nominatur. Apud hanc urbem Romani deleti sunt magna caede. Nam *Titus Annius* praetor ad arcendas barbarorum excursiones cum exercitu in kal. Augusti eam circumdedit, ipseque ad meridianam oppidi partem, quae sola patebat, castra sua cum legione *Martia* operosissime communivit. Ad occidentem vero ultra fluvium, ubi Suevis aut barbaris aditus patebat, *Avar Bogudis* regis filius cum omni equitatu et auxilio *macedonico* consedit. Igitur quinquagesimo nono die, quam eo ventum est, cum is dies *deae Zize* apud barbaros celeberrimus esset, ludum et lasciviam magis quam formidinem cives ostentarent. Tunc etiam immanis barbarorum multitudo, quae de partibus Sueviae illuc convenerat, de proximis silvis repente erumpens ex improvise castra irrupit et *Avaris* exercitum delevit. Ipsum quoque *Avar* regio habitu indutum vivum comprehendentes crudeliter in modum pecoris mactaverunt. a quo in loco, ubi mactatus est, vicus usque hodie appellatus est *Criechesaveron*, in quo hi versus reperti sunt:

his nomen terris *Bogudis* dat regia proles
Graecus Avar, pecudis de *Suevis* more litatus.

Oppidani vero non minori fortuna sed majori virtute praetorem in auxilium sociis properantem invadunt, quibus Romani haud segniter resistunt. In quo conflictu duo principes oppidanorum *Habino* et *Caccus* in primis pugnantes cadunt, et inclinata jam res esset oppidanorum, ni maturassent auxilium ferre *Suevi* in altera ripa victoria jam potiti. De nominibus autem illorum principum interfectorum exstant adhuc loca denominata, nam rustici de *Habinone* vocant monticulum *Habinoberg*, in quo hi versus reperti sunt:

¹⁰⁵ *Chron. Conradi Ursperg.* (Argent., 1532), 308; ed. 1609 — p. 225.



praefectus *Habino* se victum atque sepultum
perpetuo montis nomine notificat.

A *Cacco* vero dicunt *Gegginen* denominari. Denique coadunatis *Suevis* et oppidanis castra irrumpunt, et praetorem, qui paulo altiorem tumulum frustra ceperat, romana vi resistentem obruncant, legionemque divinam, ut nec nuncius cladis superesset, funditus delent. De hac perdita legione adhuc *perlaich*, quasi perdita legio, nominatur, ubi postmodum hi versus sunt reperti:

indicat hic collis romanam nomine cladem,
martia quo legio tota simul periit.

Solus *Verres* tribunus militum amne transmissio in proximis paludibus se occultans honestam mortem subterfugit, lacui *Vernse* hucusque nomen dedit. Versus:

das nomen lacui *Verres* quo tu latuisti.

Hic tamen non multo post Siciliae proconsul effectus turpem mortem promeruit. Nam cum se magistratu abdicaret iudicio civium damnatus est. Propter hunc *Verrem* tradunt Augustenses hanc caedem fuisse eandem, quam sub Augusto factam quidam describunt, sed *Varum* illum nominant his verbis: ea tempestate *Varus*, romano more, superbe et avare erga subditos se gerens a Germanis deletus est.

[Об Августе Винделикорум, или Реции. Как можно понять из древних писаний, у этого города было три названия. Первыми Рецию (ныне это часть Швабии) заселили германские племена; германцы построили этот город в узкой долине недалеко от Альп на месте слияния двух быстрых рек, не защитив его ни стенами, ни рвами и назвав его *Цицерой* в честь своей богини *Цицы*, которую они весьма почитали. Они соорудили храм этой богине, по варварскому обычаю, из дерева; этот храм остался неоскверненным и после того, как эту местность захватили римляне. Здание распалось от древности, но сохранилось название того холма, (где оно стояло) и где впоследствии нашли такие высеченные на камне стихи:

холм, оскверненный когда-то нечистым культом,
ныне, о *Цица*, галл тебе преподносит.

До сих пор местные жители называют этот холм *Циценберг*. В этом городе случилась великая резня римлян. Претор *Тит Анний*, чтобы прекратить набеги варваров, в августовские календы осадил этот город, а в его южной части, единственной открытой, разбил сильно укрепленный лагерь, где сам разместился вместе с Марсовым легионом. На востоке, за рекой, откуда можно было напрямую нападать на свевов, или варваров, встал *Авар*, сын царя *Богуда*, со всеми македонскими всадниками и пехотинцами. На пятьдесят девятый день после их прибытия у варваров отмечался день богини *Цицы* — горожане не боялись, а радовались и праздновали. И вдруг огромная толпа варваров, прибывшая сюда

из Швабии, вырвалась из близлежащего леса и внезапно вторглась в лагерь, перебив войско *Авара*. А самого Авара, одетого по-царски, захватили живым, однако затем жестоко зарезали, как животное. То место, где его убили, до сих пор называется *Крихесавероном*, о чем сказано в таких стихах:

это название места — от имени сына *Богуда*,
грека Авара, принявшего страшную гибель от *свевов*.

А горожане, увидев свою удачу, отважно напали на претора и сопровождавшие его войска; римляне отчаянно сопротивлялись. В этом бою в первом же столкновении пали два городских предводителя, *Хабин* и *Какк*, но всё же битва склонялась в пользу горожан, чему поспособствовала победа свевов над союзными Риму войсками на другом берегу. По имени одного из убитых городских вождей до сих пор называются некоторые места; так, крестьяне из *Хабинона* называют холм *Хабиноберг*, о чем говорится в таких стихах:

Хабен-командир побежден был там и похоронен,
об этом во все времена сообщает названье горы.

А по имени *Какка*, как говорят, назвали *Геггин*. В конце концов, один из *свевских* отрядов ворвался в укрепление; римские силы сопротивления были смяты и, увы, претор, удерживавший оборону на небольшом возвышении, был убит, а божественный легион, чтобы новость о трагедии не распространилась, уничтожили полностью. Это место называют *perleich*, поскольку там погиб легион; об этом позже были сложены такие стихи:

римское имя холма о несчастье напоминает:
здесь сразу poleg весь легион Марсов.

Только *Веррес*, военный трибун, перешел реку и спрятался в ближайших болотах, бежав от честной гибели — его имя дали озеру *Версне*; есть стих:

спрятавшись, дал ты название озеру, *Веррес*.

И всё же вскоре он стал сицилийским проконсулом, заслужившим позорную смерть из-за своей нечеловеческой жадности: он был отставлен от должности и осужден народным судом. Жители Августы говорят, что то был не *Веррес*, как рассказывают некоторые, но *Варум*, по-римски — Вар, высокомерный и жадный по отношению к подчиненным и убитый германцами].

В некоторых более поздних текстах это сказание тоже упоминается. Священник Кюхлин в период приблизительно с 1373 по 1391 год составил рифмованную хронику Аугсбурга¹⁰⁶ для бургомистра Петера Эгена младшего: тот пожелал, чтобы стены его дома разрисовали картинами из родной истории. О швабах там сказано (глава II, лист 99):

¹⁰⁶ Cod. Monac. lat. 61; этот текст мне тоже передал И. Шмеллер.

sie bawten einen tempel groß darein
zu eren *Zise* der abgöttin,
die sie nach heidnischen sitten
anbetten zu denselben zeiten.
die stat ward genennt auch *Zisaris*
nach der abgöttin, das war der pris.
der tempel als lang stünd unversert,
bis im von alter was der val beschert,
und da er von alter abgieng
der berg namen von im empfieng,
daruf gestanden was das werck,
und haist noch hüt der *Zisenberck*.

[там построили они огромный храм
в честь идолицы *Цисы*,
которую, по языческим обычаям,
почитали в те времена;
потому сам город назывался *Цисарис* —
по имени идолицы, тамошней гордости.
Храм долго стоял нетронутым,
пока сам не рухнул от древности;
а когда от древности он распался,
то холм, где храм стоял,
стал называться так же,
и до сих пор тот холм зовется *Цисенберг*]

Ср. с KELLER, *Fastn. Sp.*, 1361. Сигизмунд Мейстерлин в «Аугсбургской хронике»¹⁰⁷ (напечатанной с главы 8 первой книги) говорил о Цисе в главах 5—6 книги II. В ненапечатанной главе 4 книги I содержится ссылка на Кюхлина, и еще одна — в конце главы 7 книги III: «das er auch melt von der göttin *Cisa*, die auch genent wird *Cizais*, das sy geert habend nach jrem sitten, die doch aus Asia warend; dawider seind die andern, die von *Cysa* schreibent, die sprechent, das sy die Vindelici habend nach schwebischen sitten angebetet. Von der göttin wirst du hernach mer haben ob got wil» [он говорит о богине *Цисе*, которую еще звали *Цисаис*, что ее почитали по языческим обычаям, эта вера пришла из Азии; еще он пишет *Cysa* и говорит, что ей, по швабским обычаям, поклоняются винделики. Об этой богине, если бог пожелает, еще будет сказано дальше] [29].

Очевидно, что в приведенных латинских фрагментах содержатся резкие расхождения с реальной историей. Так, пунический капитан-мореход Богуд, живший в 494 римском году, или в 260 году до н. э.¹⁰⁸, превращен в македонского царя; его сын Авар сделан современником жившего на 200 лет позже (цицероновского) Верреса или даже Вара — еще более позднего исторического персонажа. Впрочем, Богуд и Вар у Диона Кассия (DIO CASSIUS, 41, 42) названы современниками Помпея. Какой именно Тит Анний имеется здесь в виду под «претором», я затрудняюсь сказать; был консул с таким именем, упомянутый в связи с 601 и 626 годами от основания города (153 и 128 годы до н. э.). Сам текст совершенно точно не принадлежит Веллею Патеркулу¹⁰⁹.

Несмотря на все исторические нелепости, рассказанная история представляет для нас исключительный интерес. Достаточно чистый латинский язык текста свидетельствует о том, что фрагменты были написаны не позже XII века;

¹⁰⁷ SIGISM. MEISTERLIN (Augsb., 1522), fol.; Мейстерлин составил хронику в 1456 году, а умер он в 1484 году.

¹⁰⁸ NIEBUHR, *Röm. Gesch.*, III, 677.

¹⁰⁹ G. JO. VOSSIUS, *De hist. lat.*, I, 24.

Лаций и Вельзер¹¹⁰ склонны относить текст ко времени Каролингов, причем его авторство, скорее всего, принадлежит иноземцу, для которого германцы — язычники и варвары. Глоссы свидетельствуют о связи описываемых событий с Аугсбургом и его окрестностями; не только латинские стихи, но и германские формы *werthaha*, *cizûnberc*, *habino*, *habinonberc* выглядят старше XII века. *Habino* (Нерино), *Habinolf* — подлинное древневерхненемецкое мужское имя; имя *Sacus* мне не встречалось — более естественными представляются формы *Sagan*, *Sacan*, и именно к ним ведет название *Geginen*, производное от имени вождя Какка. Некоторые из приведенных в тексте названий сохраняются до сих пор: словом *Perlach* всё еще называют возвышение в центре города, недалеко от ратуши — в 1064 году там была заложена церковь святого *Петра*; значит, стих «*subdidit hunc (collem) Romae praepes victoria Petro*» [римская крылатая победа (холм) передала *Петру*] написан позже? Слово *perleih*, произведенное, по легенде, от оборота *periens*, или *perdita legio* [потерянный, погибший легион], напоминает древневерхненемецкое *eikileihi*, *aigilaihi* (phalanx [фаланга, отряд]; *Gl. Ker.*, 124; *Diut.*, I, 223); в других составных словах корень *leih* встречается в разных значениях¹¹¹. Названия *Zisenberg* и *Havenenberg* не сохранились, однако деревни *Pfersen* (*Verisse*; *MB*, XXXIII^b, 108 — 1343 год) и *Kriegshaber* стоят до сих пор. Последнее название представляет собой искажение древнего *Criechesaveron* — какое значение изначально ни вкладывалось бы в это название, вполне понятно, что именно от него происходит образ «Авара-грека» (*Criahhes* — *graeci* [греки]; *avarâ* — *imago* [образ], ср. с I, 294, 306; *avaro* значит *proles* [потомок]), так же, как герой по имени Хабин мог родиться из названия *Habinonberc*. Утверждение ауэрсбергского хрониста о том, что на местах обнаруживаются латинские стихи, высеченные на камнях, не соответствует действительности.

Правда и выдумка, как водится, смешиваются здесь воедино; для нас важнее всего информация о свевской богине. *Cisa* — более древнее и более правильное написание; форму *Ciza* объяснить сложнее. Неясно, как от имени богини образовалось название города *Cisara* (если предполагать, что этот дериват — чисто германский): названия мест от женских или мужских имен таким способом не производятся. Более вероятно, что *Cisara* = латинское *Cisae ara* [алтарь Цисы], ведь в городе находились храм и алтарь богини; поздние авторы могли

¹¹⁰ MARCUS VELSER, *Rer. Augustanar. libri VIII* (1594), fol. 45.

¹¹¹ В HENISCH, 293 аугсбургское *berlach* объясняется как «*ab ursis publica cavea ibi altis*» [глубокая яма для медведей в городе]: такие ямы были и в других городах, например в Берне. На перлахской башне устанавливали изображение святого архангела Михаила, которое появлялось на виду каждый раз, когда часы били в Михайлов день; на том же месте, как сообщается, в древности стоял деревянный храм Изиды; FISCHART, *Geschichtkl.*, 30b: «*der amazonischen Augspurger japetisch fraw Eysen*» [госпожа *Айзен*, аугспургская яфетическая (?) амазонка].



исказать *Cisaram* до *Zizarim*, *Zizerim*. Сказано, что свевы почитали Цису весьма яро (*religiosissime*); на ее ежегодный праздник устраивались игрища и гуляния; говорится с точностью, что день Цисы отмечался на пятьдесят девятый день после первого августа — соответственно, он выпадал на 28 сентября. В такое время могли благодарить божество, даровавшее только что собранный урожай. У христиан 29 сентября отмечается один из главных праздников, день архистратига Михаила, в поздние времена этот архангел часто становился на место языческого бога войны и победы. Представляется важным, что примерно в то же время, в начале октября, великий праздник победы отмечался у саксов (*WIDUKIND*, 423, 424). С первого воскресенья после Михайлова дня в Средние века отсчитывалась святая «всеобщая неделя» [*Gemeinwoche*; *communis septimana*] (*SCHEFFER*, *Haltaus*, 141, 142); *na der hilligen meinweken* [ко святой всеобщей неделе] (*Weisth.*, III, 240). Я полагаю, что благодаря этому указанию на определенную, точную дату возрастает и правдоподобность истории в целом.

Так кто же такая *Циса*? В первую очередь вспоминается тацитовская Изида (см. о ней выше), имя которой [*Isis*] отчасти сходно с *Cisa*, *Zisa*, если, конечно, допускать простое выпадение начального звука; римский автор мог сознательно опустить этот звук, подталкиваемый мыслью о тождестве этой богини с известной ему Изидой. Впрочем, даже если *Циса* не имеет никакого отношения к Изиде, ее всё же по праву можно считать божеством, парным германскому *Цио*, в котором, опять же, видится бог исконно швабский (см. I, 426); наравне с предполагаемой женской формой *Ziu* (см. I, 436) вполне могла существовать и еще одна, *Zisâ*: *Zisûnberg*, название посвященного ей холма, точно соответствует формам *Ziewesberg*, *Zisberg* — а это места, связанные с *Цио* [30]. Связи *Цисы* и *Цио* есть еще одно доказательство. Средненидерландское название третьего дня недели имеет интересную форму *Disendach* (см. I, 316) — разумеется, это искаженное *Tisendach*, прямо ведущее к имени *Tise* = *Zisa*. Связь трех божеств — *Цио*, *Цисы* и *Изиды* — со свевами вполне очевидна уже сейчас, но в будущем этот вопрос еще предстоит исследовать подробнее¹¹².

Обратимся, наконец, к тем богиням из скандинавского пантеона, несомненные следы культа которых обнаруживаются и у других германцев.

¹¹² Среди свевов в Рисе между Лехом и Вертахом во времена, предшествовавшие обоснованию римлян в регионе, вряд ли могла почитаться славянская богиня, тем более, что ничего конкретного о Цыце из славянской мифологии не известно; ее имя, вероятно, означает *seges mammosa* [грудастая Церера] (богемское *cic*, *cec*, польское *sus* — *mamma* [грудь]); связывать с тем же корнем имя германской Цисы — неверно. Следует, скорее, вспомнить о средневерхненемецком названии чиж: *diu zîse*; *ein kleiniu zîse* [маленький чиж] (*Ms*, I, 191^b; *Wh.*, 275:30); вряд ли это название связано с *cicindela* (светлячок, *GRAFF*, V, 711). Связь богини с птицей остается непроясненной; некоторые виды мелких птиц (дятлы, синицы) считались священными.

В первую очередь здесь следует назвать *Фригг*, жену Одина, и *Фрейю*, сестру Фрея; этих богинь, из-за их схожих имен, легко перепутать, и их действительно часто путали. Я полагаю, что подробный этимологический анализ позволит в полной мере отделить Фригг и Фрейю друг от друга.

Проще всего в этом смысле имя *Freyja*: эта форма, несомненно, образована в пару мужскому варианту *Freyr* (*Gramm.*, III, 335). Раз *Freyr*, как мы установили, происходит от готского *fráuja* (см. I, 447), то форма *Freyja* заставляет предположить наличие готского *fráujô* (родительный падеж *fráujôns*) с общим смыслом *domina*, «госпожа», и узким значением собственного имени — *Fráujô*. У Ульфилы понятие о «госпоже» не встречается; зато в древневерхненемецких источниках оно упоминается крайне часто: *fruwâ, frôwâ*; средневерхненемецкое *frouwe, frou*; в нововерхненемецком слове *Frau* сохранилось обобщенное значение, в то время как мужской вариант *frô* совершенно исчез. *Frouwe* и *Frau* в употреблении совершенно тождественны мужским *herre* и *Herr*: они используются в обращениях и т. п.¹¹³ Немецкие миннезингеры спорили о том, какое из понятий — *frouwe* (*domina* [госпожа]) или *wîp* (*femina* [женщина])¹¹⁴ — предпочтительнее; *wîp* больше связано с полом, а *frouwe* — с личным достоинством; до сих пор считается, что понятие *Frau* благороднее, чем *Weib*; французское *femme* означает во многом то же, что и немецкое *Frau*. Следует отметить, что поэты часто играли на связи слова *frau* со словами *froh* [радостный] и *freude* [радость] (см. I, 448); см. *FRĪDANK*, 106, 5—8; *Tit.* [1477], 15, 35.

Совершенно противоположные процессы произошли в древнеанглийском и древнесаксонском языках: мужская форма *freá, fraho* в обоих из них используется значительно более свободно, чем древневерхненемецкое *frouwo*, а женская при этом отсутствует вовсе. В средненидерландском языке формы *vrauwe, vrouwe* используются в качестве обращения и титула (НУУД., *Op St.*, I, 52, 356; *Rein.*, 297, 731, 803, 1365, 1655, 2129, 2288, 2510, 2532, 2557, 2564 и так далее), в косвенных падежах форма встречается реже (*Rein.*, 2291); новонидерландское *vrouw* имеет даже более широкое значение, чем нововерхненемецкое *Frau*.

Во всех этих языках не встречается соответствующее женское имя, и только в древнескандинавском *Freyja* употребляется почти исключительно как имя богини, а существительное *freyja* = *hega* [госпожа] не используется. Есть, однако, составное слово *húsfreyja* (домохозяйка; *Sæm.*, 212^b), а Снорри говорит, что

¹¹³ Как и наше *frô*, исчезло старофранцузское *dame* (*dominus* [господин]); *dame* (*domina* [госпожа]) же сохранилось, как и наше *Frau*. В испанском остались *и don, и doña*, в итальянском — только *donna*. В целом в романских языках понятие «господин» выражается другими словами: *sire, sieur* (см. I, 164) и *seigneur, signore, seignor*, то есть «старший»; отсюда — итальянское *signora*, испанское *señora* [госпожа]. Во французском женской формы от *seigneur* нет.

¹¹⁴ WALTH., 48, 49, 57; *Amgb.*, 45^b, 46^a; *Ms*, II, 182^b, 216^a; *DOCEN, Misc.*, II, 278, 279; *frouwe unde wîp* (*Parz.*, 302:7) [31].

freyja — это *tignarnafn* [имя чести], производное от имени богини¹¹⁵; благородные дамы, *rikiskonur*, зовутся *freyjur* (SN., 29; *Yngl. saga.*, XIII). Чтения *frûr*, *fruvor* здесь ошибочны, поскольку исландская форма *frû* явно происходит от датского *frue*, шведского *fru*, которые, в свою очередь, попали в Скандинавию из Германии. По-шведски богиню должны были называть *Fröa*, а по-датски — *Fröe*, однако такие формы в текстах мне не встречались; в шведской народной песне о молоте Тора Фрейя зовется *Froijenborg* [несущей мир] (*Fridlefsborg* по-датски), а в одной из датских — *Fru*. Саксон Грамматик вообще не упоминает ни об этой богине, ни о ее отце; он, несомненно, называл бы ее *Fröa*. В «Мерзебургском заклинании» встречается имя богини в форме *Frûâ* = *Frôwâ*¹¹⁶.

От имени *Freyja* (с родительным *Freyju*) отлично имя *Frigg* (с родительным *Friggjar*); так звали дочь Фьёргвин [*Fiörgvin*], супругу Одина; в «Речах Вафтруднира» и в начале «Речей Гримнира» об Одине и Фригг с определенностью говорится как о супружеской паре; то же сказано и в *Sæm.*, 91^b, 93^a: *Hroptr ok Frigg, Svâfnir ok Frigg*: Хрофт и Свафнир — это тоже имена Одина. Саксон верно называет ее (*SAXO GRAMM.*, 13) «*Frigga, Othini conjux*» [*Frigga*, супруга Отина]. В некоторых формулировках упоминаются обе богини: «*svâ hialpi ther hollar vættir, Frigg ok Freyja, ok fleiri goð, sem þû feldir mer fâr af höndom!*» [да помогут тебе добрые духи, *Fригг* и *Фрейя* и остальные боги, как ты мне в беде помог] (*Sæm.*, 240^b). Одновременно Фригг и Фрейя появляются и у погребального костра Бальдра (SN., 66, ср. с SN., 37). В датской народной песне (*Dän. Volkslieder*, IV, 295): «*Frigge, Fru og Thor*».

Древнеанглийскому сочетанию *cg* и древневерхненемецкому *cc*, или *kk*, в древнескандинавском обычно (в тех случаях, когда перед *g* или *k* стоит суффикс *i*) соответствует *gg*: древнескандинавское *egg* (acies [острие]), древнеанглийское *ecg* и древневерхненемецкое *ekki*; древнескандинавское *bryggja* (pons [мост]), древнеанглийское *brycge*, древневерхненемецкое *prukkâ*; древнескандинавское *hryggr* (dorsum [спина]), древнеанглийское *hrycg*, древневерхненемецкое *hrukki*. Следо-

¹¹⁵ От *Fráujô* происходит *frauð*, а от *Freyja* — *freyja*; Фрауэнлоб же в одной из своих песен (FRAUENLOB (Ettm.), 112) производит слово *wip* от имени франкского короля *Wippeo*. Имеется ли здесь в виду мифический *Wippo*, *Vibba* (см. раздел «Англосаксонские родословные»? Само по себе такое объяснение ошибочно — точно так же, как и эддическое выведение слова *vif* [женщина] от *vefa* [прясть]: говорится, что главная задача женщины — прясть и устанавливать мир; судя по всему, одновременно существовали два корня, *viban* и *veiban*. Следует обратить внимание еще на древнескандинавское женское имя *Vefreyja* (*Fornald. sög.*, II, 459; III, 250, 594).

¹¹⁶ *Frûa* здесь нельзя рассматривать как титул — об этом подробнее сказано в *Zeitschr. f. d. A.*, II, 189. Что касается краткой *u* в рукописи, то мне представляется вполне допустимым предложение Ваккернагеля читать в этом случае *Friia* = *Frija*, *Friga*, *Fria*, тем более в T., 93:3 встречается *friiu*. Формы *Frûa* и *Fria* в одинаковой степени допустимы и равно подпадают под приведенное здесь объяснение.

вательно, древнеанглийское *Fricg* и древневерхненемецкое *Frikka, Frikkia* отстоят от *Frouwá* еще дальше, чем древнескандинавское *Frigg* — от *Freyja*.

Из-за путаницы между этими двумя богинями Адам Бременский называет Фро, или Фрея, *Фрикконом* (*Fricco*, см. I, 450); Фрейю он назвал бы *Фриккой* [*Fricca*]. В древневерхненемецком *Fricco, Friccho, Friccolf* — собственные имена.

Скорее всего, именно этим объясняется тот странный факт, что шестой день недели, *dies Veneris*, по-древнескандинавски мог называться и *Freyjudagr*, и *Fríadagr*, а в древневерхненемецком *Frouwúntac* не встречается — используются только варианты *Fríatac, Frígetac*; *Freitag* в нововерхненемецком, *Frigedäg* (от *Friededäg*) в древнеанглийском; см. I, 315, 316 и ср. с фарерским *Frujggjædeá* (LYNGVUE, 532).

В приведенных словоформах древнеанглийские варианты вопросов не вызывают; в древнескандинавских и древневерхненемецких аналогах удивляет отсутствие гортанного звука.

Я полагаю, что эту проблему поможет разрешить важнейшее свидетельство Павла Диакона (PAULUS DIAC., I, 8): он называет супругу Одина именем *Frea*, но имеет в виду, несомненно, Фригг, а не Фрейю; Саксон Грамматик, цитируя Павла, использует уже форму *Frig*: «Paulo teste auctore *Frig* dea» [по свидетельству писателя Павла, богиня *Фриг*]¹¹⁷ [32].

Лангобардская *Frea* соответствует древневерхненемецкой *Fría*, я полагаю, что это и есть исконная форма имени *Frigg*; с Фрейей это имя практически не связано, равно как и с древнеанглийским *freá* (мужского рода). *Brú* (pons [мост]) в древнескандинавском связано с *bryggia*, и точно так же *frí* — с *frigg*. Лангобардская форма *Frea* = *Frëa, Fria, Frija, Fría*. Корень этого слова содержится в готских *freis, frijis* (liber [свободный]), древневерхненемецком *frî*; ср. также с готским *frijôn* (amare [любить]), древневерхненемецким *frîôn*; следует обратить особое внимание на древнесаксонское *frî* (mulier [женщина], среднего рода; *Hel.*, 9:21; 13:16; 171:21; 172:1), древнеанглийское *freo* (mulier [женщина]; СÆДМ., 29:28); *freolic sven* (pulchra femina [красивая женщина]; *Beov.*, 1275); *freolicu teovle* (*Cod. Exon.*, 479:2); *freolic víf* (*Beov.*, 1222); *freolic fætne* (СÆДМ., 12: 12; 54:28)¹¹⁸. Слова *frî* (liber [свободный]) и *frech* [дерзкий], древнескандинавские *frekr* (protervus, impudens [отчаянный, дерзкий]), *frî* (liber [свободный]), *frî* (mulier formosa

¹¹⁷ Древнеанглийские хронисты (см. I, 318, 319) заимствуют вариант *Frea* у Павла Диакона. В первую очередь с именем *Frea* следует увязать слово *frea* из «Законов Лиутпранда» (*Liutprandische Gesetze*, VI, 40 и 67), означающее уxor, domina [жена, госпожа], а не libera, ingenua [свободная, свободнорожденная]. Павел, называя Фрейю [Frea] женой Водана, ставит ее на место скандинавской Фригг. Такая подмена нередка: например, в *Fornald. sög.*, II, 25, 26 — «heita á Freyja ok á Hött (Odinn)»; здесь то же, как и в прологе к «Речам Гримнира», вместе с Одним должна называться Фригг, а не Фрейя.

¹¹⁸ Ср. со средневерхненемецким *wîrlich wîr* [нежная, женственная женщина] (*Parz.*, 10, 17; *MS*, I, 50^a, 202^a; II, 42^b, 182^b, 258^a); *wîbin wîr* (*MsH*, I, 359^b); в греческом — θηλύτεροι γυναῖκες [нежные, слабые женщины] (*Od.*, XI:386, 434; XV:422; *HESIOD, Scut.*, 4).

[прекрасная женщина]) и fridr (formosus [красивый]), fridr (рах [мир, согласие]) все связаны друг с другом: прилагательные выдают различие в значениях существительных¹¹⁹.

Можно заключить, что формы и даже значения имен *Фригг* и *Фрейя* весьма близки. Имя *Freyja* означает веселую и несущую радость, добрую, милосердную богиню; имя *Frigg* — богиню свободную, прекрасную, любимую; с первым связано общее понятие о «госпоже», а с последним — о «женщине». *Хольда* (от hold — добрая, милосердная) и *Берхта* (от bercht — яркая, прекрасная) напоминают и о Фрейе, и о Фригг. Фрейя-Froyenborg в шведской народной песне зовется «прекрасным солнцем» (den väna solen).

Отсюда становится понятным и смешение мифов об этих двух богинях. Саксон (Сахо, 13) рассказывает, что *Фригга* [Frigga], чтобы добыть золото для своих украшений, попрадала супружескую верность; история о *Фрейе* в Sn., 356, хотя она рассказана более подробно, и всё в ней происходит в других обстоятельствах, представляется тем же самым сказанием. Фригг тоже обвиняется в неверности мужу, но на других основаниях (*Scem.*, 63; *Yngl. saga*, III). В Sn., 81 говорится о *valshamr* [соколиной накидке] Фрейи; в Sn., 113—119 — о *valshamr* Фригг; соколиная накидка Фригг упомянута и в *Scem.*, 70.

Отсюда же происходят и различия в названиях дней недели. Древневерхне-немецкое *Friatag* — это, очевидно, древнескандинавское *Friggjardagr*, в то время как древнескандинавское *Freyjudagr* в древневерхне-немецком должно было бы иметь форму *Frouwûntag*. По тем же причинам разнятся названия созвездий и нескольких растений. Пояс Ориона, называемый еще жезлом Иакова и веретеном (colus, ἡλακάρη), у шведов зовется *Friggerock* (colus Friggae [прялкой Фригг])¹²⁰, *Frejerock* [прялкой Фрейи]¹²¹ или, как уже отмечалось в I, 552, *Fröjas rock* (WIESELGREN, 383). Такое растение, как orchis odoratissima [кокушник ароматнейший], или satyrium albidum, из которого варили любовные зелья, носило название *Friggjargras* [трава Фригг], или *hionagras* (herba conjugalis [колдовская трава]). У христиан на смену языческой богине пришла *Дева Мария*. Пояс Ориона в Зеландии стали называть *Mariärok*, *Marirok* [прялкой Марии]. Несколько видов папоротника — *adiantum*, *polypodium*, *asplenium* — называются «волосами Богородицы», «волосами Девы», «травой Марии» (*Mariengras*), «волосом *Венеры*» (capillus *Veneris*); в Исландии — *Freyjuhår* [волосы Фрейи/госпожи], в Дании — *Fruehaar*, *Venusstraa*, *Venusgräs* [волос, трава Венеры], в Норвегии — *Marigras* [трава Марии] и т. д. Возможно, скандинавские названия произошли

¹¹⁹ Имя Venus можно сравнить с готским qinô, qêns [женщина, жена], а глагол venire — с готским qiman [приходить]; валлийское *gwen* [женщина] соответствует форме *Gvenus* (от *Venus*); ирландское *dia beine*, пятница, — от *bean*, *ben* (женщина) = *Venus* = древнеанглийское *sven*.

¹²⁰ ИИРЕ, 663.

¹²¹ FINN MAGNUSEN, 361^a.

от латинских, но и в этом случае можно заметить, что Венеру в переводе могли называть Фригг, Фрейей или Марией. С Девой Марией стало связываться представление о высшей красоте (*frío scóniôsta, idiso scóniôst* [из женщин, из дев лучезарнейшая] в *Hel.*, 61:13, 62:1); ее стали называть *госпожой, frau, domina, donna*. Ср. с *frauachüeli, ladycow, Marienkälblein* [«коровка Госпожи, Марии» = божья коровка]. В сказках Мария *сеет* и *прядет*, подобно Хольде и Берте; «снег Марии» — то же самое, что и «снег Хольды» (см. I, 520).

В связи со столь тесной связью имен Фригг и Фрейи я затрудняюсь сказать, с какой из этих форм связаны явно единообразные имена других, негерманских, богинь. В старобогемском глоссарии Афродита зовется именем *Prije*; учитывая такие формы, как готское *frijôn* (amare [любить]), древневерхненемецкое *fruidil*, средневерхненемецкое *vriedel*, русское *приятель*, богемское *přitel*, польское *przyaciel*, имя *Prije* должно обозначать либо Фрейю, богиню любви и плодородия, либо Фригг, божественную мать и покровительницу супружества. На санскрите *prī* значит «любить», *prijas* — «друг», *Ramâprijā*, возлюбленный Лакшми = лотос; *Jamaprijā*, приятный Яме = *ficus indica* [опунция индийская]; в именах богов *prija* значит «супруг» или «супруга» (Ротт, *Forsch.*, II, 424—427). *Prithivī* — земля, а *mâtâ Prithivī* — Terra mater [мать-Земля], дарующая процветание и изобилие (ср. с валлийским *pridd* — земля (Ворр, *Gloss.*, 223^b)); само это слово близко к прилагательному *prithus* (πλατύς, *latus* [широкий]): землю называли широкой и просторной; корень представляется близким к *Fria, Frigg* и *fridu*.

Фригг, дочь Фьёргюна (см. I, 349), будучи женой верховного бога¹²², считалась высшей из всех богинь; она знает судьбы смертных (*Sæm.*, 63^b; *Sn.*, 23, 64), с ней советуется Один (*Sæm.*, 31^a), она принимает клятвы, служительницы выполняют ее приказания, она покровительствует *супружеству*, к ней взывают бездетные (*Fornald. sög.*, I, 117); *hionagras* [колдовская трава] называется еще *Friggjargras* [травой Фригг]. Можно вспомнить о традиции запрягать незамужних девушек в плуг (см. II, 516), — в священный плуг богини брака, заповедям которой эти девушки слишком долго противились. Пережитки почитания Фригг [Fricg] обнаруживаются в народных традициях в некоторых частях Северной Англии: в Йоркшире, особенно — в Халламшире. В регионе Дент в определенные времена года (обычно осенью) сельские жители выходят на шествие и исполняют старинные танцы, один из которых называется «великанским»: главного великана называют *Воденом*, а его жену — *Фриггой*; основное содержание этого танцевального действия заключается в том, что танцующие

¹²² В некоторых древнеанглийских родословных упоминаются «*Vöden et Frealâf ejus uxor*» [Воден и его жена Фреалаф], так что Фригг = Фреалаф (по-древневерхненемецки — *Frôleip?*), что согласуется также и с формой *Fridlefsborg* из датской песни (см. выше). В других генеалогиях Фреалаф — отец Водена; вместо него иногда упоминаются еще *Fridleifr* и *Fridvulf*, чем еще раз подтверждается связь между словом *frid* [мир] и именем богини.

машут двумя мечами, ударяя ими над шеей мальчика, при этом не задевая его¹²³. Еще более примечателен явный след культа этой богини в Нижней Саксонии: в народе Фригг там называют *fru Freke*¹²⁴, а функции она выполняет совершенно те же, что и *госпожа Холле* (см. I, 520) — это само по себе уже подтверждает божественную природу последней. По вестфальской легенде, название древнего монастыря *Freckenhorst, Frickenhorst* происходит от имени пастуха Фрикио [Frickio], которому в ночи явился свет (ср. с ночным снегом в Гильдесгейме, I, 521) на том месте, где следовало выстроить церковь; несмотря на эту легенду, название явно указывает на священную рощу *Фреки* или *Фриккона* — вероятнее всего, христианский храм был выстроен на языческом святом месте; ср. с *Fræcinghyrst* (КЕМВЛЕ, *Urk.*, I, 248; II, 265). Недалеко от Магдебурга есть поселение *Vrekeleve*, или *Fricksleben* [33].

Богиню *Фрейю* почитали наравне или почти наравне с Фригг; иногда важнейшим и преобладающим даже оказывался культ Фрейи; Фрейю называли «*agætuz af Asynjum*» [добрейшей из асиний] (SN., 28) и «*blótgyðja*» [жертвенной богиней] (*Yngl. saga*, IV), ей часто приносили жертвы. Хейдрек принес Фрейе в жертву кабана (обычно преподносимого Фрею) и вообще почитал ее превыше всех богов¹²⁵. Фрейя была замужем за человеком (не богом, во всяком случае не асом) по имени *Од* [Oðr], но он бросил ее, и она в слезах искала его по всему миру среди чужеземцев. *Sýr*, одно из имен Фрейи (SN., 37), по-готски, вероятно, звучало как *Saúrs*; В. Мюллер усматривает тот же корень в имени *Сирита* [Syritha], встречающемся у Саксона Грамматика (SAXO GRAMM., 125); Сирита отправляется на поиски *Отара* [Othar]. Слезы Фрейи — из золота, и золото поэтически называлось «слезами Фрейи»; саму богиню звали *grátfagr* (прекрасноплачущей; SN., 37, 119, 133); герои сказок плачут и смеются жемчужинами и цветами, причем умением выплакивать такие слезы одаривает их госпожа Холла. В самых древних источниках Фрейя появляется и в воинственном воплощении: она въезжает на поле боя (*riðr til vígs*) на *повозке*, запряженной двумя

¹²³ Этот факт известен мне от Дж. М. Кембла, а сам он услышал о традиции от «старого йоркширца» (old Yorkshireman). Использование меча я бы связал с древней традицией применения этого оружия на свадьбах; ср. с RA, 426, 427, 431, и особенно — со старофризским обычаем (RA, 167, 168); ср. также с НЕЙМРЕЙСН, *Nordfries. Chron.*, I, 53, 54. В Швабии еще в XVIII веке шаферы проносили перед невестой огромные мечи с развевающимися лентами. Еще существует весьма схожий эстонский обычай (см. раздел «Суеверия», М, 13).

¹²⁴ ЕССАРД, *De orig. Germ.*, 398: «*celebratur in plebe saxonica fru Freke, cui eadem munia tribuuntur, quae superiores Saxones Holdae suae adscribunt*» [среди саксов почитают *фру Фреке*, наделяя ее теми же функциями, какие у верхних саксов приписаны Хольде]. Новые сведения о *фру Фреке* обнаружены А. Куном в Укермарке, где ее называют *Fruike*; Фруйке соответствует миттельмаркской *fru Harke* и пригнитцкой *fru Gode*.

¹²⁵ *Hervararsaga* (ed. Verel.), 138; (ed. 1785), 124; в *Fornald. sög.*, I, 463 этот фрагмент вынесен в сноску как непроверенный.

кошками (а повозку Тора тянули два козла)¹²⁶ и делит с Одним души убитых (см. I, 333, ср. с *Sæm.*, 42^a; *Sn.*, 28, 57). Ее называют *eigandi valfalls* (quae sortitur caesos in pugna [делящей убитых в бою]; *Sn.*, 119), *valfreyja* [госпожой убитых] (*Nialssaga*, 118) и повелительницей валькирий; ср. с легендами о том, что Хольда и Берхта (а также Вотан) забирают в свое воинство *некрещеных детей* — языческие души для языческой богини. Жилище Фрейи называется *Fólkvângr*, или *Fólkvângar*, — «нивы, на которых собираются войска» (убитых?); в этом видится дополнительная черта, связующая с Фровой святую *Гертруду* (в честь которой пьют *минне*): души умерших *первую ночь проводят вместе с Гертрудой* (см. I, 215). Зал Фрейи — *Sessrymnir*, «многокресельный»: туда помещается великое множество народа; женщины рассчитывали после смерти оказаться с Фрейей. В *Egilssaga*, 603 Торгерд отказывается от земной пищи, рассчитывая в скором времени попить с Фрейей: «ok engan (náttverð) mun ek fyrr enn at Freyju» [я не буду (ужинать), пока не попаду к Фрейе]. Фрейе по душе любовные песни, и любящие взывают к ней: *henni líkadi vel mansöng, á hana er gott at heita til ásta* [ей нравятся любовные песни, и к ней хорошо взывать в любви] (*Sn.*, 29). Раз *кошка* была священным животным Фрейи (подобно тому, как волк принадлежал Вотану), то, вероятно, этим можно объяснить, почему кошки в народных представлениях сопровождают ведьм; кошек называют *donnergaas*, *wettergaas* [громовой сытью]. Когда девушка идет под венец в хорошую погоду, то говорят: «Она хорошо накормила кошку» — то есть не обидела любимое животное богини любви. Значение такой фразы из WALTHER, 82:17 мне не ясно: *weder rítest gerner eine guldin katze, ald einen wunderlichen Gêrhart Atzen?* [скорей поедешь ты на *золотой кошке* или на чудесном Герхарде Атце?]. В Вестфалии *ласку* называют *froie* (*Reinh.*, CLXXII), что, вероятно, означает *Frau, Fräulein* (*froiken*); в других местах этого мистического зверя зовут *mühmlein, fräulein, donna, donnola* [тетушка, госпожа] — эти прозвания, несомненно, связаны с мифами о богине и с ее культом. В греческом мифе Галантида превратилась в ласку или в кошку (γαλέη; OVID, *Metam.*, IX:306) [34].

Фригг, насколько такие аналогии вообще возможны, стоит в одном ряду с Герой, Юноной и, особенно, — с Пронубой, супругой Юпитера; *Фрейя* же сопоставима с Венерой¹²⁷, а также с Изидой, ищущей Озириса. Фрей и Фрейя сходны с Либером и Либерой (с Дионисом и Прозерпиной (или даже с ее матерью

¹²⁶ У Фрейи есть своя повозка, как и у Нерты (матери Фрея?), Хольды и у самого Фрея, как и у Вотана и Донара (см. I, 294, 296, 500, 502, 504, 526); царская повозка полагалась только высшим из божеств.

¹²⁷ В швейцарской версии «Тангейзера» (AUFSESS, *Anz.* (1832), 240, 242; UNLAND, *Volksl.*, 771) вместо обычного *Венера* встречается именование *frau Frene*, а прилагательное *frei* здесь, по STALD., I, 395, — альтернативная форма от *frein* [свободный]. Женское имя *Vreneli* встречается у Гебеля. Под *Vrene* может иметься в виду мученица Верена или святая Вероника (ср. с *Vrène* в VEN., 328).

Деметрой); с солнцем и луной). Дева Мария заменяла в сказаниях божественную мать и богиню красоты; по буквальному значению имени *Frigg* эту богиню тоже можно сравнить с Либерой, в то время как *Фриккон*, упомянутый у Адама Бременского — если это бог любви, — по значению имени соответствует Либере, а по функциям — Фрею.

Цитата из Павла Диакона есть одно из наиболее явных и убедительных свидетельств сходства германской и скандинавской мифологий. Писатель времен Карла Великого сообщает, что лангобарды называли жену Водана *Фреей* [*Frea*], в то время как в «Эдде» ее называют *Фригг*. Соответственно, свое утверждение Павел не мог позаимствовать из скандинавских источников, и тем более его слова не могли, через посредство Саксона Грамматика, лечь в основу скандинавских верований.

В том, что касается Фрейи, тоже имеются важные внешние свидетельства. По «Эдде», Фрейя владеет драгоценным ожерельем под названием *Brísinga men* (*Brisingorum monile* [ожерелье Брисингов]); ее называют *eigandi Brísingamens* [владельницей ожерелья Брисингов] (SN., 37, 119). Отдельная легенда посвящена тому, как Фрейя заполучила это украшение от цвергов, и тому, как Локи хитро выкрал ожерелье у богини (SN., 354—357). Поэты называли Локи *Brísings biofr* [похитителем (ожерелья) Брисингов] (THORL., Obs., VI, 41, 63); потерянная эддическая песнь была посвящена поединку Хеймдалля с Локи за это сокровище (SN., 105). Когда Фрейя задыхается от ярости, ожерелье падает у нее с груди (*stauk þat it micla men Brísinga* [с нее сорвалось ожерелье Брисингов]¹²⁸; *Sæm.*, 71^b). Тор, стремясь заполучить назад свой молот, одевается Фрейей, — он надевает и знаменитое ожерелье: *hafí hann it mikla men Brísingar!* [у него на груди ожерелье Брисингов] (*Sæm.*, 72). Об этом украшении явно знал древнеанглийский поэт, один из авторов «Беовульфа»: в *Beov.*, 2399 безо всякой связи с богиней говорится о *Brosinga mene*; я полагаю, что следует читать *Brísinga mene*, а само слово *Brísinga* связано, вероятно, с корнем, в средневерхненемецком имеющем форму глагола *brísen*, *breis* (*nodare*, *nodis constringere* [связывать, вязать узлы], греческое *κεντεῖν*, пронзать): то есть ожерелье имело вид связанных друг с другом просверленных звеньев. Ср., однако, с *brising* = костры святого Иоанна (глава XX); возможно, цверги, сработавшие ожерелье, звались *Брисингами*? Это украшение глубоко вплетено в миф о Фрейе, и можно с уверенностью предполагать, что раз в англосаксонской поэзии упоминается ожерелье, то саксы должны были быть знакомы и с самим мифом; если готы почитали богиню по имени *Fráujō*, то и о *Breisigge maní* они тоже должны были знать¹²⁹. Ср. с *Iardar men*

¹²⁸ [Пер. А. Корсуна. — Прим. пер.]

¹²⁹ От имени Фрейи произошло общее понятие о госпоже (*freija*, *frouwà*), а ее эпитет «носящая ожерелье» стал обозначать красивую женщину или девушку в целом. В *Sæm.*, 97^a слово *menglöd* (*monili laeta* [носящая ожерелье]) означает *femina* [женщина], а в *Sæm.*, 108^a, 111^a встречается собственное имя *Menglöd* (см. I, 524); Брюнхильд в *Sæm.*, 222^a

[ожерельем Земли/Ёрд] (глава XX) — так в древнескандинавской юридической терминологии назывался кусок дернины.

Представляется важным, что древнесаксонский автор переводит евангелическое *ἀγχιον*, *sacrum* [святыня] (Мф.7:6 [не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями]) как *hêlag halsmeni* [святое ожерелье] (*Hel.*, 52:7); вероятно, поэт использовал здесь языческий образ (точно так же, как и в другом случае, см. I, 348—349). С другой стороны, в этом стихе он упоминает лишь свиней, но не псов — возможно, *halsmeni* относится здесь к *merigríoton* [жемчуг].

Исключительная важность сказания об ожерелье богини становится еще яснее, если обратиться к греческой мифологии. *Brisínga men* есть не что иное, как *ῥρμος* [ожерелье] Афродиты (*Нупн. in Ven.*, 88), а цепочка — это ее пояс, *κεστός ἰμάς ποικίλος* [разноцветный вышитый пояс], который она носит на груди, чары которого подчиняют себе и богов, и смертных. В песни, изобилующей древнейшими мифическими элементами, рассказывается, как Афродита снимает пояс с груди (*ἀπὸ στήθεσφιν*) и отдает его Гере, чтобы та очаровала Зевса (*Il.*, XIV, 214—218). В греческих мифах *ἰμάς* носят и Гера, и Афродита, а ожерелье в скандинавских принадлежит то Фригг, то Фрейе: «золото Фригг» у Саксона — то же самое, что и *Brisínga men*. Есть и еще одна сходная деталь. В том же мифе говорится, что у Фрейи есть прекрасные покои, столь хорошо укрепленные, что, если дверь закрыта, то войти туда против воли богини не сможет никто (*hun átti ser eina skemmu, er var bæði fögr ok sterk, svâ at þat segja menn, ef hurðin var læst, at eingi mátti komast í skemmuna ân vilja Freyja* [у нее есть покои, прекрасные и крепкие: когда они заперты, то против воли Фрейи никто не может туда войти] (*Sn.*, 354)). В «Младшей Эдде» рассказывается об уловке, с помощью которой Локи всё же проник в покои и украл ожерелье¹³⁰; у Гомера подобный сюжет не встречается, но упоминается *θάλαμος* [спальня, покой] Геры (*Il.*, XIV:165—168):

τόν οἱ φίλος υἱὸς ἔτευξεν
ῥηφαιστος, πυκινὰς δὲ θύρας σταθμοῖσιν ἐπήρσε
κλήϊδι κρυπτῆ, τὴν δ' οὐ θεὸς ἄλλος ἀνῶγεν·

[(Гера вошла в почивальню,) которую сын ей любезный
создал Гефест. К верьям примыкались в ней плотные двери
тайным запором, никем от бессмертных еще не отверстым¹³¹]

названа *menskögul* [валькирией с ожерельем]. Женщин часто называли по их золотым украшениям и драгоценным камням (*Sn.*, 128) [35].

¹³⁰ Он обратился мухой и пробрался внутрь через крошечное отверстие, затем принял облик блохи и стал кусать спящую Фрейю, пока та не перевернулась на бок, после чего Локи смог снять с нее ожерелье; в сказках тоже сохранился этот сюжет. Ср. с мухой, кусающей кузнеца (*Sn.*, 131).

¹³¹ [Пер. Н. Гнедича. — *Прим. пер.*]

Это ли не прямое соответствие образу недоступных покоев Фрейи! Стоит учесть еще, что чуть дальше в той же песни «Илиады» речь заходит о поясе (ἰμάς) Геры. Гефест, искусно выстроивший комнаты для своей матери, соответствует здесь цвергам, выковавшим ожерелье для Фрейи. Тождество Фригг и Фрейи с Герой и Афродитой после сравнения этих двух мифов становится совершенно очевидным.

На смешение представлений о Фригг и Фрейе указывает еще и то, что богиня *Фолла* [Follâ] — тоже германская, на что указывает «Мерзебургское заклинание», называется в том же тексте сестрой богини *Фруи* [Frûâ]; в скандинавской же традиции Фулла [Fulla] — это служанка Фригг, хотя и называемая в числе асиний (Sn., 36, 37)¹³². Ее обязанности и род занятий явствуют из самого ее имени: существование такой богини, как Fulla [изобилие], еще раз доказывает, что вышеупомянутые *Абундия* и *госпожа Абонда* действительно связаны с германской мифологией; ср. также с мужским божеством по имени *Pilnitis, Pilnitus*, почитавшимся у латышей и пруссов. Фулла, как и госпожа Герке (см. I, 503), дарует смертным процветание и изобилие; ей был вверен в управление сундук (*eski*) матери богов, наполненный дарами для людей.

Созвездие Ориона связывали с Фригг или Фрейей, а Фуллу, или Фоллу [Follâ], могли представлять себе как полную луну (*fulliþs* по-готски, *Pilnatis* (мужского рода) по-литовски): в мерзебургском тексте после Фуллы сразу упоминается *Сунна* [Sunnâ, солнечная] с сестрой *Синдгунд* [Sindgund], имя которой явно указывает на ход созвездий. В «Эдде» *Соль* [Sól] включена в число асиний, однако *Синдгунд* (древнескандинавское *Sinngunnr*?) там не упоминается. К этим богиням я еще вернусь в посвященной звездам главе XXII [36].

Судя по некоторым собственным именам, отдельным словам с общим значением и, реже, — по сохранившимся мифам, еще несколько скандинавских богинь были в древние времена общими для всех германцев.

Возлюбленная Фрея (и впоследствии его жена) по имени *Герд* [Gerðr] происходила из рода великанов, однако в Sn., 79 она названа в числе асиний; изящно описана в «Эдде» ее красота: с небес Фрей увидел, как Герд зашла в дом, закрыла за собой дверь, а воздух и вода у дома засияли от ее прикосновений (*Sæt.*, 81; Sn., 39); ухаживания Фрея-жениха за Герд неоднократно расстраивались, и только благодаря хитрости Скирнира [Skirnir], верного слуги Фрея, всё завершилось благополучно. Имя *Gerðr* (*Gerðar* в родительном падеже, *Gerði* — в винительном; *Sæt.*, 117^b) связано с готским *Gardi*, или *Gardja* (*Gardjôs* в родительном падеже, *Gardja* — в винительном) и с древневерхненемецким *Gart*, или *Garta*: последняя форма часто содержится в составных именах (*Hildigart*, *Irmingart*, *Liutkart* и так далее), но сама по себе уже не встречается. В латинских

¹³² Если читать Frîa вместо Frûa, то Фолла становится еще ближе к этой богине — как и у скандинавов, она могла быть либо богиней-помощницей Фрии, либо ее сестрой. Хотя, учитывая все сложности с именами богинь, Фолла могла быть и сестрой Фрувы.

формах Hildegardis, Liudgardis сохранился былой конечный *i*, из-за которого в древнескандинавских Gerðr, Thôrgerðr, Valgerðr, Hrimgerðr и происходит перегласовка. Имя *Gerðr*, судя по всему, значит *singens, muniens* [ограждающая, защищающая], латинское *Cinxia* — одно из имен Юноны [37].

Готское *sibja*, древневерхненемецкое *sippia, sippa*, древнеанглийское *sib* (с родительным падежом *sibbe*) означают «мир», «дружба», «родство»; от этого корня я произвожу имя богини: *Sibja, Sippia, Sib*, древнескандинавская *Sif* (родительный падеж *Sifjar*), супруга Тора; в древнескандинавском имеются также и существительные *sifjar* (множественного числа, *cognatio* [родство]), *sift* — *amicus* [друг] (древневерхненемецкое *sippio, sippo*), *sift* — *genus, cognatio* [род, родство]. Соответственно, если брать это значение имени, *Сиф* должна была быть, как Фригг и Фрейя, богиней красоты и любви; кое в чем Один и Тор сходны между собой — и их жены, Фригг и Сиф, тоже отличались определенным взаимоподобием. В «Эдде» Сиф называется прекрасноволосой (*it hârfagra god*) и златовласой: Локи отрезал ее локоны (*Sifjar haddr* — *Sifae replum* [локоны Сиф]), и ей из золота выковали новые, еще более прекрасные (Sn., 119, 130). *Polytrichum aureum* [золотой кукушкин лён] назывался *haddr Sifjar* [волосами Сиф]. Исследователи склонны объяснять этот образ через новое прорастание когда-то сожженных золотых плодов земли, Сиф уподобляют Церере и $\xi\alpha\nu\theta\eta$ Δημήτηρ [златовласой («льняной») Деметре] (*Il.*, V:500); с этим согласуется такое толкование имени старославянской богини *Живы* [Siva], как «Ceres, dea frumenti» [Церера, богиня пшеницы] (НАНКА, *Glossen*, 5^a, 6^{a-b}); правда, вместо S в этом слове стоит славянская буква «живете» = Ж, а старославянское *v* не соответствует германским *f, b, p*. Земля — мать Тора, а не его жена, однако в Sn., 220 земля названа именем *Сиф*. Чтобы точно определиться со свойствами и функциями Сиф, требуется больше информации, которой в германской мифологии, к сожалению, не обнаруживается: не встречается ничего подобного связи Деметры с семенным зерном или образу богини плодородия, погруженной в глубокий траур по дочери, что само по себе грозит человечеству голодом (*Нутн. in Cer.*, 305—315).

В готском языке значения слов *sunja* (*veritas* [истина]) и *sunjô* (*defensio, probatio veritatis* [защита, доказательство истины]) четко разграничены; в древне-немецких законах *sunna, sunnis* означают *excusatio* [оправдание] и *impedimentum* [препятствие]. В древнескандинавских законах термин *syn* (*synjar* в родительном падеже) тоже означает *excusatio, defensio, negatio, impedimentum* [оправдание, защита, отрицание, препятствие]; в «Эдде» упоминается богиня *Syn* — олицетворенные истина и правосудие, защищающие обвиненных (Sn., 38). Сюда же можно отнести *Vör* (*Varar* в родительном падеже), богиню верности и соблюдения обетов, *dea foederis* [богиня договоров] (Sn., 37, 38); римляне обожествляли опекунство как богиню Тутелу. Выражение «*vigja saman Varar hendi*», *consecrare Tutelae manu* [благословлять рукой Тутелы/Вёр] (*Scem.*, 74^b) сходно со строками о руках Совершенства (см. I, 343). Наравне с представлением об абстрактном совершенстве бытовал, как уже было продемонстрировано, и образ живого

Совершенства: следовательно, древневерхненемецкому существительному *wara* (foedus [соглашение, договор]) могла сопутствовать и богиня Вара [Wara], а *sunia* могло олицетворяться в образе богини *Суньи* [Sunia] [38].

Точно так же *saqa* превратилась в *Sagu* [Sagâ], дочь Вотана; подобно дочери Зевса Музе, она учит людей тому божественному искусству, которое придумал ее отец. В другом исследовании (*Kl. Schr.*, I, 83—112) я пришел к заключению, что к этому же числу олицетворений принадлежит и средневековая *frou Aventure*.

Нанну, супругу Бальдра, по-готски звали бы *Nanfô*, по-древневерхненемецки — *Nandâ*, по-древнеанглийски — *Nôðe*: «храбрая», «смелая» (см. I, 463); однако из всех языков, кроме древнескандинавского, такое женское имя пропало; у Прокопия (*ПРОСОР.*, I, 8) упоминается готское имя Θεουδένανθα (*Thioðnanna* по-древнескандинавски) [39].

Примеры исчезающих слов, связанных с исчезнувшими божествами, можно приводить и дальше; это имеет смысл, поскольку такие образцы позволяют глубже понять происходившие в древности процессы. Если в сказаниях или в каких-либо других источниках обнаружатся свидетельства о единстве всегерманского мифа об этих богинях, то наши предположения можно будет считать доказанными¹³³.

¹³³ Представляется, что средневековые немецкие поэты время от времени олицетворяют в женском обличи понятие *Fuoge*, или *Gefuoge* [изящество, ловкость], то есть некую пластическую силу, сходную с представленным в мужском облике Совершенством, — персонифицированную слаженность, или гармонию. К. Лахман указал мне на пример из *Er.*, 7534—7540 (ср. с *Iwein*, 400):

sô hete des meisters sin
geprüvet ditz gereite
mit grözer wîsheite;
er gap dem helfenbeine
und dâ bî dem gesteine
sîn gevellige stat,
als in diu *Gevuoge* bat.

[по задумке мастера
это седло было выделано
с великой мудростью;
мастер использовал слоновую кость,
а драгоценные камни
он установил на нужные места
так, как ему подсказало Изящество]

(ср. с *Er.*, 1246: als in mîn wâre schulde bat
[как требовала от него моя виновность]).

Parz., 121:11:

wer in den zwein landen wirt (gut gerâth),
Gefuoge ein wunder an im birt.

[кто благоденствует в двух странах,
тот рожден чудом *Ловкости*], —

то есть он чудесным образом рожден этой *Gefuoge*, он ее ребенок, ее баловень. С другой стороны, в *WALTH.*, 64:38:

frô *Unfuoge*, ir habt gesiget.

[ты победила, госпожа *Неловкость*]

И в *WALTH.*, 65:25:

swer *Ungefuoge* swîgen hieze
und sie abe den bûrgen stieze!

[кто заставил *Непристойность* замолчать
и выгнал ее из замка]

Главу о богах я завершил на Эгире и Локи; связанных с ними богинь тоже упомяну последними. У древних саксов, насколько нам известно, скандинавской *Гевьон* [Gefjon] соответствовало не женское, но мужское божество: *Geban*, *Geofon* (см. I, 485). Согласно SN., I, Гевьон с помощью плуга, запряженного четырьмя огромными волами, выпала Зelandию из шведской земли, а на опустошенном месте возникло озеро, очертания которого сходны с берегами Зеландии. Гевьон описана как юная дева, которой служат души девушек, умерших девственными (SN., 36). Гевьон поминали в клятвах: *ver ek við Gefjon* [клянусь (именем) Гевьон] (F. MAGNUSEN, *Lex.*, 386) [41]. *Gefn* — одно из имен Фрейи (SN., 37; *Vigaglum*, XXVII), — тоже напоминает о *Gefjon*.

Жена морского бога Эгира — *Ран* [Rân]; у них с Эгиром было девять дочерей, названных в «Эдде» по именам; в целом их называли *Rânar dætr*, или *Oegis dætr* [дочерьми Ран или Эгира]¹³⁴. Добычей *Ран* становились души утопленников, что уже указывает на ее божественную природу: *fara til Rânar* [отправиться к Ран] значило «утонуть в море» (*Fornald. sög.*, II, 78), а *sitja at Rânar* [воссесть вместе с Ран] — «быть утопленным» (*Fornm. sög.*, VI, 376). Ран притягивала к себе утопленников *сетью* и уносила их, отсюда — и ее имя: *rân* (среднего рода) значит *rapina* [кража], а глагол *ræna* — *rapere, spoliare* [красть, захватывать] [41].

Редкое слово *rahanen* (*spoliare* [грабить, захватывать]) встречается в «Песни о Хильдебранде» (*Hildebr. Lied*, 57), и на этом я основываю такое предположение, что у германских народов за пределами Скандинавии тоже были как существительное *rahan* (*rapina, spoliium* [добыча, награбленное]), так и богиня *Rahana* (ср. с *Tanfana, Hluodana*); ср. с *Uogi* = Эгир¹³⁵.

Как от Эгира (через Форньота и Логи) мы перешли к Локи, так и от Ран можно перейти к *Хель* [Hel] — дочери Локи, считавшейся, подобно ее отцу, божеством страшным. Фрейя заполучала души павших в бою, Ран — погибших в воде, а Хель — умерших по естественным причинам.

Корень древнескандинавского имени *Hel* (с родительным падежом *Heljar*) явственно (гораздо более явно, чем корни имен Фригг, Фрейи и других уже рассмотренных богинь) проявляется в других германских языках: готское *Halja* (с родительным падежом *Haljôs*), древневерхненемецкие *Hellia, Hella* (*Hellia, Hella* в родительном), древнеанглийское *Hell* (с родительным падежом *Helle*); исчезла лишь персонификация, и слово превратилось в название места — *halja*,

Стоит отметить, что приставки *ge-* и *un-* могут указывать на позднее происхождение и холодную аллегоричность образа. К тому же для олицетворения лучше подошла бы форма со слабым склонением — древневерхненемецкое *Fuogâ* с родительным падежом *Fuogûn*; ср. в N., *Cap.*, 135 — *hifuogûn* — *sotigenam* [дарительницу семян] [40].

¹³⁴ *Sæm.*, 79^b, 144^a, 153^b, 180; SN., 124, 129, 185; *Eyrbygg. saga*, 274 и статья *Rân* в именном указателе; *Egilssaga*, 616.

¹³⁵ В *Trad. Patav.*, 60, 62 встречается мужское имя *Raan, Rhaan* (*Rahan?*). И всё же теория о древневерхненемецкой Рахане основывается на весьма непрочных основаниях.

hellia, hell, то есть *ad* [женского рода, преисподняя], подземный мир, место наказания виновных. Изначально Hellia не была ни самой смертью, ни злым созданием вообще: она не убивала и не мучала; она лишь принимала души умерших и строго удерживала их в своем обиталище. Из этого и развилась идея о некоем ужасном месте; точно так же от имени Oegir произошло существительное *oegir* в значении «океан», а от имени Geban — существительное *geban*, «море». Перешедшие в новую веру язычники легко перенесли старое название подземного мира на христианский ад, место пребывания обреченных; этот терминологический перенос произошел у всех германцев — от первокрещеных готов до скандинавов; такая повсеместность связана, очевидно, с тем, что имя богини превратилось в название места уже у язычников, кроме того, церковь, вероятно, не возражала, чтобы обиталище потерянных душ ассоциировалось с дьявольским языческим божеством¹³⁶. Потому существительное *hellia* от имени *Hellia* прозвучать еще легче, чем понятие *ðstara* — от *Ostara*.

В «Эдде» Хель — дочь Локи от великанши, сестра волка Фенрира и чудовищного мирового змея. Хель по цвету наполовину как человек, а наполовину — совершенно черна (*blá hálf en hálf með högundar lit* — Sn., 33), ср. со средневековой одеждой, поделенной на две цветные части; в других источниках Хель называется просто *черной*: *blár sem Hel* [черный, как Хель] (*Nialss.*, CXVII; *Fornm. sög.*, III, 188); ср. с *Heljarskinn* — так сказано о мертвенном цвете кожи (*Landnámab.*, II, 19; *Nialss.*, XCVI; *Fornald. sög.*, II, 59, 60)¹³⁷; смерть тоже описывается как нечто черное, темное. Жилище Хель располагалось в глубокой подземной тьме,

¹³⁶ С древнескандинавским *hel* никак не связаны *hella* — *petra* [скала], *hellir* — *antrum* [пещера], что доказывается готским *hallus* — *petra* (от *hillan* — *sonare* [звучать], поскольку скала резонирует эхом), более вероятна связь с немецким *Höle* — *antrum*, древневерхне-немецким *holī*, чаще встречающимся в среднем роде (*hol*); в готском была, вероятно, соответствующая форма *hul*, — *hulundi* (женского рода) значит *caverna* [пещера]: пещера *укрывает, накрывает*, как и подземный мир, оба понятия, соответственно, происходят от *hilan* — *celare* [закрывать, накрывать, прятать]. Правда, гласные в *höle* (= *huli*) и *hölle* (= *halja*) не согласуются.

¹³⁷ Древние тоже представляли себе Деметру, гневную богиню земли, *черной* (PAUSAN., VIII, 42; O. MÜLLER, *Eumeniden*, 168; ср. в O. MÜLLER, *Archaeol.*, 509 о фиγαлийской черной Деметре); иногда то же говорили даже о дочери Деметры Персефоне, обреченной на жизнь в подземном мире прекрасной девушке: *Proserpina furva* [черная, темная Прозерпина] (SENSORIN, *De die natal.*, XVII). *Черная* Афродита (Меланида) упоминается у Павсания и у Афиня (PAUSANIAS, II, 2; VIII, 6; IX, 27; АТЕНАЕУС, XIII); известна эфесская *черная* Диана; в Средние века вырезали и рисовали *черных* Мадонн — Дева Мария представляла в образе скорбящей богини земли или ночи; такие изображения сохранились в Лорето и Неаполе, в Айнзидельне, Вюрцбурге (*Altd. W.*, II, 209, 286), Эттингене (ГОЕТНЕ, *Briefw. mit einem Kinde*, II, 184), в Пюи (BÜSCHING, *Nachr.*, II, 312—333), Марселе и в других местах. Особенно важным мне представляется то, что эринии, или фурии, живущие в Тартаре, тоже описываются либо как *черные*, либо как *наполовину белые, наполовину черные*.

под корнем Игдрасиля, в Нифльхейме, внутренняя часть которого из-за этого называлась Нифльхель [Niflhel] — там находились двор (gann) и палаты Хель (Sæm., 6^b, 44^a, 94^a; Sn., 4). Тарелка этой богини называлась *húngr*, а ее нож — *sultr* — оба слова обозначают «голод» и указывают на неутолимую жадность Хель. Мертвые *спускаются к Хель* (fara til Heljar) — но не все, а только те, кто умер от болезней или от старости; павшие в бою населяют Вальхаллу. Существовали фразы *í hel slá*, дрера, *berja í hel*, то есть «наказывать адом», «бросать в подземный мир, убивать»; *í helju vera* — «быть в аду, быть мертвым» (Fornald. sög., I, 233). Отсюда в новоскандинавских языках возник абстрактный и искаженный термин *ihjäl* (в шведском), *ihiel* (в датском), означающий смерть¹³⁸. Нижний мир в современных скандинавских языках обозначается составными словами: *helvete* в шведском, *helvede* в датском, древнескандинавское *helviti* (supplicium infernale [адское мучение]), древневерхненемецкое *hellawizi*, средневерхненемецкое *hellewize*. Об испускающем дух по-древнескандинавски говорили, что он «на пути из мира в Хель» — *liggja milli heims oc heljar*. В «Эддах» неоднократно подчеркивается неумолимость Хель: забрав что-то, она уже никогда этого не вернет: *haldi Hel því er hefí* [пусть Хель хранит то, чем владеет] (Sn., 68), *hefir nu Hel* [теперь Хель (ими) владеет] (Sæm., 257^a); то же самое в сказке говорится о волке (Reinhart, XXXVI) — по происхождению и природе своей Хель родственна волкам; говорится еще, что у волка «адская пасть» (guttur infernale) [43].

В двух эддических песнях («Helreid Brynhildar» [Поездка Брюнхильд в Хель] и «Vegtamsqviða» [Песнь о Вегтаме]) описывается дорога в нижний мир. В «Песни о Вегтаме» Один едет за Бальдром на Слейпнире — то же самое в Sn., 65, 67 делает Хермод. В поэме события изложены более трогательно, а диалог между Вегтамом¹³⁹ и валой — это один из наиболее возвышенных фрагментов «Эдды». Вала из «Vegtamsqviða» близко связана с Хель; она говорит о себе:

var ek snifin sniofi, ok slegin regni,	[снег заносил меня, дождь заливал
ok drifin döggo, daud var ek leingi,	и роса покрывала, — давно я мертва ¹⁴⁰]

Саксон Грамматик (Saxo Gram., 43) довольно уместно называет Хель латинским именем *Прозерпина*; она объявляет о смерти Бальдера. По датскому народному поверью, по стране носится трехногая кобыла по имени *Хель*,

¹³⁸ В старошведском существовала более корректная форма *ihæl*, то есть *ihäl* (Fred. af Normandie, 1299, 1356, 1400, 1414); в *Östgötalagen*, 8 встречается чтение *ihiaell* вместо *ihæl*: изначальное значение слова уже стерлось.

¹³⁹ Один называется *Вегтамом* (Vegtamr — gnarus viae [знающий путь]), сыном *Вальтама* (Valtamr — assuetus caedibus [привыкший к боям]); в других текстах (Sæm., 265^b) конь называется словом *gángtamr* (itineri assuetus [привыкший к дороге]); сам Один — *Gángerádr* или *Gángleri* [путешественник]. Имя Вегтам напоминает об упомянутом в хронике Гунибальда святом жреце и певце *Вехтаме* [Wechtam].

¹⁴⁰ [Пер. А. Корсуна. — Прим. пер.]

предвещающая своим появлением мор и чуму; об этом еще будет сказано далее. Изначально этот образ был связан со *скакуном*, на котором богиня проезжала по землям, собирая принадлежащие ей души умерших — иногда она совершала такие путешествия на *повозке*.

Строки из «Беовульфа» свидетельствуют о том, что англосаксы тоже прекрасно знали древнее значение слова *Hel*. Об умирающем Гренделе сказано (*Beov.*, 1698): *feorh âlegde, hædene sâvle (vitam deposuit, animam gentilem [отдает жизнь, испускает языческий дух]), þæg hine Hel onfēng*, — им завладевает Хель, древняя языческая богиня.

В Германии в Средние века тоже еще сохранялось представление о прожорливом, жадном, ненасытном Аде как об *Orcus esuriens* [голодном Оркусе], то есть великане-людоеде: «*diu Helle ferslindet al daz ter lebet; sine wirdet niomer sat*» [*Ад сожрет всё живое, но и тогда не насытится*] (*N., Cap.*, 72); «*diu Helle und der arge wân werdent niemer sat*» [*Ад и дьявол никогда не насытятся*] (*Welsch. Gast.*). Еще более явно Геенна персонифицируется, когда ей, как волку, приписывают разинутую зияющую пасть: на гравюрах в рукописи с сочинениями Кэдмона ад изображен в форме широко раскрытой пасти. В *LAMPR., Alex.*, 6671—6680:

Der tobende wuoterich
der was der *Hellen* gelich,
diu daz abgrunde
begenit mit ir munde
unde den himel zuo der erden.
unde ir doch niht ne mac werden,
daz si imer werde vol;
si ist das *ungesatliche* hol,
daz weder nu noch nie ne sprah:
«diz ist des ih niht ne mac».

[яростный деспот,
подобный *Геенне*,
которая бездну
грызет своей пастью,
под небом и под землей;
и всё же никогда
полной ей не стать;
она — *ненасытная* впадина,
которая ни теперь, ни в будущем
не скажет: «Этого я (поглотить) не смогу»]

В старинных поэмах часто упоминаются *адская бездна* и *врата ада*: *helligruoba, hellagrunt, helliporta* (см. *Gramm.*, II, 458); *der abgrunde tunc, der tiefen helle tunc* [бездна, глубокая адская впадина] (*Mart.*, 88^b, 99^c).

Схожие образы встречаются, конечно, и в Библии: ненасытность ада упоминается в Прит.27:20, 30:16 (ср. с ФРЕЙДАНК, LXXIV), снятие с преисподней покровов — в Иов.26:6, разевание пасти Геенны — в Ис.5:14. Впрочем, во всех этих случаях использовано слово ᾍδης или *infernus* мужского рода (с этим согласуется и латинское *Orcus*), а характерной особенностью германских языков является постановка соответствующего слова в женский род. Образы ворот, бездны, широкой пасти, мощи и непобедимости ада (*fortis tanquam orcus* [силен, как ад] (ПЕТРОН., LXII)) представляются естественными и необходимыми, так что их самостоятельное возникновение у разных народов нисколько не удивляет [44].

Самое важное здесь — образ жадной богини, навсегда отбирающей жизни¹⁴¹.

Чем глубже продвигаешься в германскую древность, тем менее дьявольской и более божественной представляется *Халья*. Ее божественный статус дополнительно подтверждается ее сходством с индуистской Бхавани, путешествующей по стране и купающейся, подобно Нерте и Хольде (см. I, 533), но еще называемой *Кали*, или *Махакали*, — великой *черной* богиней. Считалось, что в подземном мире она вершит суд над душами умерших; функции Кали, ее имя и чернота ее облика (*kâla* значит *niger* [черный], ср. с *câligo* и *κελαίνος*) делают эту богиню весьма сходной с германской Хальей. Представление о Халье для германского язычества — одно из древнейших и наиболее общих.

¹⁴¹ В Южной Голландии, где Маас впадает в море, есть место под названием *Helvoetsluis*. Мне не известны источники, которыми бы подтверждалось, что здесь имеется в виду «адская нога», «нога Ада/Хель». У римлян это место называлось *Helium: inter Helium ac Flevum, ita appellantur ostia, in quae effusus Rhenu ab septentrione in lacus, ab occidente in amnem Mosam se spargit, medio inter haec ore modicum nomine suo custodiens alveum* [между Гелием и Флевом — а так называются рукава, на которые разделяется Рейн; его воды на севере скапливаются в озерах, а на западе впадают в реку Мозу; между этими двумя рукавами течет река с узким руслом, сохраняющая основное название] (PLIN., IV, 29). Тацит (TAC., *Ann.*, II, 6) называет это место «*immenso ore*» [огромным устьем]; ср. в I, 485 об *Oegisdyr* [45].



Примечания к главе XIII

[1]

Средневерхненемецкому *gotinne* (см. *Krone*, 18722, 28406—28439) соответствует древнескандинавское *gydja* (*Sæm.*, 115^a), однако ср. с *Sæm.*, 114^b: *ey trúði Ottarr á âsynjor* [всегда верил Оттар в асиний]; *Sæm.*, 61^a: *heilir aesir, heilar âsynjor* [славьтесь, асы, славьтесь, асиньи!] Ср. с *κέκλυτέ μευ πάντες τε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναί* [выслушайте меня, все боги и все богини] (*Il.*, VIII:5, 19, 101); *ὑμεῖς δ' εἰσορόφτε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναί* [можете смотреть все вы, боги и богини] (*Od.*, VIII:341). В поздние времена слово «богиня» стало использоваться в более низком значении: его применяли по отношению к красивым дамам и простым девушкам (*Liudpr.*, *Antap.*, IV, 13). *Ermegart Himelgotin* [Эрмегарда Небесная богиня] (*Rüskert*, *Ludwig*, 97). Что имеется в виду под «*gotin*» у Нейдхарта (*MSH*, III, 288^a)? Сказано, что она «*unter dem fanen ûz dem vorst geht, wol geatmet*» [под знаменем идет из леса, окруженная служителями] и что ее выводили (видимо, крестьяне на празднике урожая) на лужайку под голубым покровом (балдахинном). Ср. с тем, что сказано о феях в прим. 14 к главе XVI.

[2]

Древневерхненемецкому *ero* (земля) соответствует санскритское *irā*, ирландское *ire* (*GDS*, 55). *Tellus* [Земля] может происходить от *terulus*, как *puella* — от *puerula*, однако в родительном падеже встречается форма *Telluris* (ср. с санскритским *tala*, *fundus* [земля, основание]). Латинское *humus* ср. с санскритским *hamā*. *Γαῖα* [Гея] зовется в *АЕССН.*, *Еит.*, 2 *πρωτόμαντις* [первой пророчицей]; имя Геи соответствует санскритскому *gaus*, *gō* — «корова» (см. II, 119): корова тоже считалась матерью мира (см. I, 900); *ὦ γῆ καὶ θεοὶ* [о земля и боги!] — распространенный аттический восклицательный оборот. Древнескандинавское *fold* не персонифицировалось, однако в *Sæm.*, 194^a встречается такое приветствие: *heil sù hin fiolnÿta fold!* [славься и ты, плодородная земля!] (*GDS*, 60; см. I, 503). *Ërð*, земля, зовется зеленью Йонакрова дерева, дочью зеленого дуба: *dottur Onars vídigroen* (*SN.*, 123); *eikigroent Onars flíod* (*Forntt. sög.*, I, 29; XII, 27). В *Sæm.*, 194^a она «дочь ночи»: *heil nótt ok nipt* [славьтесь, ночь и (ее) дочь!] Но кто такой *eorðan bróðor* [брат земли] из *Cod. Exon.*, 490:23? *Ërð* — мать Мейли, брата Тора (*Sæm.*, 76^a). В *Sæm.*, 80^b *Ërð* = *Фьёргюн* (см. I, 394). О связи Одина с Ринд сказано в *SN.* (1848), I, 236: «*seid Yggr til Rindar*» — *Y. amores Rindae incantamentis sibi conciliavit* [Игг колдовством заполучил любовь Ринд]. Содержится ли в слове *grusebank* (скамейка из дерна; *SCHMIDT VON WERNEUCHEN*, 114) древнеанглийское *hruse* (земля)?

[3]

У могилы Атилы тоже убили слуг: «*et ut tot et tantis divitiis humana curiositas arceretur, operi deputatos trucidarunt, emersitque momentanea mors sepelientibus cum sepulto*» [и чтобы удержать человеческую охоту до столь великих богатств, всех участвовавших в работе убили — погребавших, как и погребаемого, постигла мгновенная смерть] (*JORNAND.*, XLIX). Дакийский царь Децебал зарыл свои сокровища в русле

реки Саргетции (CASS. Dio, 68:14). Л. Гизебрехт предполагает, что такой же обычай был и у вендов (*Balt. Stud.*, XI, 28, 29).

[4]

К. Мюлленгоф (HAUPT, *Zeitschr.*, IX, 256) полагает, что *Nerthus* — единственное верное чтение, а Цойс и Бессель считают допустимым вариант *Erthus*. *Nerthus* соответствует санскритскому *Nritus*, земля (ВОРР, 202^b); ср. со статьей [Конрада] Гофмана в *Ztschr. d. Morgenländ. Ges.* (1847). В диссертации Пюля (PUL, *Medea* (Berol., 1850), 96) имя Нерты производится от нижненемецкого *nerder, nerdrig*, ср. с *νέρτερος, ενέρτερος* [нижний, подземный]. Согласно MÜLLENH., *Nordalb. Stud.*, I, 128, 129, остров Нерты — это вряд ли Рюген, а, скорее, Фемарн или Альс. Повозка Нерты стояла в роще (*templum*) под деревом (см. GIEFERS).оборот «*Nerthus id est Terra mater*» [Нерта, то есть мать-Земля] и выезд богини на повозке весьма напоминают о *mater deum* [матери богов], о которой рассказывает Плиний (PLIN., XVIII, 4): *quo anno mater deum advecta Romam est, majorem ea aestate messem quam antecedentibus annis decem factam esse tradunt* [в тот год, когда мать богов принесли в Рим, урожай был больше, чем в предыдущие десять лет]. См. I, 505.

[5]

Хотя *fru Gode, fru Goden, Gauden* в народе в основном представляют себе в женском образе, кое-где это существо называют *de koen* (царем), см. HAUPT, *Zeitschr.*, IV, 385. Сказания о *fru Gauden* собраны в LISCH, *Meklenb. Jb.*, VIII, 203 и далее, а также в NIEDERHÖFFER, II, 91 (см. II, 496—498). В Люнебурге праздник урожая до сих пор называется *vergodensdél* (см. KUNN UND SCHWARTZ, 394, 395). Вермландцы называют жену Тора *godmor*, доброй матерью. В RASK, *Afh.*, I, 94 древнескандинавское *Göi* производится от финского *koi* (аугога [заря]); см. GDS, 53, 93.

[6]

Согласно Приску (PRISCUS, 179:9), жену Аттилы звали *Κρέκα*, или *Ῥέκαν* (PRISCUS, 207:17) — отсюда легко производится форма *Herka*. Госпожа *Гарке* — великанша (KUNN, 146, 371). *Fru Harke, Arke, Harfe* (HAUPT, *Zeitschr.*, IV, 386; SOMMER, 9, 167). *Frau Harke* (HAUPT, *Zeitschr.*, V, 377); *frau Harre* (SOMMER, 9, 147, 167, 168); ср. с *frau Motte* в SOMMER, 12, 168, 147. *Гарка* [Harka], дочь ведьмы (WOLF, *Zeitschr.*, II, 255). Ее еще называют *Haksche* — ср. с *Godsche* от *Gode* (HAUPT, *Zeitschr.*, V, 377). Рассказывают, что Гарке порхает в образе голубки и делает плодородными те поля, над которыми пролетает; чтобы не коснуться земли, для отдыха она носит с собой стульчик (SOMMER, 12). Всё это сходно с полетами Иродиады (см. I, 537) и блужданием ночных странниц (см. II, 60, 665).

[7]

Моммзен (MOMMSEN, 133) производит латинское *Ceres*, оскское *Kerres* от *creandus* [то, что следует сотворить]. Гитциг (HITZIG, *Philist.*, 232) связывает имя Цереры с санскритским *Ḫṛis = Ṣṛi* [процветание]; я полагаю более вероятной связь с *sega* [воск] и *cresco* [приумножаться]. У славян Деметру называют *země matě*, матерью-землей, любимой матерью; *πυρός φίλης Δημήτρος* [молотилка, дар Деметры] у Эзопа (AESOP (Corais), 212; AESOP (De Furia), 367; ВАВР., 131); *Δημήτρος ἀκτῆ* [плоды Деметры]

(II., XIII:323); о «любимой пшенице», «дорогом зернышке» см. *Gramm.*, III, 665; *GDS*, 53. Недра земли подобны утробе матери: *foldan sceát* [земная утроба] (*Cod. Exon.*, 428:22); *eorðan sceáta eardian* [жить в земной утробе] (*Cod. Exon.*, 496:23); *eorðan sceátas hveorfan* [отправляться в земную утробу] (*Cod. Exon.*, 309:22); *grundbedd* [земная постель] (*Cod. Exon.*, 493:3).

[8]

О шестивии богини см. выше, примечание 4. С ее омовением ср. очистительную купальню *Peu* (PRELLER, I, 409), имя которой А. Потт в КУНН, *Zeitschr.*, V, 285 [чит. 281] объясняет через εὐρεῖα [широкая] = санскритское *urvi*, от *urū*, или *varū*. Августин описывает *lavatio Berescynthiae* [купальню Березинтии] (AUGUSTIN, *Civ. Dei.*, II, 4); ср. с *Vita Martini*, IX (W. MÜLLER, 48). Статую Артемиды омывали в семи реках, вытекающих из одного истока (ТНЕОСРИТ, предисловие); омывали альраун и алирумн [галиурунн].

[9]

Нижненемецкое крестьянское правило: «*maimând kold un nat füllt schünen un fat*» [холодный и дождливый май наполняет амбары и бочки]; по-шведски оно звучит как «*mai kall fyller bondens ladog all*» (*Runa* (1844), 6). В Бретани бытует схожая пословица о святой Анне (*Lausitz. Mag.*, VIII, 51); как, впрочем, она звучит по-французски?

[10]

О Танфане см. *Kl. Schr.*, V, 418 и далее; *GDS*, 231, 232, 336, 622.

[11]

Следующий рассказ XVI века, приведенный в REIFFENBERG, *Phil. Mouskes*, II (Bruxelles, 1838), 721, взят, вероятнее всего, из хроники Родульфа: «*sub Alexandro, qui fuit sex annis episcopus (Leodiensis) et depositus in concilio Pisae a. 1135, fuit quaedam prodigiosa seu daemoniaca navis, quae innixa rotis et magice agitata malignis spiritibus attractu funium fuit Tungris inducta Los-castrum. Ad quam omnis sexus appropinquans tripudiare et saltare cogebatur etiam nudo corpore. Ad eam feminae de mane stratis exilientes accurrebant, dum dicta navis citharae et aliorum instrumentorum sonitu resonaret*» [во времена Александра, который был епископом (льезским) на протяжении шести лет перед тем, как его низложил пизанский городской совет в 1135 году, (возили) *сверхъестественный* или *демонический корабль*: он стоял на колесах, и, *подгоняемый магией*, из Тонгерена попал в Лоон, на канатах его (тащили) злые духи. Вокруг него собирались мужчины и женщины, которые танцевали и прыгали *голыми*. По утрам женщины вскакивали с кроватей и бежали к этому кораблю, а из него доносились звуки кифар и других музыкальных инструментов]. Ткачи, которые у Родульфа везут и охраняют корабль, определенным образом были связаны с мореходством: в работе они пользовались так называемым *челноком* (*Weberschiffchen* — ткацкий кораблик), латинское *radius*, и потому их называли *моряками* (JÄGER, *Ulm*, 636, 637). О ношении кораблей на плечах Плиний упоминает еще в одном месте (PLIN., *NH*, V, 9): «*ibi aethiopicae conveniunt naves; namque eas plicatiles humeris transferunt, quoties ad catarractas ventum est*» [там собираются эфиопские корабли; каждый раз, приближаясь к водопадам, их *сложенными переносят на плечах*]. У Юстина (JUSTINUS, XXXII, 3): *Istri naves suas humeris per*

juga montium usque ad littus Adriatici maris *transtulerunt* [истры *перенесли* свои корабли *на плечах* через горные хребты до берега Адриатического моря]. Еще более важны для нас следующие упоминания о германских шествиях и праздниках, связанных с кораблями. В Антверпене и Брабанте, недалеко от мест, описанных Родульфом, около 1400 года существовала «eine gilde in der blauwer scuten» [гильдия голубого корабля] (НАУРТ, *Zeitschr.*, I, 266, 267). В канун Великого поста моряки возили по округе корабль (КУНН, *Nordd. Sagen*, 369). На маскарадном шествии «Шёнбартлауфен» в Нюрнберге люди в шутовских костюмах возили в канун Великого поста изображения ада, в том числе — корабль и «Гору Венеры» (*Gesch. des Schönbartlaufens in N. von der deutschen Ges. in Altdorf* (1761)). Еще одно шествие с кораблем описано в HONE, *Everyday-book*, II, 851. В поэме «Mauritius und Beamunt» (*Mauritius und Beamunt*, 627—894) описан корабль, едущий по земле, снабженный колесами и запряженный лошадьми: на нем едут рыцари, играет музыка — через Маас и долину Рейна корабль едет в Кёльн на рыцарский турнир. Затем (*Mauritius und Beamunt*, 1040 и далее) *die garzune* [пажи] делят корабль между собой. Связан ли с этим образ «корабля дураков», путешествующего по землям? На нем ездит госпожа Венера «mit dem ströwen ars» [с соломенным задом] (*Narrenschiff* (ed. Strobel), 107; ср. с «соломенным доспехом» Хульды); *frau Fenus mit dem stroem loch* [госпожа Фенера с соломенной задницей] (*Fastnsp.*, 263). Здесь стоит еще вспомнить об облачном корабле из Магонии (см. II, 65) и о заколдованном корабле, на борту которого играет оркестр (MÜLLENHOFF, 220). «Wilde gjaid» [дикая охота] ездит на санях в форме корабля; эти сани тянут злобные служанки, подгоняемые кнутами (WOLF, *Zeitschr.*, II, 32, 33). В сказках часто упоминается корабль, ходящий как по морю, так и по земле (MEIER, 31; SCHAMWACH, 18; PRÖHLE, *Kinder und Volksm.*, XLVI, XLVII; WOLF, *Beitr.*, I, 152 и далее; *Finn. Märchen*, II, № 1^b). Берхту часто перевозят с одного берега на другой, а в «Песни о солнце» (*Sólarliod*, LXXVII; *Sæm.*, 130^a) сказано: Odins qvon rær á iardar skipi [жена Одина *правит земным кораблем*].

[12]

В канун Великого поста люди в масках возили по улицам плуг (BÜSCHING, *Wöchentl. Nachr.*, I, 124). Ганс Сакс говорит, что в Пепельную среду незамужних девушек запрягали в плуг; то же — в *Fastn. sp.*, 247:6, 7; «тянуть плуг дураков» (*Fastn. sp.*, 233:10). А. Кун связывает *pfluoc*, *plógr*, литовское *plugas* с корнем *plu*, *flu*: то есть изначально слово «плуг» означало корабль; ср. с санскритским *plava* — *navis* [корабль], греческим *πλοῖον* [лодка].

[13]

В форме кораблей делались кубки — *argentea navis* [серебряные корабли] (PERTZ, X, 577). В *Garin*, II, 16, 17 упоминается, что на королевском столе стоял *nef d'or* [золотой корабль]. Более поздние примеры можно найти в SCHWEINICHEN, I, 158, 187. Пифия говорила о серебряном плужном лемехе (ТНУСУД., V, 16).

[14]

ANNIUS VITERB. (ed. Ascensiana, 1512), fol. 171^a: *ergo venit (Isis) in Italiam et docuit frumentariam, molendinariam et panificam, cum ante glande vescerentur* [тогда она (Изида) пришла в Италию и научила искусствам возделывания пшеницы, помола и выпечки]



хлеба; а до того питались желудями]. ANNIUS VITERB., 171^b: «Viterbi primi panes ab *Iside* confecti sunt. Item Vetuloniae celebravit Jasius nuptias et panes obtulit primos *Isis* ut in V. antiquitatum Berosus asserit. Porro ut probant superiores quaestiones Vetulonia est Viterbium» [впервые в Витербо хлеб испекла *Изида*. Как утверждает Берос, в древней Ветулонии справили женитьбу Иасиона, и первые хлеба там принесла *Изида*. Теперь, в доказательство сказанному, Ветулония — это Витербо]. Литовская *Krumine* путешествует по всей земле в поисках потерянной дочери и учит народы полеводству (HANUSCH, 245). Если на святки шумит ветер, то год будет урожайным (SOMMER, 12).

[15]

Корень готского *hulþs*, *propitius* [благосклонный] — *hilþan*, *halþ*, *hulþun*, «склоняться» (см. LÖBE). В Каринтии *Холле*, *Хольда* — распространенная коровья кличка. В *Dietr. Drachenk.*, 160^a, 164^a (строфы 517, 518, 1019, 1020) упоминается великан по имени *Хулле*, однако в строфе 993: «*sprancten für frowen Hullen der [die] edelen juncfrowen fin*» [прыгали для *госпожи* Хулле прекрасные благородные девушки]. В Тюрингии — *frau Wolle*, или *Rolle* (SOMMER, 10, 11). *Holda* (*Cod. Fuld.*, № 523). В рейнской Франконии — *Frau Holla* (FROMMANN, III, 270). В Гисене говорят: «*die Holl kommt!*» [*Холль* грядет!], а за Майном, в районе Вюрцбурга: «*Die Hulla kommt!*» (KESTLER, *Beschr. von Ochsenfurt* (Wrzb. 1845), 29). В Силезии тоже рассказывают о госпоже *Холле*. В Верхней Саксонии ее называли *frau Helle* (*Buch vom Abergl.*, II, 66, 67); в WOLF, *Zeitschr.*, I, 273 — «*frau Holt, frau Holt*».

Древнейшее упоминание о Хольде встречается у Валафрида Страбона в его прославлении Юдифи, жены Людовика Благочестивого:

organa dulcisono percussit pectine Judith,
o si Sappho loquax vel nos inviseret *Holda*, etc.

[плектром Юдифь ударяет по сладкозвучнейшим струнам —
о, если б нас увидала Сафо говорливая или *Хольда*]

Когда на горы опускается туман, говорят: «*Фрау Хольда на горе костер разожгла*». В Эльзасе говорят о снеге: «*D'engele hans bed gemacht, d'fedre fliege runder*» [ангелы взбили постель, и перья вниз полетели]; в GE[N]GENVACH, 427: «летят небесные перья»; в герцогстве Нассау тоже говорили «*госпожа Хольда взбивает постель*» (KENREIN, *Nassau*, [II], 280). О новорожденных детях говорили, что повитухи «*вылавливают их из пруда госпожи Холле*». В Семиградье луга называют *Frauholdagraben* (*Über Tодаustragen* (1861), 3). Холла стирает свое покрывало (PRÖNLE, 198). Холле, как и Берта, — царица, предводительница духов: эльфов и хольдов (см. I, 800), ср. с Титанией и госпожой Венерой. (*Fraue Bercht*, или *fraue Holt* упоминается в LANDSKRANNA (?), *Himmelstrasz* (1484); BEFKEN, *Beil.*, 112). В районе Мейснера рассказывают, что госпожа Холле пронесла скалу на большом пальце (*Hess. Zeitschr.*, IV, 108); там же находится пещера под названием *Kitzkammer* — вероятно, Хольде, как и Фрейе, приносили в жертву кошек (см. I, 560). На Майне между Хаслохом и Грюненвёртом на *Fra Hullenstein* [камне госпожи Хулле] является *fra Hulle*, расчесывающая волосы: кто ее увидит, тот лишается либо зрения, либо разума. Госпожа Холле ездит в экипаже, создавая ураганы и преследуя охотников

(PRÖNLE, 156, 278, 173) — в этом смысле она весьма сходна с Фараильдой, Ферильдой [Verild]. Другие сказания о госпоже Хулле собраны в HERRLEIN, *Spessartsagen*, 179—184. В Тюрингии играют во *frau Hollenspiel* (*Hess. Zeitschr.*, IV, 109). В Гарце *Haulemutter* (мать Хауле) является в образе старушки — она может быть как маленькой, так и огромной (HARRYS, II, № 6; PRÖNLE, 278); ср. с *Haulemännerchen* = цверги (*KM*, № 13). Хауле — маленькая горбатая старушка (SOMMER, 9); в вестфальском Гакстаузене ее изображают с костылем. В Кифхойзере королева Холле была *домовладетельницей* и *посланицей* Фридриха Барбароссы — ср. с госпожой Венерой, шествующей в свите Вотана (SOMMER, 6). В Верхнем Гессене выражение «*meätt der Holle färñ*» [ходит с Холле] означает, что у кого-то растрепаны волосы или запутаны нити на прялке; возможно, так же говорили о лунатиках. (В Варбурге Холле представляют ведьмой — см. WOESTE, *Mitth.*, 289, № 24.) Ср. с *verheuletes haar* (CORRODI, *Professer*, 59) — человека со включенными волосами называли *hollekopf*. Со *stroharnß* [соломенным доспехом] госпожи Холле ср. *ströwen ars* [соломенный зад] (см. выше, примечание 11). Неумелых прядильщиц пугали «прóклятой госпожой» (PANZER, *Beitr.*, I, 84): к тому, кто не закончит пряжу к воскресенью, Холле войдет в прялку и перепутает там все нити (ср. с *Кугой* — см. I, 847).

[16]

У Стурлы передано *Huldarsaga* — сказание о колдунье Хульд (см. отрывок из «Sturlunga» в *Oldn. läseb.*, 40). В Норвегии мягкий материал растительного происхождения (вроде фланели) называют «сетью Хульдры»; в FAÛE, 42 отмечается, что Хульдра одета в зеленое. У духа-хульдера в ASV., I, 48, 78, 199 — коровий хвост; несколько хульдров могут являться под видом *одного*. В средненидерландской поэме (*Rose*, 5679) «*hulden, die daer singhen*» [поющие хульды]; имеются ли в виду русалки? В Швеции бытовали сказания о *hyllefru* и о *Hildimoder* (GEYER, I, 27; ср. с ДУВЕСК (1845), 56).

[17]

Perahta, «сияющая», соответствует Селене, или Люцине, богине Луны, — и, следовательно, Артемиде и Диане. Перахта принимает участие в Дикой охоте, сопровождаемая, подобно Гекате, гончими. В нижненемецкой поэме «Valentin und Namelos» Берта зовется *Клариной* [Clarina]. С Бертой и Хольдой весьма сходна литовская *Лаума*, богиня земли и качества. Лаума является прядильщицам и помогает им в работе, очень быстро вытягивая лён, но затем девушка должна угадать имя Лаумы; если она называет имя верно, то пряжа остается ей, а если ошибается, то Лаума забирает весь лён с собой. Прядущей лауме [die Laume] одна девушка сказала: «*laume Sore pecziu auda dûna pelnydama*», то есть «лаума Сора рукой соткала и заслужила хлеба». Имя духа действительно было Сора, и пряжа осталась девушке (*N. Preuß. Prov. Bl.*, II, 380). У Шлейхера (в *Wien. Ber.*, XI, 104 и далее) сказано, что лаума — прожорливый зловредный дух (альп), являющийся по ночам и ворующий детей; в то же время лаумы, купающиеся на берегу, помогают людям и дарят пряжу. Лауму следует отличать от лаймы [laima] (см. I, 703; NESSELMANN, 353^b).

[18]

Верре связана с госпожой *Вандельмот* [Wandelmuot; Робость, Нерешительность] (*Ls*, III, 88; I, 205, 208); «*frô Wandelmuot sendet ihren scheidsâmen*» [госпожа Нерешительность разбрасывает семена сомнения] (*Ls*, II, 157); «*in dirre wîten werlde kreizen*



hât *irresâmen* uns gesât ein frouwe ist *Wendelmuot* geheißē» [по всему миру сеет госпожа по имени *Робость* семена *нерешительности*] (*MS*, II, 198^b). Ср. с образом смерти-сеятельницы (II, 383) и дьявола (II, 601). «Frou *Wendelmuot* hie liebe maet mit der vürwitz segens abe» [здесь госпожа *Нерешительность* косит любовь острой косою любопытства (или нескромности)] (*TURL., Wh.*, 128^a).

[19]

Еда, оставляемая для Берты, напоминает о подношениях пищи для Гекаты 30 числа каждого месяца (АТНЕН., III, 194); определенные виды рыбы назывались Ἐκάτης βρώματα [пищей Гекаты] (АТНЕН., III, 146, 147, 323). С набиванием живота соломой ср. прозвище *Hrismagi* [хворост в животе] (*Laxd. saga*, 226). Рассказывают о *белой госпоже*, предписавшей селянам есть определенную пищу (*Morgenbl.* (1847), № 50—52), а также о госпоже *Борггабе* [Borggabe; Залог], которая отдает или занимает нуждающимся деньги и пшеничные зерна: чтобы получить от нее заем, следовало спуститься в ее пещеру и крикнуть там: «Милосердная госпожа Борггабе!». Ср. с древневерхне-немецким *chorngëra* [дарующая зерно] — Ceres [Церера], *sâtokëra* — *saticena*, Gibicho [насаждающая, дарующая], *wingebe* [дарующая вино] (*MB*, XIII, 42); *otigeba* [дарующая богатства] (см. II, 449). В хронике 1334 года упоминается человек по имени *Nicolaus von dem Crumenghebe* (*Henneb. Urk.*, II, 13, 30).

[20]

Берта, подобно Хольде, зовется матерью в шведских сказках (*Schwed. Märchen*, 366); *gamla Berta* [старая Берта], *trollkäring* [ведьма]. В одном из шведских сказаний прекрасная госпожа шествует в сопровождении *толпы цвергов*; она входит в комнату, и та тоже забита гномами (WIESELGR., 454). *Дьявол*, как и тюрингская Перхта, *ослепляет дуновением* (MÜLLENHOFF, 202). Забота [Sorge] дует Фаусту в глаза и ослепляет его; ср. с выражениями «твои глаза — мои!» (*N. Preuß. Prov. Bl.*, I, 395) и «spältle zustreichen» [дуть в глаза, чтобы они закрылись], «spältle aufstreichen» [дуть в глаза, чтобы они открылись] (MEIER, *Schwäb. Sag.*, 136). По *прошествии года* духи возвращают матери украденного ребенка (MÜLLENHOFF, № 472), а Дикая охота избавляет наказанного от горба; ср. с СТЕУВ, *Vorarlberg*, 83; ВАДЕР, *Sagen*, № 424 и с историей о Сырном чело-вечке в PANZER, II, 40. Об участии Берты в Дикой охоте см. II, 503.

[21]

Берта, Берха [Berche] в Южной Германии известна еще под именами *frau Bert*, *Bertel* (PANZER, *Beitr.*, I, 247, 248). *Дикая* Берта подтирает зад (несвитым) льном. В Хольцберндорфе в Верхней Франконии существует такая традиция: парень изображает *Железную Берту* [Eisenberta], одеваясь в коровью шкуру и беря в руку колокольчик; хорошим детям он дарит орехи и яблоки, а плохих сечет розгой (PANZER, *Beitr.*, II, 117).

[22]

К баварскому имени *Stempo* можно добавить еще страсбургское *Stampho* (упоминается в 1277 году — ВÖНМЕР, *Reg. Rudolphi*, № 322); ср. со *stempfel* — «палач» (*MS*, II, 2^b, 3^a). В SCHM., III, 638 — *stampulanz* в значении «гоблин»; в SCHM., II, 224 — *stempenhar* =

лён (V. D. HAGEN, *G. Abent*, III, S. XIII, XIV). Судя по всему, помимо *Trempe*, встречалась и форма *Temper* (WOLF, *Zeitschr.*, II, 181), возникающая, вероятнее всего, из термина *Quatember* [трехдневный пост] — с постом связано и имя госпожи *Фасты* [Faste] (см. II, 505; WOLF, *Zeitschr.*, I, 292). В *Rockenphil.*, II, 16, 17 — *tolle trompe* (глупый увальень?). Доказательством постановки *s* перед *t* (в *Stempe*) служит форма *Schperchta* — вместо *Perchta* (MANNHARDT, *Zeitschr.*, IV, 388). Штемпе *monaem*, как альп, но представляется схожей и с Мурауэ [Muraue], сокрушительницей альпов.

[23]

В Зальцбурге рождественскую елку называют *Bechlboschen* (*Weim. Jb.*, II, 133). «In loco qui dicitur *Bertenwisun*» [в месте, называемом *Бертенвизун*] (из зальцбургского документа X века — см. *Arch. f. östr. Gesch.*, XXII, 299, 304). В баварском Ремсгарде (недалеко от Гюнцбурга) находится «*девкин лес*». Там жила некая *dirneweibl*, гулявшая в красной одежде с полной корзиной прекрасных яблок, которые она раздаривала и превращала потом в деньги. Если люди отказывались гулять с ней, то она в слезах возвращалась в лес. «Вот идет *dirneweibl*», — говорили дети, пугая друг друга. С. Брант (Сев. Брант, 195) упоминает о *Bächten farn* [папоротнике Бехты].

[24]

Имя *Berchtolt* распространено в Швабии (*Bit.*, 10306; 10770); ср. с названием *Berchtolsgaden* — ныне *Berchtesgaden*. *Prechtlesbodenalpe* (SEIDL, *Almer*, II, 73). О белом человечке рассказывается еще в BADER, № 417.

[25]

В мемуарах Безенваля упомянуто, что однажды де Мальзерб в разговоре с Людовиком XVI о предстоящей королю судьбе сказал так: «On m'a souvent raconté dans mon enfance, que toutes les fois, qu'un roi de la maison des Bourbons devoit mourir, on voyait à minuit se promener dans les galeries du château une *grande femme vêtue de blanc*» [в детстве мне часто рассказывали, что каждый раз, когда должен умереть король из дома Бурбонов, в полночь по галереям замка ходит *высокая дама, одетая в белое*]. Ср. с «*witte un swarte Dorte*» [*белая и черная Дорта*] (MÜLLENHOFF, 343, 344) и с *die Klagmutter* [матерью-плакальщицей] (см. II, 771). Схожие легенды ходили об ирландской *bansighe* (множественное число — *mnasighe*; O'BRIEN, статьи «*sithbhrog*» и «*gruagach*»).

[26]

Изображения *reine Pédauque* [королевы Гусиной Лапки] (прованское *Pedausa*; RAUN., статья «ауса») стоят под церковными воротами в Дижоне, Неле, Невере, Сен-Пурсене и Тулузе. О последнем знал Рабле: «Qu'elles étaient largement pattues, comme sont les oies et jadis à Toulouse la reine Pédauque» [(ноги у него) были большие, как у гуся, или как были встарь у тулузской королевы Гусиной Лапки]. На тулузской статуе королева была изображена прядущей у веретена; люди клялись «*par la quenouille de la reine Pédauque*» [веретеном королевы Гусиной Лапки] (PARIS, S. IV). Немецкая Гусиная Лапка [Gansfuß] тоже была прядильщицей: однако ее нога не могла расплющиться из-за веретена, так как самопрялку с педалью изобрели только в XV веке (HAURT, *Zeitschr.*, VI, 135). *Berhta cum magno pede* [Берта с большой ногой] (MASSM., *Eracl.*, 385). Heinricus

Gensefuz [Генрих Гусиная Лапка] (MB, VIII, 172). «Святоши с гусиными лапками» или «с ушами, подобными утиным лапкам» (Fr. MICHEL, *Races tauid.*, II, 126, 129, 136, 144, 147, 152). В «La reine Berte et son temps» Вюемана утверждается, что Berte la fileuse [Берта-прядильщица] была женой Рудольфа из Малой Бургундии, дочерью алеманнского герцога Бурхарда и матерью Адельгейды, вышедшей замуж за Оттона I; эта Берта умерла в Пайерне в 970 году. Белую девушку сопровождал маленький белый ягненок (MÜLLENHOFF, 347).

[27]

Ураганный вихрь называли *sauarsch*, *muckenarsch* [свиным задом] (SCHMIDT, *West-erwäld. Id.*, 116), в Верхней Баварии — *sauwede*. Урагану, поднявшему в воздух сено и пшеницу, в Пассау и Штраублинге кричали: «*Saudreck! du schwarz Farkel!*» [дрянь (дословно «свиная грязь»)! черная свинья!] *Sewzagal* [свиной хвост] — ругательное слово (H. SACHS, V, 347^b; ср. с II, 59, 586). В древнем лангобардском трактате дьявол зовется «*rogorum possessor*» [владельцем свиней].

[28]

Имени *Ostara* соответствует санскритское *vasta* — «дневной свет», ср. с *vasas* — «день», *uschas* — «заря», *vastar* — «ранее утро»; авестийское *uschastara* — «восточный» (BENFEY, I, 28). По-литовски *auszta* значит «светает», *auszrinne* — «заря». «*Ausca* (чит. *Ausra*) *dea occumbentis vel ascenditis solis*» [*Ауска* — богиня заходящего или восходящего солнца] (LASICZ). Множество мест в Германии были посвящены Остаре, особенно это касается гор: *Austerkopp*, *Osterkopf* в Вальдеке (FIRMEN., I, 324^b); ср. с *As-tenberg* (FIRMEN., 325^a); *Osterstube* — название пещеры (PANZER, *Beitr.*, I, 115, 280). *Osterbrunne* — собственное имя: «*ich Osterbrunne ein edelknecht von Rog*» [я, Остербрунне, эделькнехт Рорский] (1352 год; SCHMID, *Tübingen*, 180). Праздник Остары был событием весьма радостным, отсюда — такие выражения, как: *miner freuden östertac* [(ты —) мой радостный день Остары / моя Пасха] (*Iw.*, 8120); *sist mines herzen östertac* [это — день Остары для моего сердца] (*MS*, II, 223^a; I, 37^b); *der gernden östertac* [счастливым день Остары] (*Amgb.*, 3^a); ср. с *meientag* [майский день]. В Цоллере *Ostertag* использовалось как прозвище: *dictus der Ostertag* [прозванный Остертагом] (*Mon. Zoll.*, № 252, 257); *Frideriches saligen son des Ostertages* [Фридриха счастливого, сына *Остертаса*] (*Mon. Zoll.*, 306).

Из противопоставления востока и запада следует, что, помимо Остары, должна была существовать и *Вестара* [*Westara*], богиня вечера и заката (такое предположение выдвинуто в МОНЕ, *Anz.*, V, 493); ср. с понятиями *westergibel*, *westermâne* [западный полюс, западная луна (?)]; сюда же, вероятно, следует отнести *westerhemde* [крестильная, «закатная», рубашка], *westerbarn* [крестник] и славянское *вечна*, а также латинские *Vespera*, *Vesperugo* [Веспер, вечер, вечерняя звезда].

[29]

Об идолице Цисе см. в истории города Аугсбурга в KELLER, *Fastn. sp.*, 1361. Следующий отрывок из «Хроники» Ладислава Зунтгейма (*Cod. Stuttg. Hist.*, fol. 250) выглядит столь же фантастично, как и рассказ об аугсбургской Цисе: «*Die selv zeit saß ain haidnischer hertzog von Swaben da auf dem slos Hillomondt ob Vertica (Kempten) der*

stat gelegen mit namen *Esnerius*, der wonet noch seinen haidnischen sitten auf Hillomondt, zu dem komen die vertriben waren aus Vertica und in der gegent darumb und patten in das er sie durch sein götin *Zysa* genannt, mit veld begabet und aufnam... Da sprach hertzog Esnerius: wann ir mir swerd pei den göttern *Edelpoll* und *Hercules* und pei meiner göttin *Zisa*, so will ich euch veldt geben...» [в это самое время в замке Хилломондт в городе Кемптене правил швабский герцог-язычник по имени *Эснерий*, он придерживался языческих обычаев; к нему пришли изгнанные из Кемптена и округи и взмолились, чтобы ради своей богини *Цисы* он одарил их полями и поддержал... И так сказал герцог Эснерий: на мече клянусь богами *Эдельполем* и *Геркулесом* и моей богиней *Цисой*, что дам вам поля...].

[30]

С *Цисой* может быть связано *Cise*, название места в Граубюндене (BERGMANN, *Vorarlberg*, 43), и «*swester Zeise*» (*Bamb. Ver.*, X, 143, 144); *Zaissenperig*, *Zeislperg* (*Archiv*, I, 5:74, 48). С городом *Цисара* может быть связан *Cisuris* (Цитгерс) в Реции (PERTZ, VI, 748^a). *Zeizurisperga*, *Zeiszarisperga*, *Zeizarispergan*, *Heizserisperga*, *Zeizanesperge* (*Notizenbl.*, VI, 116, 143, 138, 165, 259). Стоит ли сюда же отнести *Desenberg*, который у Ламберта называется *Tesenberg* (PERTZ, VII, 178)? См. также имена и названия, собранные в МОНЕ, *Anz.*, VI, 235 и с *Disibodo*, *Disibodenberg*, *Disenberg* (*Weisth.*, II, 168).

[31]

Frouwe heizt von tugenden ein wîp [женщина зовется госпожой по ее добродетелям] (ULR. v. LICHTENST., 3:17); ср. с *Kolocz.*, 129:

als ein *vrou* ir werden *lîp*
tiuret sô, daz sie ein *wîp*
geheizt mac mit reinen siten,
der mac ein man vil gerne biten.

[раз так *госпожа* свое драгоценное тело
лелеет, то можно ее с чистым сердцем
назвать той *женщиной*, руки которой
любой мужчина охотно станет добиваться]

[32]

В шведской народной (но не очень древней) песне есть слова (ARVIDSS., III, 250): «*Fröja du berömde fru, till hora bind oss unge tu!*» [*Фрейя*, прославленная госпожа, свяжи нас двоих, молодых]. У К. Бельмана *Fröja* часто = *Венера* (BELLMANN, III, 129, 132, 135). Ср. со средненидерландским *vraei* — *pulcher* [красивый]. *Vrî* = *vrô* [женщина] (*Pass.*, 299:74).

[33]

Об этимологии имен *Freya* и *Frigg* см. *Kl. Schr.*, III, 118, 127. В норвежском сказании *stor Frigge* [великая Фригге] пасет скот альвов (*Asv.*, *Huldr.*, I, 201, ср. с 206). Согласно SOREMANNS, 114, 115, 158, о *vrouw Vreke* знали и в Бельгии; в SOREMANNS, 126 упоминается *Vrekeberg*. *Frekenleve* (PERTZ, VIII, 766); *Fricconhorst* (ERHARD, 131 — 1090 год). В НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 373 А. Кун использует форму *Fuik* вместо *Fruike* — это имя может иметь значение «ураган», ср. с древнескандинавским *fiuka*.

[34]

На пиру Эгира присутствует и Фрейя, и ее брат Фрей (*Sæm.*, 59), однако ни Герд, ни Ода там не появляются. В *Sæm.*, 5^b Фрейя зовется *Ods mey* [женой Ода], возможно,



Хносс [Hnoss] и Герсеми [Gersemi] (см. II, 445) — ее дети от Ода. В SN., 354 Фрейя — Odins fridla [возлюбленная Одина], вероятно, Снорри перепутал ее с Фригг (см. I, 556), или же Один здесь — Марс, а Фрейя — Венера? О различиях и изначальном единстве двух богинь см. *Kl. Schr.*, V, 421—425. Возможно, Од — имя Одина среди ванов (*Kl. Schr.*, V, 426, 427)? С *Sýr*, одним из имен Фрейи, ср. *Siurguld* (Syrgull [золото Сюр]?) — норвежское название растения *anthesis* [пулавка] — и *Sirildrot* (F. MAGNUSEN, *Lex. myth.*, 361). *Syritha*, *Siritha* у Саксона Грамматика — это, скорее, Сигрид [Sigriðr]; ср. с *Sygrutha* в SAHO, 329; GDS, 526. Палаты Фрейи называются *Sessrýmnr*, *Sessvarnir* (SN., 28); раз кошка — ее священное животное, то меснеровская пещера *Kitzkammer* (см. выше, примечание 15) могла считаться одним из жилищ Фрейи или Хольды; ср. с традицией кормить кошек (см. II, 707).

[35]

Слова *mani*, *men* [ожерелье] корнями связаны с латинским *monile*, дорическими *μάνος*, *μάννος*, персидскими *μανιάκης*, *μανιάκων*, санскритским *mani* (Ротт, I, 89). Слово *tenglöð* означает радость женщины ее украшениям; в Швейцарии женские пояса до сих пор называют «die Freude» [радостью] (STALD., II, 515, 516).

[36]

О Фулле, Зунне и Зингунде см. *Kl. Schr.*, II, 17 и далее; GDS, 86, 102. Фулла носила золотую повязку на голове, золото называется *höfudband Fullu* [головной повязкой Фуллы] (SN., 128). Соль — дочь Мундильфёри [Mundilföri] (см. II, 177), жена Глена (Глорнира [Glenr, Glornir]; SN., 12, 126) или Дага [Dagr] (*Fornald. sög.*, II, 7). *Fru Sole*, *fru Soletopp* упоминается в народных играх (ARVIDSSON, III, 389, 432). Скади (Skadi, родительный падеж *Skada*; SN., 82; *Kl. Schr.*, III, 407) — дочь Тьяци, жена Ньёрда, мать Фрея; позже ее называли женой Одина и матерью Сэмिंगа [Sæmingr] (*Yngl.*, IX).

[37]

В SN., 119 *Gerð* — жена или возлюбленная Одина, соперница Фригг; ср. с *Thörgerðr hörgabrúðr* [*Торгерд* алтарная невеста]. Внимание заслуживает имя *Frögertha*, упомянутое в шестой книге «Деяний датчан» Саксона Грамматика, — Фрёгерта происходит из рода героев. В ASV., *Huldr.*, I, 47 сияющая красота женщин описывается как нечто схожее с великолепием Герд (хотя и не столь потрясающее): *saa deilig at det skinnede af hende* [столь прекрасны, что как будто сияют]. В *Garg.*, 76^b упоминается «rosenblüsame wängelin» [алая щечка], горящая ярче радуги; в «Wirnt die welt»:

ir schoene gap sô liechten schîn	[ее красота, казалось, горела
und alsô wunneclichen glast,	и чудесно сияла;
daz derselbe pallast	весь замок
von ir libe erliuhtet wart.	был освещен ее телом]

[38]

О *Syn* и *Vör* см. FINN MAGN., *Lex.*, 359, 358; ср. с составными именами *Hervör*, *Gunnvör*, древневерхненемецкими *Sundwara*, *Hasalwara* (GRAFF, I, 907), древнеанглийским *Freávaru* (*Beov.*, 4048). Следует поразмышлять еще о древнескандинавской

богине *Ильм*: это женское имя, хотя существительное *ilmr* — *suavis odor* [сладкий аромат] — мужского рода.

[39]

В «Эдде» Нанна — *Neps dóttir* [дочь *Hena*] (SN., 31, 66), а Неп [Nepr] — сын Одина (SN., 211). Саксон Грамматик называет ее дочерью Гевара (*Gevar*, *Keraheri*; см. примечание 1 к главе XI). В *Sæm.*, 116^a говорится о еще одной Нанне, *Nökkva dóttir* [дочери *Нёккви*]. Связан ли с Нанной эпитет валькирий *nönnor* *Herjans* [девы Херьяна] (*Sæm.*, 4^b)?

[40]

Еще примеры, касающиеся *Fuoge* и *Unfuoge*: *er was aller tugende vol, die in diu Vuoge lerte* [он был полон добродетелей, преподанных ему *Изяществом*] (*Pass.*, 165:2); *diu Füegel, Füeglerin* (*Ls*, I, 200, 208); *wann kompt Hans Fug, so sehe und lug* [если идет *Ганс Фуг* (Ловкач), то смотри в оба] (*Garg.*, 236^b); *daz in Unfuoge niht erslüege* [*Неловкость* не убила его] (*WALTN.*, 82:8); *Unfuoge den palas vlôch* [*Неловкость* покинула дворец] (*Parz.*, 809:19); *nu lát der Unfuoge ir strît* [пусть *Неловкость* идет своей дорогой] (*Parz.*, 171:16); ср. с *fügen*. В следующих примерах персонификации нет: *zuht unde fuoge* [воспитание и изящество] (*Gregor.*, 1070); *ungevuoge* [неловкость] (*Er.*, 9517, 6527); *swelch fürsten sô von lande varn, daz zimt ouch irn fuogen sô, daz si sint irs heiles vrô* [когда этот князь уезжал, то *его галантность* казалась *святой девою*] (*Ernst*, 1800).

[41]

Гевьон упоминается в «Перебранке Локи». Значит ли слово *hörgefn* (*Sæm.*, 192^a) *lini* *datrix* [подательница льна]? Или же оно связано с *Gefn*, *Gefjon*?

[42]

Snöriz ramliga Rân or *hendi giálfr dýr konúngs* [вырвался из рук *Ран* корабль конунга] (*Sæm.*, 153^b); *miök hefir Rân gyskt um mik* [схватила меня *Ран*] (*Egilssaga*, 616); *Ран* одалживает свою сеть Локи, чтобы тот поймал Андвари (*Sæm.*, 180; *Fornald. sög.*, I, 152). Духи воды сетью притягивают к себе души умерших, как и *Ран* (см. II, 380). В поздние времена *Ран* стали называть *hafsfriiu* [морской девою]: *som ráder öfver alla hvilka otkomta þá sjön* [она забирает всех, кто *погиб в море*] (*Sv. folks.*, I, 126); *blef sjötagen och kom till hafsfriiu* [поглощен морем, ушел к *морской деве*] (*Sv. folks.*, I, 132).

ez ist ein geloub der alten wîp,
swer in dem wazzer verliust den lip,
daz der sî von got vertriben.

[есть поверье о старухе:
кто в воде потеряет жизнь,
того *старуха* у бога *отбирает*]

KARAJAN, *Über Teichner*, 41.

[43]

Slôu í hel [забить до смерти] (*Vilk. s.*, 515); *í hel* дрепа [убить] (*Sæm.*, 78^a); *bita fyl til hálía* [загрызть коня до смерти] (*Östgotal.*, 213); *höfut þitt leysto heljo or* [откупиться от смерти] (*Sæm.*, 181^a). В *Sæm.*, 188^b Хель персонифицирована: *er þik Hel hafi!* [побери тебя Хель!] В *Egilssaga*, 643: *Niörva nipt* (*Hel*) *á nesi stendr* [волчья (?) сестра (Хель)]



стоит на мысе].оборот *fara til Heljar* использовался и в его немецком варианте (см. II, 316): Adam *vuor zuo der helle* und sine afterkumen alle [Адам и все его потомки *отправились в ад*] (*Kschr.*, 9225); ze helle varn [отправляться в ад] (*Warn.*, 2447, 3220, 3310); ze helle varn *die hellevart* [отправляться, нисходить в ад] (*Barl.*, 323:28); *fare*n zuo der hell [отправиться в ад] = умереть (СЕВ. ВРАНТ, *Narr.*, 57:9); ze helle varn (*Ring*, 55^d:27); nu var du in die hell hinab, das ist *din haus!* [теперь ты отправляешься в ад, это *твой дом*] (*Ring*, 55^d:30); ir muost nu *reuschen* in die hell [ей время отправляться в ад] (*Ring*, 55^d:20); ich wolte mich *versloffen* hân zuo der *helle* (Helle) [я хотел бы спрятаться в аду] (*Troj. kr.* (Keller), 23352); von der hell *wider komen* = вернуться из ада, из царства смерти (СЕВ. ВРАНТ, *Narr.*, 207); in der hell ist ein frau ân liebe [в аду есть женщина, лишенная любви] (*Fastn.*, 558:13) — идет ли здесь речь о Хеллии или же имеется в виду ушедшая в царство смерти земная женщина? Ад говорит, отвечает перед дьяволом (*Anegenge*, 39:23); dô *sprach* diu Helle [и *сказала* Преисподняя] (GRIESHABER, II, 147, 148). В PANZER, *Beitr.*, I, 60, 275, 297 собраны баварские сказания о Хельд [Held]. Интересный оборот в *Hel.*, 103:9: an *thene* suarton hel [в черном аду, в адской тьме] (см. II, 316).

[44]

Sic erimus cuncti postquam nos *aufferet orcus* [такими мы будем, когда унесет нас *Оркус*] (ПЕТРОН., XXXIV); *rapacis Orci aula* divitem manet herum [царство жадного *Оркуса* ждет богатого господина] (НОРАТ., *Od.*, II, 18:30); at vobis male sit, malae *tenebrae orci* quae omnia bella *devoratis* [проклинаю вас, злые *тени Оркуса*, пожирающего все прекрасное] (САТУЛЛ, III:13); *versperre* uns vor der helle *munt* [огради нас от адской *пастуи*] (КАРАЖАН, 44:1); der hellisch *rachen* steht offen [разинута адская *пасть*] (Н. SACHS, I, 3:343^c); diu Helle gar úf tet ir *munt* [Ад разевает *рот*] (ALBR. v. HALBERST., 171^b); nu kan *daz verfluochte loch nieman erfüllen* noch, der wirt ist sô gitic [никто не заполнит эту дыру, проклятую, жадную] (*Martina*, 160:17; ср. с *daz verworhte hol* [проклятая дыра] (*Martina*, 172:41)); однако в *MsH*, III, 233^b:

davan sô ist diu *helle* vol.[потому и *полон ад*]

В О., V, 23:265:

then tód then habet funtan
thiu *hella* ioh firsluntan.[тогда *ад* нашел смерть
и проглотил ее]

Вероятно, Отфрид основывал эти строки на 1Кор.15:54, 55: «Поглощена смерть победою; смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?». Стоит обратить внимание на готский перевод этого библейского стиха: ufsaggqíþs varþ *daufus* in sigis, hvar ist gazds þeins, *daufu*? hvar ist sigis þeins, *halja*? То, что смерть оказывается поглощена — это образ христианский; однако в большинстве греческих рукописей ад не упоминается: оба раза восклицание обращено к *смерти* (θάνατος) — в Вульгате тоже два раза повторяется *mors*; Ульфила же делит *daufus* [смерть] и *halja* [ад], в то время как у Отфрида сам ад и поглощает смерть. Для язычников *halja* — это место сбора и пребывания мертвых: Халья пожирала души мертвых, но не саму смерть. Не стоит, впрочем, забывать и о том, что в одной из греческих рукописей второе обращение тоже

направлено к аду: ἄδη, а не θάνατε (MASSMANN, 63^{bb}). Понятие ἄδης, *infernus* [ад] из Мф.11:23, Лк.10:15; 16:23 в древнеанглийском переводе передано словом *helle*. В ирландском переводе Первого послания к Коринфянам *mors* [смерть] переведено как *bais*, а ад — как *uaimh*, то есть «яма», «могила»; в гаэльском — *bais* и *uaign* (могила); в сербском — *смрти* и *пакле* [пекло]; в литовском — *smertie* и *pékla*. Ср. с HÖFER, *Zeitschr.*, I, 122. Н.-Л. Вестергор (см. BOUTERWЕК, *Cædmon*, II, 160, статья «hel»; ср. с II, 316) отождествляет древнеанглийское слово *hel* с санскритским *kāla* — «время», «смерть», а богиню Хель — с богиней Кали.

[45]

Об имени *Hellevót* см. *Soester Daniel*, 173. В следующем отрывке может идти речь о городе *Helvoetsluis* [Хеллевуотслэйс?] (римский *Телий*) в устье Рейна: «*Huglâci ossa in Rheni fluminis insula, ubi in oceanum prorumpit, reservata sunt*» [кости Хюгелака сохранились на острове в том месте, где река Рейн впадает в океан] (HAURТ, *Zeitschr.*, V, 10).



Глава XIV

Свойства богов

[Бессмертие. — Быстрота. — Сила. — Облик. — Гнев. — Веселый нрав. — Пеший ход. — Полет. — Повозки. — Скакуны. — Сон. — Болезни. — Язык. — Функции. — Жилища. — Воплощение]

Теперь, когда собраны все сведения о божествах нашей древности, я обращаюсь к рассмотрению их природы в целом; здесь придется чаще, чем в других частях данной книги, обращаться к чужеземным мифологическим системам — в первую очередь, к греческой; только так можно будет связать между собой множество провисающих нитей.

У всех народов богов представляли очеловеченными (хотя очень редко, в порядке исключения, божества могли мыслиться в образе животных); на близости богов человеческой природе основаны концепции богоявления, воплощения и разнополости божеств, отсюда же — возможность сочетания богов браком со смертными, а также обожествление, то есть включение некоторых людей в круг высших существ. Боги в народном представлении зачинаются и рождаются, чувствуют боль и страдание, они спят, болеют и даже умирают; они разговаривают на человеческих языках, они подвержены страстям, они одеваются и вооружаются, у них есть определенные занятия, жилища и рабочие принадлежности. Единственная разница между богами и людьми здесь состоит в том, что все свойства и атрибуты приобретают у богов больший масштаб; все превосходные качества у богов выражены совершеннее и неизменнее, в то время как все их недостатки незначительны и мимолетны.

Фундаментальным в языческой вере мне представляется то, что древние народы не считали правление своих богов безграничным и безусловным — боги жили существенно дольше людей, но и им приходил свой черед. Всё рожденное должно когда-то умирать, а всемогущество языческих богов ограничивалось судьбой, стоящей превыше всех и всего; неизмеримо долгое властвование богов тоже имело предел. Всё это проявляется не только в отдельных случаях из жизни богов, но и в общей идее неотвратимо приближающегося заката — в «Эдде» это выражено весьма определенно, а в древнегреческой религии находится на общем фоне: придет день, и царству Зевса настанет конец. У греков такие воззрения проявлялись лишь время от времени (хотя их твердо придерживались

стоики¹), и ярче всего — в мифе о Прометее, который я сравниваю с древнескандинавской верой в Рагнарёк (см. I, 490).

По традиции, богов называли *бессмертными* и *вечными*. Они звались θεοὶ αἰέν ἔόντες [вечносущими богами] (*Il.*, II:290, 494) — ср. с αἰεiyενέται [вечные] (*Il.*, II:400); ἀθάνατοι [бессмертные] (*Il.*, II:814) — в противоположность смертным людям; ἀθάνατος Ζεὺς [бессмертный Зевс] (*Il.*, XIV:434) — и потому он μάκαρες [блаженный, счастливый] (*Il.*, I, 339, 599). Богам подобало зваться ἄμβροτοι, immortales [бессмертными], в то время как люди — это βροτοί, mortales [смертные]; слово ἄμβροτος можно связать с санскритским amrita (бессмертный), отрицательное от mrita (смертный) — ср. с персидским *merd*, homo mortalis [смертный человек]; оба понятия — и *amrita*, и ἄμβροτος (близкое к ἀμβρόσιος) — связаны с представлениями о пище, принимая которую боги обеспечивают себе бессмертие. Земных плодов, которыми живут βροτοί, боги не вкушают: [τίς ἐσσι βροτῶν] οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν [(ты из смертных), питающихся плодами полей] (*Il.*, VI:142). С βροτός связано слово βρότος, означающее густую кровь смертных; считалось (*Il.*, V:340, 416), что в жилах богов течет ἰχώρ — более легкая и жидкая субстанция, благодаря которой боги и становятся ἄβροτοι = ἄμβροτοι [бескровными = бессмертными].

В индийском сказании подробно описывается *амрита*, напиток бессмертия: амриту варят из воды Молочного океана, добавляя сок трав, жидкое золото и растворенные драгоценные камни²; ингредиенты *амброзии* в греческой поэзии не описываются, однако сказано, что была некая ἀμβροσιή τροφή [амброзия-пища], а также божественный напиток, γλυκὸν νέκταρ [сладкий нектар] (*Il.*, I, 598) красного цвета (*Il.*, XIX:38); слово «нектар» происходит либо от νη [не-] и κτᾶσθαι [заполучать], либо, что более вероятно, — от νέκταρ, песем avertens [отворачивающий гибель]. Боги едят амброзию, как люди — хлеб, и пьют нектар, как люди — вино (*Od.*, V:195); сказано (*Il.*, V:339):

ἄμβροτον αἶμα θεοῖο
ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν·
οὐ γὰρ σίτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἶθοπα οἶνον,
τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται.

[...заструилась бессмертная кровь у богини, —
влага, которая в жилах течет у богов всеблаженных:
хлеба они не едят, не вкушают вина, потому-то
крови и нет в них, и люди бессмертными их называют³]

¹ Atque omnes pariter deos perdet mors aliqua et chaos [всех богов вместе тоже уничтожат смерть и хаос] (SENECA, *Hercules*, 1014).

² Клеопатра растворяла драгоценные жемчужины в вине (SUETON., *Calig.*, XXXVII); среди индийских правителей такой обычай, видимо, сохраняется до сих пор.

³ [Пер. В. Вересаева. — *Прим. пер.*]

У богов нет густой и вязкой αίμα [крови] (ср. с немецким Seim [вязкая жидкость], древнескандинавским seimr [слизь]); индийцы считают также, что боги не потеют; понятие ἀνάϊμων [бескровный] согласуется с вышеприведенным объяснением термина ἄβροτος. Прилагательные ἄβροτος, ἄμβροτος, ἄμβροσιος, νεκτάρεος со временем стали связываться не только с пищей, но и вообще со всем божественным⁴ [1]. Очевидно, что боги не были бессмертны по своей природе — они добивались бессмертия и поддерживали его, отказываясь от человеческой пищи и вкушая небесную. Поэтому иногда смерть касается и богов: Крон убивал своих новорожденных детей и делал это, несомненно, до того, как они попробуют нектар и амброзию⁵; только тайно воспитанный Зевс смог избежать гибели от руки Крона. Смертность некоторых богов раскрывается также через образ их окончательного нисхождения в подземный мир (ср. с мифом о Персефоне), граничащий со смертью.

У греков всё же преобладало представление о вечности богов — встречаются только некоторые намеки на их будущий закат; у наших же предков, напротив, на задний план ушла вера в бессмертие богов. В «Эдде» боги ни разу не называются «eylifr» [вечными] или «ödaudligir» [бессмертными], об их будущей смерти там прямо говорится: þá er regin *deyja* [когда боги умрут] (*Sæm.*, 37^a); еще чаще встречается выражение regin *riufaz* (solvuntur [боги уйдут, исчезнут]) (*Sæm.*, 36^b, 40^a, 108^b). В одном из древнейших и прекраснейших мифов описана смерть Бальдра, сжигание его тела, вхождение его души в нижний мир (ср., опять же, с Персефоной); предстоящее падение Одина упоминается в «Прорицании вэльвы» (*Völuspá*, 9^a), ср. с *Oðins bani* [участь, рок Одина] (*Sn.*, 73; там же описано, как Тор падает *замертво*). Великан Хрунгнир угрожает убить всех богов (*drepa guð öll*; *Sn.*, 107). В скандинавской мифологии тоже встречаются явные указания на то, что боги продлевают себе жизнь определенными видами пищи и питья. Принятые в Вальхаллу эйнхерии едят на пирах вареное мясо вепря (*Sæm.*, 36, 42; *Sn.*, 42), но нигде не говорится, что асы разделяют с ними это кушанье; говорится даже, что Один *вообще не ест* (*önga vist þarf hann*), а *только пьет вино* (*vín er honum bæði dryckr ok matr*); подаваемую ему еду Один скармливает своим волкам, Гери и Фреки, *við vín eitt vârngöfugr Oðinn æ lifir* (vino solo armipotens semper vivit [но сам, воинственный, всегда только вином живет]; *Sæm.*, 42^b); *æ lifir* можно перевести еще как *semper vescitur, nufritur* [всегда пьет, вкушает], или *immortalitatem nanciscitur* [достигает бессмертия], — если так, то

⁴ И нектар, и амброзия, подобно средневековому священному Граалю, обладали чудесной силой: если их налить мертвецу в ноздри, то тело не будет подвержено тлению (*Il.*, XIX:38); нектар и амброзия позволяют не чувствовать голода (*Il.*, XIX: 347, 353).

⁵ Считается, что детей нельзя показывать чужим людям, пока губы у них не обсохнут от молока и меда (*RA*, 458, 459). Зевс, принимая на собрании богов своего сына, рожденного от Лето, протягивает ему нектар в золотом кубке: таким образом он признает его своим божественным отпрыском.

бессмертие Одина коренится в этом вине. Очевидно, что у скандинавов *вино* богов так же соотносилось с *пивом* и *элем* (ölr, ale) людей, как у греков *нектар* бессмертных — с *вином* смертных. В некоторых других фрагментах такое противопоставление не прослеживается⁶: например, по *Sæt.*, 59, в зале Эгира богам подают эль (ср. с öl giögra [сделал эля (Эгир)] в *Sæt.*, 68^b); Хеймдалль с радостью выпивает хорошей медовухи (*Sæt.*, 41^b); verðar nema os sumbl (cibum capere et symposium [поймали добычу и собрались на пир]; *Sæt.*, 52) — здесь не упоминается, какая именно добыча стала пищей богов, но употребление земной еды нередко прямо приписывается богам⁷. Нельзя ли сравнить с амритой и амброзией драгоценный *Oðhræris dreckr* [напиток Одрёрира], смешанный с медом и с кровью божественного Квасира [Qvâsir]⁸? Первыми напиток Одрёрира заполучают цверги и великаны, точно так же в руки великанов попадает и амрита; но в конце концов и в скандинавской, и в индуистской традициях напиток попадает в руки богов. *Oðhrærisdreckr* пробуждает поэтический дар, а через него — и бессмертие: Один и Сага, богиня поэзии, с радостью постоянно (um alla daga) пьют этот напиток из золотых кубков (*Sæt.*, 41^a). Следует также вспомнить, что мудрый Квасир (ср. со славянским *квас*) был создан из слюны (hraki) асов и ванов, когда они заключали между собой соглашение; превращение его крови в божественный напиток представляется исконным, глубоко укорененным мифом. Помимо напитка Одрёрира, упоминается еще особая божественная пища: Идунн названа хранительницей *яблок*, съедая которые стареющие боги *вновь становятся молодыми* (er goðin skulo âbita, þá er þau eldaz, os verða þá allir ûngir; Sn., 30^a); это напоминает о райских яблоках и о яблоках Гесперид, а также об охраняемых золотых яблочках из детской сказки (№ 57); ср. еще с яблоками в сказаниях о Фортунате и Мерлине — жизнь, смерть и преображение зависят от этих яблок (в других сказаниях то же относится к глотку святой воды), от того, съедают их или надкусывают. По эддическим представлениям у богов есть средство поддержания вечной свежести и молодости, однако сами они подвержены старению, поэтому одни боги могли быть старыми, а другие — молодыми; так, Один, или Вотан, всегда изображается как седобородый старик (ср. со «старый бог» в I, 158), Тор — как мужчина в расцвете сил, Бальдер — как цветущий юноша.

⁶ У Гомера Ганимед тоже *οἰνοχοεύειν* [служит виночерпием] (*Il.*, XX:234), а Геба даже зовется *νέκταρ ἐπινοχόει* [разливающей нектар] (*Il.*, IV:3).

⁷ Зевс идет на пир (κατὰ δαῖτα) с эфиопами (*Il.*, I, 423); ὅταν πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοῖνῃ ἴωσι [когда они (боги) идут на праздник или пир] (ПЛАТОН, *Phaedr.*, 247) — Тор отправляется на праздник к норвежцам; даже нарядившись невестой, Тор не отказывается от кушаний, предложенных ему великаном (*Sæt.*, 73^b); в дороге асы варили себе быка (Sn., 80).

⁸ В индийской традиции *sudha* (нектар) тоже отличается от *amrita* (амброзии). Во всех вариантах мифа о напитке богов присутствует *орел*: Гаруду называют *sudhâhara*, *amritâharana* (похитителем нектара, амброзии; РОТТ, *Forsch.*, II, 451), Один в образе орла уносит Одрёрира, а Зевс — своего виночерпия Ганимеда (см. главы XXX и XXXV).



Боги становятся *hârir ok gamlir* [седыми и старыми] (Sn., 81). Фрею приносят дары *at tannfê* [на зубок], когда у него прорезываются зубы — соответственно, его мыслили *взрослеющим*. Точно так же Уран и Крон изображались стариками, Зевс (как и наш Донар) и Посейдон — зрелыми мужчинами, а Аполлон, Гермес и Арес — юношами. Все эти представления — о взрослении и старении, о приходе к власти и нисхождении — сами по себе противоречат образу вечных, неизменных, бессмертных существ; смерть для этих богов неизбежна, хотя они и могут весьма долго ее оттягивать [2].

Понятия, касающиеся могущества и всемогущества богов, собраны на стр. 17. В древнескандинавской поэзии встречается особый термин *ginregin* [великие силы] (*Sæm.*, 28^a, 50^a, 51^a, 52^b), ср. с *ginheilög goð* [всесвятые боги] (*Sæm.*, 1^a); приставка *gin-* — одного корня с *gîna*, древневерхненемецким *kînan*, *hiare* [зять] и означает *numina ampla*, *late dominantia* [широкое распространение власти], ср. с древнеанглийскими *ginne grund* [широкая земля] (*Beov.*, 3101; *Jud.* 131:2); *ginne rîce* [обширное королевство] (СÆДМ., 15:8); *ginfäst* — *firmissimus* [крепчайший] (СÆДМ., 176:29); *ginfästen god* (*terrae dominus* [господь земли]) (СÆДМ., 211:10); *gârsecges gin* (*oceani amplitudo* [широта океана]) (СÆДМ., 205:3).

Могущество богов прекрасно описывается гомеровским словом ῥεῖα [дающийся легко, без напряжения] (= ῥαδίως [легкий, готовый], готское *garizô*) — что бы они ни делали, всё дается им легко, без труда, в то время как смертные обременены тяжелой работой: θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες [боги живут без труда] (*Il.*, VI:138; *Od.*, VI:805; V:122). Об Афродите, желающей оградить своего фаворита Александра от опасной битвы, сказано: τὸν δ' ἐξήρπαξ' Ἀφροδίτη ῥεῖα μάλ' ὥς τε θεός [Афродита легко, как богиня, унесла его] (*Il.*, III:381); те же слова отнесены к Аполлону, когда он уносит Гектора подальше от Ахилла (*Il.*, XX:443). С трудом выстроенную греками стену Аполлон опрокидывает ῥεῖα μάλα [весьма легко], как играющий мальчик — кучу песка (*Il.*, XV:362). Одним дыханием (πνοῦῃ), легким дуновением (ἦκα μάλα ψύξασα) Афина отворачивает от Ахилла брошенное Гектором копьё (*Il.*, XX:440). Берта тоже дует (см. I, 528), а эльфы — дышат (см. главу XVII) на людей.

Сыны человеческие растут медленно и постепенно, в то время как боги встают в полный рост и приобретают полную силу *сразу же после рождения*. Как только Фемида преподнесла новорожденному Аполлону нектар и амброзию (ἀμβροσίην ἐρατεινήν), он, κατέβρωσ ἀμβροτον [попробовав амброзии], выпрыгнул из пеленок, воссел среди богинь, начал говорить, а затем пошел гулять по землям, оставшись неподстриженным (*Нутн. in Ap. Del.*, 123—133). Сходна с этим и история Вали, сына Одина от Ринд: едва родившись, *однодневным* (einnætt), неомытый и непричесанный, Вали рвется отомстить Хёду за смерть Бальдра (*Sæm.*, 6^b, 95^b). Не стоит пренебрегать сходством между ἀκερσεκόμης [неподстриженным] Аполлоном и эддическим Вали «*ne höfuð kembr*» [с непричесанными волосами]. Гермес, родившийся ранним утром, днем уже играет на лютне, а вечером пасет волов (*Нутн. in Merc.*, 17 и далее). Зевс, которого

часто изображали ребенком среди куретов, *стремительно вырос* (καρπαλίμως μένος καὶ φαίδιμα γυῖα ἤξετο τοῖο ἄνακτος [быстро росли и сила, и сияющие члены этого властелина]) и в первые же годы набрал достаточно сил, чтобы бросить вызов Крону (Нес., *Theog.*, 492). Можно привести еще один пример из скандинавской мифологии: Магни, сын Тора от великанши Ярнсаксы, будучи трех дней от роду (þrínættr), сбрасывает со своего отца гигантскую ногу великана Хрунгнира, которой тот прижимал Тора к земле, и угрожает великану забить его кулаками до смерти (Sn., 110) [3].

Внешне боги выглядят, как люди (см. I, 294), но только огромного роста, иногда просто колоссального. Когда Арес падает, пораженный запущенным Афиной камнем, то он накрывает собой семь гуф земли (ἑπτὰ δ' ἐπέσχε πέλεθρα πρῶν [упав, покрыл семь пелетров]; *Il.*, XXI:407); рост в девять пелетров в *Od.*, XI:575 приписан титану Титию. Гера, давая торжественную клятву, держит землю в одной руке, а море — в другой (*Il.*, XIV:272). Крик, вырывающийся из груди Посейдона, звучит как боевой клич девяти или десяти тысяч воинов (*Il.*, XIV:147); то же сказано о реве Ареса (*Il.*, V:859); Гера ограничивается голосом своего глашатая Стентора — этот звук был подобен крику всего пятидесяти человек (*Il.*, V:786). С этими описаниями можно сравнить некоторые моменты из «Эдды», касающиеся, в основном, Тора: на свадьбе Тор съедает быка и восемь лососей, выпивает три бочки медовухи (*Sæt.*, 73^b); через рог, один конец которого был опущен в воду, Тор выпил немалую часть моря; упершись ногами в дно океана, Тор приподнял змея, опоясывающего весь мир; своим молотом этот бог пробил в скале три глубоких впадины (Sn., 59, 60). Ни в греческой, ни в германской мифологии облик богов никогда не искажается *несколькими головами, множеством рук или ног*; такие черты были присущи только некоторым героям и мифическим зверям — среди греческих великанов тоже встречались ἑκατόγυχιες [сторукие]. Такой облик характерен для богов индуистской и славянской мифологических систем: Вишну изображается четырехруким, Брахма — четырехголовым, Свантовит — также четырехголовым, Поревит — пятиголовым, Ругевит — семиликим. Однако трехголовой представляли себе и Гекату, в то время как римский Янус двулик, а лакедемонский Аполлон — четырехрук⁹. У безобразного Куверы, индийского бога изобилия, — три ноги и восемь зубов. У некоторых скандинавских богов, напротив, наблюдается не переизбыток, а недостаток частей тела: Один одноглаз, Тюр однорук, Хёд слеп, а Логи, или Локи, изображался, вероятно, хромым или колченогим, подобно Гефесту и дьяволу. Только Хель отличалась чудовищным бело-черным обликом, в то время как всех остальных богинь и богов, включая Локи, представляли себе прекрасными и благородными [4].

В гомеровском эпосе этот ценный греками идеальный человеческий облик богов (и, особенно, богинь) описан множеством устоявшихся эпитетов; лишь

⁹ O. MÜLLER, *Archaeol.*, 515.

некоторым из этих оборотов можно найти аналоги в менее развитой германской поэзии, но и такое соответствие представляется важным. Некоторые из гомеровских эпитетов попеременно применяются по отношению к нескольким богам, но по большей части они закреплены за отдельными божеествами в качестве характеристических. Так, Гера — *λευκώλενος* [белорукая] или *βοῶπις* [волоокая] (первый эпитет еще использован в *Ил.*, III:121 по отношению к Елене, а второй — в *Ил.*, XVIII:40 по отношению к nereидам); Афина — *γλαυκῶπις* [светлоокая] или *ἠΰκομος* [прекраснокудрая] (последнее может применяться и к Гере); Фетида — *ἀργυρόπεζα* [среброногая]; Ирида — *ἄελλόπος* [быстроногая], *ποδῆνεμος* [быстрая, как ветер], *χρυσόπτερος* [златокрылая]; Эос — *ρόδοδάκτυλος* [розоперстая]; Деметра — *ξανθή* [златовласая] (*Ил.*, V:500) и *καλλιπλόκαμος* [с прекрасными косами] (*Ил.*, XIV:326), Сиф тоже звалась *hârfögr* [прекрасноволосой] (см. I, 564): этот образ отсылает к золотому цветку пшеничных колосьев. Море катит темные волны, и потому Посейдона называли *κυανοχαίτης* [темнокудым] (*Ил.*, XIV:390; XV:174; XX:144). Иногда тот же эпитет относился к Зевсу, звавшемуся еще *κυανόφρυς* [темнобровым] (Бальдр же, наоборот, — *bráhvitr* [белобровый], см. I, 464): у Зевса *ἀμβρόσιαι χαιται* [волосы, смазанные амброзией] (*Ил.*, I:528) — ср. с волосами и локонами Совершенства (см. I, 343); движениями своих черных бровей Зевс подает знаки о своих решениях. Утвердительное опускание бровей или кивок головой (*νεύειν, κατανεύειν κυανέησιν ἐπ' ὄφρῶσι* [кивнул и опустил темные брови] — *Ил.*, I, 527; XVII:209) — обычное выражение воли Зевса: *κεφαλῇ κατανεύσομαι, ἀθανάτοισι μέγιστον τέκμωρ* [кивну головой в знак нерушимости слова бессмертных] (*Ил.*, I:524). Отказывая в просьбе, Зевс отклоняет голову назад (*ἀνανεύει*). Когда Тор возмущен, то он хмурит брови (*síga brýnnar ofan fyrir augun* [его брови надвинулись на глаза] — Sn., 50) или трясет бородой. Двум богам, Зевсу и Донару, явно приписывалась одинаковые мимика и жестикуляция как выражение благосклонности или гнева. Зевс и Донар были богами сердитыми, оба они управляли отмщающими молниями; о Донаре было сказано в главе VIII, Зевсу же приписывали хмурый взгляд исподлобья (*δεινὰ δ' ὑπόδρα ἰδών* [жутко и хмуро глядя] (*Ил.*, XV:13)); Зевс чаще других богов бывает *μέγ' ὀχθήσας* [весьма раздражен] (*Ил.*, I:517; IV:30) — вслед за ним в этом смысле идет темнокудрый Посейдон (*Ил.*, VIII:208; XV:184). Зевс отличается сияющим взглядом (*τρέπεν ὄσσε φαεινῶ* [отвел сияющие глаза] — *Ил.*, XIII:3, 7; XIV:236; XVI:645), какой еще был только у его родной дочери (*Ил.*, XXI:415); у Афродиты — *ὄμματα μαρμαίροντα* [сверкающие глаза] (*Ил.*, III:397) [5].

На изображениях греческих божеств можно увидеть *ореолы* и *нимбы* вокруг голов¹⁰; на индо-греческих монетах вокруг головы Митры изображен круглый нимб с острыми лучами¹¹; на других изображениях лучи отсутствуют.

¹⁰ O. MÜLLER, *Archaeol.*, 481.

¹¹ *Gött. Anz.* (1838), 229.

У Эскулапа тоже сияли лучи вокруг головы, а авестийского Мао [Мао] (*deus Lunus* [лунного бога]) изображали с полумесяцем за плечами. В каком веке нимбом и ореолом стали увенчивать головы христианских святых? Здесь следует также принимать во внимание царские короны и венцы. У Аммиана Марцеллина (AMMIAN. MARC., XVI, 12) упоминается *Chnodomarius, cuius vertici flammeus torulus aptabatur* [Хнодомарий, на верхушке шлема у которого был закреплен алый султан]. Ноткер (N., *Cap.*, 63) переводит слова о лучах, украшающих голову (*honorati capitis radios*) *Sol auratus* [золоченого Солнца] как *houbetskimo* [сияние головы]; изображение солнца с головой, окруженной пламенем, представляется весьма естественным. В древнескандинавском языке обнаруживается понятие *rôða*, означающее *caput radiatum sancti* [сияющая голова святого] и, вероятно, соответствующее древневерхненемецкому *ruota* [жезл], — латинское *virga* [жезл] тоже приняло значения *flagellum, radius* [хлыст, луч] (древнескандинавское *geisli*). К представлению о нимбе и локонах, сияющих лучами, привело, вероятно, уподобление богов сияющим небесным светилам. Тацит (*TAC., Germ.*, XLV) упоминает о *formae deorum* [образах богов] и *radii capitis* [лучах, исходящих от головы] именно в связи с садящимся солнцем. Голова Тора (во всяком случае, в поздних мифах) была увенчана звездным венцом (СТЕРНАНИУС, *Not. ad Saxon. Gramm.*, 139). Из рта Карла Великого, говорится в поэме «*Galiens Restorés*», исходил луч, освещавший голову короля¹². Важным представляется и то, что некоторые из Прилвицких идолов (Перун, Подага и Немиза [Nemis]) изображены с лучами над головой; в HAGENOW (см. там рис. 6 и 12) можно обнаружить изображение лучезарной головы — даже руну R увенчивали лучами, когда она обозначала бога Радегаста. Возможно, лучами искони обозначалось нечто высшее, божественное, светлое и прекрасное? В гомеровском эпосе ничто на это не указывает [6].

По беззаботности и от легкости своей крови боги *веселы*, они *смеются*. Их называли *blid regin* [счастливыми = милосердными богами] (см. I, 163, 164), — точно так же по отношению к богам и правителям¹³ употреблялось понятие *froh* [радостный] в значении «милосердный». Искра радости от богов передается и людям. Понятие *fráuja* [господин] связано с понятием *froh* [радостный] (см. I, 479). Об асах в *Sæm.*, 2^a сказано *teitir vâro* [весело живут]; о Хеймдалле — *dreckr gláðr hinn gôða miöð* [этот бог с удовольствием пьет мед] (*Sæm.*, 41^b). То же значение — у выражения «*in svâso guð*» [радостные, милосердные боги] (*Sæm.*, 33^a). В этом свете новый смысл приобретают собранные в I, 153 цитаты со словами о *веселом* и *радостном* едином боге: в христианской поэзии продолжали жить языческие представления. Когда отдыхающий Зевс видит с Олимпа людей, он радуется (*ὀρόων φρένα τέρψομαι* [глядя, мысленно радуюсь] (*Il.*, XX:23)) и сердце его смеется от любви (*ἐγέλασσε δέ οἱ φίλον ἦτορ*

¹² Ср. с лучом, освещающим золото во рту у возлюбленной Карла Великого (см. главу XVI).

¹³ *Andreas und Elene*, XXXVII.

[засмеялось от любви его сердце] (*Il.*, XXI:389); совершенно такое же выражение встречается и в «Эдде»: hlô honum hugr í briosti, hlô Hlôrríða hugr í briosti [сердце смеялось в груди; смеялось сердце в груди Хлорриды] (*Sæm.*, 74^b), — еще одно доказательство сущностного единства между Зевсом и Тором. Так же говорится и о героях: hlô þá Atla hugr í briosti [сердце смеялось в груди у Атлы] (*Sæm.*, 238^b); hlô þá Brynhildr af öllum hug [Брюнхильд засмеялась от всего сердца] (*Sæm.*, 220^a); в древнесаксонском — hugi ward frómôð [сердцем возрадовался] (*Hel.*, 109:7); в древнеанглийском — môð áhlôh [сердце смеялось] (*Andr.*, 454); в более поздней поэме (*Rudlieb*, II:174, 203; III:17) сказано, что король произносил речь, улыбаясь (*subridere*); в *Nib.*, 423:2 — о Брунгильде: mit *smielinden munde* si über ahsel sah [улыбаясь, она оглянулась через плечо]. В поэме о Сиде часто встречаются выражения «*sonrisose de la boca*» [улыбка уст] и «*alegre era*» [быть счастливым]¹⁴. Θυμός ἰάνθη [духом возвеселиться] (*Il.*, XXIII:600), ср. с θυμὸν ἰαίνων [радость духа] (*Гимн. in Cer.*, 435). Гера смеется полууग्रюмо, одними губами: ἐγέλασσε χεῖλεισιν, οὐδὲ μέτωπον ἐπ' ὀφρύσι κυανήσιν ἰάνθη [смеялась губами, но лоб над темными бровями не выражал радости] (*Il.*, XV:102); Зевс веселится, мечя молнии, поэтому его называют τερπικέραυτος [радостно мечущим молнии] (*Il.*, II:781; VIII:2. 773; XX:144); Артемида же — ἰοχέαιρα (*Il.*, VI:428; XXI:480; *Od.*, XI:198), радующаяся стрелам. Видя хромоту Гефеста, все боги подняли ἄσβεστος γέλως [неумолчный смех] (*Il.*, I: 599); но Зевсу, Гере и Афродите более присуща мягкая улыбка (μειδᾶν). Красота Афродиты описана как φιλομμειδής [улыбколюбивая] (*Il.*, IV:10; V:375), Фрейя же, напротив, «прекрасна в слезах» (*gråtfögr*) [7].

Обратимся теперь к тому, как боги двигаются и как они являются перед глазами смертных. Оказывается, что боги *ступают* и *ходят* так же, как и люди, только гораздо шире и быстрее. Чаще всего об этом говорится так: βῆ [шел], βῆ ἴμεν [пошел], βῆ ἶναί [быстро отправился] (*Il.*, I:44; II:14; XIV:188; XXIV:347), βεβήκει [шел] (*Il.*, I:221), ἔβη [идет] (*Il.*, XIV:224), βάτην [ступает] (*Il.*, V:778), βήτην [идут] (*Il.*, XIV:281), ποσὶ προβιβάς [шагает ногами] (*Il.*, XIII:18), προσεβήσето [шла] (*Il.*, II:48; XIV:292), κατεβήсето [ступал вперед] (*Il.*, XIII:17), ἀπεβήсето [отошел] (*Il.*, II:35); в «Эдде»: *gengr* [идуший] (*Sæm.*, 9^a), *gêk* [шел] (*Sæm.*, 100^a); *gêngo* [шли] (*Sæm.*, 70^a, 71^b), *gêngengo* [ушли] (*Sæm.*, 1^a, 5^a) или *fôr* [ступающий] (*Sæm.*, 31^a, 31^b, 53^a, 75^a): *fara* означает *ire*, *proficisci* [идти, уходить]; Одина даже называли *Gångleri* (*Sæm.*, 32; *Sn.*, 24; см. I, 568), то есть «ходящим, странствующим»; древнеанглийские поэты по отношению к вернувшемуся на небеса богу употребляют глаголы *gevât* и *sîðôde* [пришел] (*Andr.*, 118, 225, 977; *El.* 94, 95). То, насколько шаг богов отличается от человеческого, ясно из примера Посейдона, в три шага проходящего огромные дистанции (*Il.*, XIII:20); индуистский Вишну тремя шагами вымеряет землю, воздух и небо. Из исключительной скорости передвижения следует также внезапность появления и исчезновения богов; в древнегерманских языках это выражалось понятиями *hvairban*

¹⁴ HELBL., VII:518: diu wârheit des *erlachet* [смеющаяся над этим правда].

(в готском), *huerban* (в древневерхненемецком), *hveorfan* (в древнеанглийском) — *verti, ferri, rotari* [возвращаться, переноситься, поворачиваться]: *hvearf him tō heofenum hālig dryhten* [тогда *перенесся* на небеса святой господь] (Слѣдм., 16:8); *Odinn hvarf þā* (исчез) (Сѣт., 47). В том же смысле Гомер использует глагол *ἄϊσσω* (*impetu feror* [устремляться]), а также наречия *καρπαλίμως* (сходное с *αρπαλίμως*, *raptim*) и *κραιπνῶς* (*raptim* [быстро]). Об Афине и Гере говорится *ἄϊξασα* [устремилась] (*Od.*, I:102; *Il.*, II:167; IV:74; XIX:114; XXII:187); Фетида, сон, Афина и Гера двигаются *быстро*, *καρπαλίμως* (*Il.*, I:359; II:17, 168; V:868; XIX:115; *Od.*, II:406); быстрыми (*κραιπνά*, *κραιπνῶς*) зовутся Гера и Посейдон (*Il.*, XIII:18; XIV:292); сам Зевс *στῆ ἀναΐξας* [быстро поднимается] со своего трона, чтобы взглянуть на землю (*Il.*, XV:6). Хольда и Берта *внезапно* появляются перед окнами (см. I, 526). В том же смысле я понимаю сказанное в Сѣт., 53^a о Торе и Тюре: *fōro driugom* (*ibant tractim, raptim, ἔλκηδόν* [быстро шли, ехали]); *driugr* происходит от *druga*, готское *driugan* = *trahere* [тащить, волочить], отсюда же — готское *draúhts*, древневерхненемецкое *truht* — *turba, agmen* [толпа, армия], древнескандинавское *draugr* — *larva, phantasma* [призрак, дух], древневерхненемецкое *gitroc* — *fallacia* [обман]: миражи и призраки быстро появляются и исчезают. Тем же словом [*driugr*] обозначаются шум и рев, свидетельствующие о приближении бога: ср. с *vōma* и *ōmi* (I, 345) — понятиями, от которых происходит одно из имен Вотана. Быстрота спускающихся с небес богов сравнивалась с падением звезды или с полетом птицы (*Il.*, VI:75; XV:93, 237); поэтому и самих богов нередко представляли себе принявшими облик птиц: например, птицей летал Тарапила, бог эстов (см. I, 249). Афина летает в образе *ἄρπη* [буревестника] (*Il.*, XIX:350), *όρνις* [птицы] (*Od.*, I:320), *φήνη* [скопы] (*Od.*, III:372); Афина-ласточка садится (*ἔζειτ' ἀναΐξασα* [вспорхнув, села]) на *μέλαθρον* [кровлю, кровельную балку] (*Od.*, XXII:239). Боги превращались в птиц, *уходя*, — то есть когда нужды скрывать свое чудесное естество уже не было необходимости, точно так же Один улетает соколом, побеседовав и поспорив в образе Геста с Хейдреком — *viðbrast í vals líki* [улетел в образе сокола] (*Fornald. sög.*, I, 487); те же мотивы сохранились во многих историях о дьяволе, превращающемся, уходя, в ворона или муху (*exit tanquam corvus; egressus est in muscae similitudine* [улетел вороном; ушел, уподобившись мухе]). В других случаях — и этот вариант еще красивее — боги, покидая людей, которым явились как равные, вдруг позволяют увидеть свой божественный стан: бога выдают пятка, икра ноги, затылок или плечо. Аякс говорит об уходящем Посейдоне (*Il.*, XIII:71):

ἴχνια γὰρ μετόπισθε ποδῶν ἠδὲ κνημιάων
 ὄει' ἔγνων ἀπιόντος· ἀρίγνωτοι δὲ θεοί περ·

[очень легко по ступням и сзади по икрам узнал я
 прочь уходящего бога: легко познаваемы боги¹⁵]

¹⁵ [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]



О Венере и Энее у Вергилия (VIRG., *Aen.*, I:402):

dixit, et *avertens* rosea cervice refulsit
et vera incessu patuit dea. Ille ubi matrem
agnovit, tali *fugientem* est voce secutus.

[молвив, *направилась вспять*, — и чело озарилось сиянием алым.
Поступь выдала им богиню, и в то же мгновение мать
узнал Дарданид и воскликнул вслед *убегавшей*¹⁶]

В *Il.*, III:396 Елена узнает

θεᾶς περικαλλέα δειρὴν
στήθεά θ' ἰμερόεντα καὶ ὄμματα μαρμαίροντα.

[прекрасную шею богини,
прелести полную грудь и блистание глаз ее ярких¹⁷]

В древнескандинавской легенде Хальбьёрн, просыпаясь, видит плечо исчезающей фигуры из сновидения: þykist siâ [sjâ] á herðar honum [как будто увидел его плечо] (*Fornm. sög.*, III, 103) — то же выражение использовано и в «Саге об Олаве Святом» (*Olafs des Heil. Saga* (ed. Holm.), СХСІХ), в то время как в *Fornm. sög.*, V:38: siâ [sjâ] svip mannsins er á brutt gekk [(проснувшись,) решил, что увидел тень уходящего человека]; ср. с *os humerosque deo similis* [лицом и плечами подобен богам] (VIRG., *Aen.*, I:589). Похожее можно найти и в немецких историях о дьяволе: когда враг рода человеческого уходит, то внезапно становятся видны его копыта, ἵχνια древних богов.

Венеру узнают по поступи (*incessus*); поступь (ἵθμα) Геры и Афины сравнивается со вспархиванием испуганных голубок (*Il.*, V:778). Парение богов над огромными пространствами во всем подобно птичьему полету, тем более, что, уходя, боги даже принимали облик птиц. Отсюда ясно, почему два разных божества — Гермес и Афина — носили одинаковые *сандалии* (πέδιλα), силой которых эти два бога носились над водой и землей со скоростью ветра (*Il.*, XXIV:341; *Od.*, I:97; V:45); прямо говорится, что Гермес *летает* (πέτετο; *Il.*, XXIV:345; *Od.*, V:49) на своих сандалиях; изображались эти сандалии крылатыми — в поздние времена Гермесу стали придавать еще два крылышка на голове¹⁸. Крылатые сандалии вполне можно сравнить с *fiadrhamr*, «пернатой накидкой» Фрейи, — это одеяние богиня по просьбе Тора одалживает Локи, чтобы тот слетал в Ётунхейм (*Sæm.*, 70^{a-b}); Фрейю часто путали с Фригг, поэтому в других сказаниях упоминается, что Локи летал в *valsham Friggjar* [соколиной накидке Фригг] (*Sn.*, 113). К соколиным и лебединым накидкам мы еще вернемся в связи с другой темой,

¹⁶ [Пер. С. Ошерова. — *Прим. пер.*]

¹⁷ [Пер. В. Вересаева. — *Прим. пер.*]

¹⁸ O. MÜLLER, *Archaeol.*, 559.

а сейчас достаточно отметить, что здесь очевидно сходство с греческими $\tau\acute{\epsilon}\delta\iota\lambda\alpha$; Локи отправлялся к великанам в качестве посланца богов, а значит, в этом смысле он тождествен Гермесу, в то время как перьевая накидка Фрейи сходна с сандалиями Афины. Sn., 132, 137: *Loki átti skúa, er hann rann á lopt ok lög* [у Локи были *башмаки*, в которых он бегал по воздуху и сквозь огонь]. Вполне естественно, что обладатели перьевой накидки и крылатых сандалий принимают в мифах облик птиц: так, Гейррэд ловит Локи, летевшего в образе птицы (Sn., 113); Афина, взлетая, становится ласточкой [8].

Всесильные боги могли бы, разумеется, передвигаться и без крыльев или сандалий, однако наивная древность наделяла их различными вспомогательными атрибутами: например, раз люди ездили на *повозках* и *конях*, то без них не могли обходиться и боги. В этом смысле, следует отметить, обнаруживается заметная разница между греческой и германской мифологиями.

Все высшие греческие боги ездят на *колеснице с упряжкой* — короли и герои тоже на войнах бились с колесниц. Выезд бога грома на колеснице (*ἄχημα*) подсказывается самим природным явлением; представление о солнечной колеснице (какой правил Гелиос) тоже должно быть исключительно древним. В *Ил.*, V:720—776 великолепно описана повозка Геры и то, как богиня запрягает скакунов, вместе с Афиной восходит на повозку и правит лошадьми в дороге; Деметру и Кору тоже представляли себе сидящими на повозках.

Повозку Гермеса, как и скандинавского Тора, возили бараны¹⁹. Своя повозка была и у океанид (AESCHYL., *Prom.*, 135). Ни Зевса, ни Аполлона, ни Гермеса никогда не изображали *всадниками*; Дионис, принадлежащий к другому порядку богов, ездил на пантере, Силен — на осле, а богоподобные герои (Персей, Тесей и, в первую очередь, Диоскуры) — на лошадях. Океан ездит на летающем коне (AESCHYL., *Prom.*, 395). Следует отметить, что в новогреческих легендах верхом ездит даже Харон.

В германской мифологии боги-*всадники* встречаются гораздо чаще. В «Мерзебургском заклинании» сказано, что Вотан и Фоль «едут по лесу» — скорее всего, судя по глаголу *faran*, речь идет именно о езде на лошадях; маловероятно, чтобы Вотан ехал на повозке, а Бальдер — на коне или в одноконном экипаже. Еще Гартман фон Ауэ представлял себе Бога всадником (см. I, 154). В «Эдде» на конях ездят Один (он сам седлает своего Слейпнира — *Sæm.*, 93^a), Бальдр и Хермод; в *Sæm.*, 44^a и в Sn., 18 перечислены имена еще десяти коней, на которых асы ежедневно ездят на советы; среди них — *Гультопп* [Gulltoppr] Хеймдалля (Sn., 30, 66); владельцы остальных коней не названы — однако, судя по тому, что асов было двенадцать, а коней перечислено одиннадцать, свой скакун был у каждого аса, кроме Тора, который всегда либо ходил пешком, либо ездил в повозке (см. I, 389); получив от Хрунгнира коня Гульфакси [Gullfaxi], Тор отдал его своему сыну Магни (Sn., 110). Конь Одина мог перепрыгнуть

¹⁹ O. MÜLLER, *Archaeol.*, 563.

ограду высотой в семь локтей (*Fornm. sög.*, X, 56, 175). Даже богини и божественные девы ездили верхом: валькирии, как и Один, скакали на лошадях по воздуху и по воде (*Sn.*, 107), а Фрейя и Хюндла оседывали вепря и волка; чаровниц и ведьм представляли себе верхом на волках, козлах или кошках. Коня Ночи звали Хримфакси [*Hrímfaxi*], а коня Дня — Скинфакси [*Skinfaxi*].

Упоминаются, конечно, и *повозки*, особенно часто — в связи с богинями (см. I, 242). Священную повозку Нерты возили коровы, в повозку Фрейи были запряжены кошки; Хольда и Берта обычно ездили на повозках, отремонтированных встреченными людьми; в немецких сказках феи катаются на каретах по воздуху; Брюнхильд на повозке едет в подземный мир (*Sæm.*, 227). О повозке готского божества говорилось в I, 242; среди богов на повозки восходили Фрей и Тор — последний запрягал в нее козлов; о повозке Вотана см. I, 352 [9].

Древние *короли* (особенно — франкские) ездили только в экипажах — нигде не упоминается, чтобы кто-то из них ездил верхом; судя по всему, изначально колесница также считалась единственным подобающим *богам* средством передвижения, в то время как мифы о божественных верховых скакунах постепенно появлялись позднее, вместе с упрощением бытовых представлений. К богам кони перешли от героев — но произошло это, вероятно, сравнительно рано: мифы о Слейпнире и коне Бальдра (или его жеребенке) представляются достаточно древними. У славянского бога Свантовита тоже был свой скакун.

Некоторые боги плавали на *кораблях*: ср. с легендами о кораблях Афины, Изиды, о принадлежащем Фрею Скидбладнире, лучшем из кораблей (*Sæm.*, 45^b).

Как бы боги ни передвигались, по воздуху или по морю, их шаг и поступь, бег их коней и грохот их колесниц изображались громоподобными, громкозвучающими: так объясняли сам рокот стихий. Выезд Зевса или Тора пробуждал в тучах гром; под ногами Посейдона дрожали горы и леса (*Il.*, XIII:18); когда Аполлон спускается с вершины Олимпа, у него на плече звенят лук и стрелы (*Il.*, I:44), *δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένητ' ἀργυρέοιο βίοιο* [страшно звенел серебряный лук у него на плече] (*Il.*, I:49). В том же духе *возмущение природных сил* описано и в «Эдде», в то время как в древнеанглийских и древневерхненемецких источниках аналогов не обнаруживается, что обусловлено более ранним отказом от язычества. *Framm reid Óðinn, foldvegr dundi* [поехал Один, земля загрохотала] (*Sæm.*, 94^a); *biörg brotnoðo, brann iörd loga, ók Óðins son* [горы рушились, земля горела — ехал сын Одина] (*Sæm.*, 73^a); *fló Loki, fiadrhamr dundi* [летел Локи, шумела пернатая накидка] (*Sæm.*, 70^a, 71^a); *iörd bifaz, enn allir for sciálfa gardar Gymis* [земля трясется и весь дрожит дом Гюмира] (когда скачет Скирнир, *Sæm.*, 83^a). Ярость и содрогания прикованных богов влекли за собой столь же чудовищные последствия (см. I, 490).

С другой стороны, радостные и благоприятные *природные явления* тоже считались следствием прямого воздействия богов. Цветы растут там, где ступали боги; на том месте, где Зевс обнял Геру, зазеленела густая травянистая поросль, закапала сияющая роса (*Il.*, XIV:346—351). Когда валькирии скачут по воздуху,

то с грив их коней в глубокие долины падает питательная роса (*Sæm.*, 145^b); ночью роса капает с уздечки Хримфакси (*Sæm.*, 32^b) [10].

Одна деталь, часто упоминающаяся в греческих мифах, не обнаруживается в мифах германских: боги, желая скрыться от взглядов (или укрыть своих фаворитов от врагов) *окутываются густым туманом* (*Il.*, III:381; V:776; XVIII:205; XXI:549, 597). Это называлось ἡέρι καλύπτειν, ἡέρα χεῖν, ἀχλὺν, νέφος στέφειν [укрывать туманом, наводить, разливать туман, окружать облаками]; и наоборот, ἀχλὺν σκεδάζειν означало «рассеивать, разгонять туман». Следует, впрочем, принять во внимание, что валькирии, как и сербские вилы, охраняли и защищали возлюбленных героев в бою — они могли поднимать тучи и начинать град; они же иногда одаривали героев плащом-невидимкой [Tarnkarpe] или шлемом-невидимкой [Helidhelm] — действие этих волшебных предметов аналогично действию тумана в греческих мифах. Скандинавские боги (подобно греческим у стен Илиона) прямо выступали за или против тех или иных героев. Во время битвы на реке Бравик Один смешался с воюющими и принял облик колесничего Бруни [Brúni] (*Saxo Gramm.*, 146; *Fornald. sög.*, I, 380). В «Речах Гримнира» упоминается, что Гейррэд — фаворит (föstri) Одина, в то время как Агнарра [Agnarr] защищает Фригг: Один и Фригг совещаются о судьбе этих двух героев (*Sæm.*, 39); в «Саге о Вэльсунгах» (*Völs. saga*, XLII) Один подсказывает, как перебить сыновей Иорнака. Греческие боги, когда они нисходили для совета или защиты, тоже являлись в образах воинов, глашатаев, стариков; они могли открыться только своему герою, но не другим людям. В таких случаях бог становился *впереди, возле* или *сзади* героя (παρά [рядом] — *Il.*, II:279; ἐγγύθι [вблизи] — *Od.*, I:120; ἀγχοῦ [возле] — *Il.*, II:172; III:129; IV:92; V:123; πρόσθεν [впереди] — *Il.*, IV:129; ὀπίθεν [сзади] — *Il.*, I:197); Афина своей рукой проводит сквозь сражение и отводит стрелы (*Il.*, IV:52); она же облачает Ахилла в ужасающую врагов эгиду (*Il.*, XVIII:315); некоторых героев охраняющие их божества выводят из густи битвы (см. I, 589). Венера является одному Гиппомену (*Ovid.*, *Met.*, X:650). Иногда боги приходят в дружелюбном облики (*Od.*, VII:201 и далее), иногда — в устрашающем: χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς [тяжело видеть бога, явившегося в собственном облики] (*Il.*, XX:131) [11].

В *Il.*, XIV:286 и далее рассказывается, как Ὕπνος [сон], сидящий в образе певчей птицы на еловом суку на горе Ида, одолевает высших богов; в других фрагментах говорится, что боги ложатся в кровати и разделяют с людьми дар сна (*Il.*, I:609; II:2, 24, 677). Никаких сомнений нет в том, что скандинавские боги также спали по ночам: Тор во время своих путешествий ищет ночлега (*Sn.*, 50); только о Хеймдалле сказано, что сна ему нужно меньше, чем птице (*Sn.*, 30). Из этой власти сна над богами вытекает и их уже описанная подверженность смерти: Смерть — сестра Сна. Кроме того, боги страдают и от *болезней*. Фрей изнемогал от любви, и нестерпимая хворь его разума (hugsótt) пробуждала жалость у всех остальных богов. Согласно *Yngl. saga*, X, XI, XII, Один, Ньёрд и Фрей умерли от болезней (sötttaudir). Афродита и Арес были ранены (*Il.*, V:330, 858), однако их



раны быстро затянулись. Есть интересное сказание, согласно которому господь бог однажды заболел и спустился на землю за лечением, придя в город Аррас; там его развлекали певцы и жонглеры, один из которых оказался столь искусен, что господь *разразился хохотом* и затем обнаружил, что болезнь от него отступила²⁰. Это сказание может иметь весьма древние корни; в сказках нищие и уличные музыканты *веселят* больных принцесс — точно так же Локи смешит своим фиглярством горюющую после смерти отца богиню Скади (Sn., 82). Служанка Ямба развлекает погрустневшую Деметру: *πολλὰ παρασκώπτουσα, μειδῆσαι γέλασαι τε, καὶ ἴλαον σχεῖν θυμόν* [от неприличных шуток она улыбнулась, рассмеялась и духом возвеселилась] (*Нутн. in Cer.*, 203) [12].

Важно, что в греческой и в германской традициях весьма схожи представления о *языке* богов. В «Илиаде» и «Одиссее» неоднократно упоминается, что одно и то же может по-разному называться у людей и у богов:

ὄν Βριάρεων καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ τε πάντες Αἰγαίων'.
[которого боги зовут Бриареем, а все люди — Эгеоном]
Il., I:403.

τὴν ἧτοι ἄνδρες Βατίειαν κικλήσκουσιν,
ἄθάνατοι δέ τε σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης.
[у людей (этот холм) действительно зовется Батиеей,
но у бессмертных — курганом ловкой Мирины]
Il., II:813.

χαλκίδα κικλήσκουσι θεοί, ἄνδρες δέ κύμινδιν.
[боги (эту птицу) называют халкидой, а люди — киминдой]
Il., XIV:291.

ὄν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δέ Σκάμανδρον.
[у богов (эта река) зовется Ксанф, а у людей — Скамандр]
Il., XX:74²¹.

μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί.
[(этот корень) называется у богов «моли»]
Od., X:305.

В «Старшей Эдде» целая песня («Речи Альвиса») посвящена сравнению языков — богов и людей, ванов, альвов и dwarves, великанов и подземных жителей; сравниваются не просто отдельные имена и редкие слова, но целые ряды

²⁰ Рассказ «De la venue de dieu à Arras» [О приходе бога в Аррас] в JUBINAL, *Nouveau recueil de contes*, II, 377, 378.

²¹ Возможно, следует вспомнить еще и о *περκνός αἰετός* [черном орле] из *Il.*, XXIV:316 — это не просто *ἐπίκλησις* [название, прозвище], как в *Il.*, VII:138; XVIII:487 (ср. с *Od.*, V:273); XXII:29, 506 (хотя названию *Ἄστύναξ* из последнего стиха соответствует *Σκαμάνδριος* (*Il.*, VI:402) — ср. с соответствием *Ξάνθος* и *Σκάμανδρος*).

употребительных выражений. Удивительно, что слова *god* [боги] и *æsir* [асы] используются как синонимы, но при этом делается различие между *god* и *ginregin* [всесильные]. Всего в 13 строфах приведено 78 терминов: при рассмотрении оказывается, что различия в обозначениях происходят просто от богатства германских наречий: приведенные корни никак нельзя объяснить древним или поздним заимствованием из угро-финских, кельтских или славянских языков. В «Речах Альвиса» собраны равнозначные (иногда — поэтические) именованья, распределенные по законам аллитерации среди шести или восьми групп существ, наделенных речью; при группировке слов не соблюдается их принадлежность к обычной, поэтической или прозаической речи. В качестве примера приведем строфу, посвященную названиям облаков:

<i>scý</i> heitir með mönnum	[тучами зовутся у людей,
en <i>scúrvân</i> með godom,	ожиданием дождя — у богов,
kalla <i>vindflot</i> Vanir,	ваны называют их кораблями ветра,
<i>úrvân</i> iötnar,	надеждой на влагу — ётуны,
álfar <i>veðrmegin</i> ,	альвы — силой грозы,
kalla í heljo <i>hiálm huliz</i> .	а в Хель они называются шлемом тайн]

Все названия здесь — чисто германские, и всё же ресурсы нашей речи таким перечислением далеко не исчерпываются, даже если не вспоминать еще и о заимствованных понятиях. Обыденное слово здесь одно — *ský* [туча]; оно до сих пор употребляется в некоторых скандинавских языках. Слово *ský* связано со *skuggi* — *umbra* [тьень], древнеанглийским *scuva*, *scua*, древневерхненемецким *scuwo*. Остальное в тексте — понятные и подходящие иносказания. Слово *scúrvân*, *pluviae exspectatio* [ожидание дождя], образовано от *skúr* — *imber* [ливень], нововержненемецкое *Schauer*; точно так же и в *úrvân* *úr* значит *pluvia* [дождь, влага] — ср. с санскритским *abhra* — *nubes* [туча], то есть, буквально, *aquam gerens* [носящая воду]²². *Vindflot* означает *navigium venti* [корабль ветра]: тучи носятся по воздуху на ветрах. *Veðrmegin* — это, очевидно, перестроенное древневерхненемецкое *maganwetar*, *turbo* [вихрь, дословно «сила грозы»]; наконец, *hiálmrhuliz* чаще называется словом *hulizhiálmr* — древнескандинавское *helithhelm*, то есть шлем-невидимка (*tarnhelm*, *gríma*), окутывающий туманом или тучами. Разумеется, в германских языках есть и другие слова, означающие облако, или тучу (*nubes*): например, древнескандинавское *nifl*, древневерхненемецкое *nebal* (ср. с латинским *nebula*, греческим *νεφέλη*); готское *milhna*, шведское *moln*, датское *mulm* (ср. с санскритским *mēgha*, греческими *ὀμίχλη*, *ὀμίχλη*, словенским *megla*); древневерхненемецкое *wolchan*, древнеанглийское *volcen* относятся к славянскому «облако» так же, как *miluk*, *milch* — к славянскому «молоко»; древнескандинавское *þoka*, датское *taage*, средненидерландское *swerk*, древнесаксонское *gisuerc*, древнеанглийское *hodma* (*Beov.*, 4911) — все эти

²² ВОРР, *Gloss. Sanskr.*, 16^a, 209^a.

слова означают облако или грозовую тучу. Так же дело обстоит и с названиями остальных двенадцати объектов, перечисленных в «Alvismál». Вместе называются и простые слова — такие, как *sól* и *sunna* [солнце], *máni* и *skín* [луна], *iörð* и *fold* [земля], — а значит, их можно отнести к разным диалектам: по самим перифразам неясно, почему один из синонимов принадлежит речи богов, другой — речи людей, третий используют великаны, четвертый — дверги и так далее; в мифологии нет ничего, что бы на это указывало. «Речи Альвиса» — это весьма полезный список прекрасных синонимов, которые, однако, нисколько не проливают света на праструктуру германской речи.

Над вопросом о разделении греческих слов на божественные и человеческие бился уже Платон в «Кратиле». Различие собственных имен (*Βριάρεως* / *Αἰγαίων*) напоминает о таких двойственных формах, как Хлер / Эгир (I, 486), Имир [Ymir] / Эргельмир [Örgelmir] — последним именем, по Sn., 6, Имира называли инеистые великаны [Hrímþursen]; в *Sæm.*, 89^a сказано, что именем *Idunn* богиню называют альвы, однако никакой другой вариант ее имени в корпусе текстов не встречается. Ксанф и Скамандр, Батиея и Мирина тоже могут быть названиями из разных диалектов. Интересно двойное название двух птиц: одна звалась *χαλκίς*, или *κύμινδις*, (ср. с Plin., X, 10), вторая — *αἰετός*, или *περκνός*. *Χαλκίς* — это некая хищная птица, возможно — ястреб или сова, что не соответствует ее описанию как *ὄρνις λιγυρά* [звонкоголосой птицы]: согласно мифу, халкида убаюкивала своими сладостными и звонкими песнями, подобно соловью. *Περκνός* означает «темный», что указывает на орла; слишком рискованно предполагать на этом основании, что орел был священной птицей бога Перкуна. В этих двух греческих перифразах специальные поэтические термины не встречаются.

Итак, главное здесь — то, что и греки, и германцы были склонны возводить неясные слова и термины, отклоняющиеся от общепринятых, к различиям между языками богов и людей. Греческие схолиасты полагали, что поэт, общаясь с музами, познает язык богов²³: сталкиваясь с двойственным именем или названием, поэт приписывает более древнее и благозвучное (*τὸ κρείττον, εὐφρόνων, προγενέστερον ὄνομα* [более могущественное, благозвучное, древнее имя]) богам, а более позднее и грубое (*τὸ ἔλαττον, μεταγενέστερον* [меньшее, позднее]) — людям. Впрочем, по четырем или пяти примерам из Гомера можно понять еще меньше, чем по более многочисленным скандинавским

²³ ὡς μουσοτραφῆς καὶ τὰς παρὰ θεοῖς ἐπίσταται λέξεις, οἶδε τὴν τῶν θεῶν διάλεκτον, οἶδε τὰ τῶν θεῶν (ὀνόματα), ὡς ὑπὸ μουσῶν καταπνεόμενος. Θέλων ὁ ποιητὴς δεῖξαι ὅτι μουσόληπτός ἐστιν, οὐ μόνον τὰ τῶν ἀνθρώπων ὀνόματα ἐπαγγέλλεται εἰδέναι, ἀλλ' ὡσπερ καὶ οἱ θεοὶ λέγουσι [взращенный музами и от богов узнавший их манеру речи, он знал и язык богов, и божественные (имена), как бы по внушению муз. Желая всем показать, что он взращен музами, поэт упоминает не только человеческие имена, но и то, как об этом говорят боги].

образцам божественной речи. Считалось, судя по всему, что боги происходили из одного рода со смертными, однако настолько превосходили людей по возрасту и благородности, что продолжали пользоваться словами, давно исчезнувшими или изменившимися у людей. Как череду королевских потомков возводили к божественному прародителю, так же и язык людей производили от одного корня с божественным; в последний, однако включали такие исчезнувшие из человеческого языка слова, которые считались исконными и более чистыми. Автор «Речей Альвиса», как уже было сказано, идет дальше и приписывает использование особых слов не только богам, но и другим мифическим существам; тем фактом, что в этой эддической поэме богам-ванам приписаны вполне германские выражения, еще раз доказывается сделанный в I, 456 вывод о том, что ваны тоже имели германское происхождение. Мне не встречались сведения о том, чтобы какие-либо другие народы, помимо греков и германцев, верили в существование у богов собственного языка — тем существеннее соответствия между греческими и германскими группами примеров. Овидий в «Метаморфозах» (Ovid., *Met.*, XI:640) говорит: *hunc Icelon superi, mortale Phobetora vulgus nominat* [*высшие* зовут его Икелоном, а *смертный народ* — Фобетором], однако это подражание греческой поэзии, как ясно уже по самим приведенным в этой строке именам [13]. Индийцы приписывают божественное происхождение только своей письменности (*dévanâgarî* — «божественное письмо»), как и наши предки считали божественной тайну рун (см. I, 350), однако знак связан со звуком, и поэтому, вероятно, чистейшие и древнейшие слова в этой традиции тоже могли быть связаны с божествами. У Гомера ἔπεα πτερόεντα [крылатыми словами] пользуются и герои, и люди, и боги — но само это понятие можно увязать с той легкостью, с какой боги орудуют речью.

Помимо языка, богов с людьми объединяют *традиции*. Боги любят песни и игры, находят удовольствие в охоте, в войне и пирах; богини предпочитают пахать, ткать, прясть; и у богов, и у богинь есть *слуги* и *посланники*. Зевс созывает всех богов на совет (ἀγορή; *Il.*, VIII:2; XX:4) — точно так же асы собираются на тинг (*Sæm.*, 93^a), восседая там на *rökstóla* [тронах могущества]; они же сходятся у Иггдрасиля на совет и суд (*Sæm.*, 1^b, 2^a, 44^a). Геба, юность, — виночерпий и служанка Геры (*Il.*, V:722), ср. со взаимоотношениями Фуллы и Фригг (*Sn.*, 36); Ганимед — тоже виночерпий; те же функции выполняет и Бейла [*Beyla*] на пиру асов (*Sæm.*, 67^a); Скирнир был слугой [*skôsvveinn*] и посланцем Фрея (*Sæm.*, 81) — Бейггвир [*Beuggvir*] и Бейла тоже называются слугами этого бога (*Sæm.*, 59). Такое служение несколько не унижало божественную природу этих персонажей. В греческой мифологии не только Гермес, но и Ирида отправлялась с посольством от богов [14].

Итак, у богов была своя *иерархия*. Трое сыновей Крона разделили мир между собой: небеса получил Зевс, море — Посейдон, а подземное царство — Гадес; считалось, что земля в равной степени принадлежит всем троицам (*Il.*, XV:193). Эти три бога возвышались надо всеми остальными — так же, как Хар, Яфнхар



и Триди у скандинавов (об этой триаде говорилось в I, 362). Зевса, Посейдона и Гадеса вряд ли можно в этом смысле сравнить с Вотаном, Донаром и Циу, поскольку последняя тройка — не братья, а отец (Вотан) с сыновьями; тем не менее, именно Вотан, Донар и Циу были могущественнейшими из богов. Помимо представления о таком триединстве, существовал еще образ сообщества двенадцати богов (см. I, 163) — ближнего круга, куда некоторые войти не могли. Противопоставление *старых* богов *новым* сюда же отнести нельзя: и Один со всеми асами, и Зевс со своими соратниками принадлежали к новому поколению богов²⁴, сменившему древние силы природы [15].

У всех божеств — и у греческих, и у скандинавских — были свои *задачи* и *функции*, влияющие на представление о внешнем облике этих богов и определяющие границы их власти. В Sn., 27—29 перечислены все функции богов; о каждом говорится: «hann ræðr fvrir...» [он управляет...] и «â hann skal heita til, er gott at heita til...» [ему молись о...; ему хорошо молиться о...]. В Средние века пережитки язычества (и греческого, и скандинавского) увязывались с христианскими святыми, которым приписывали покровительство определенным сословиям, умение исцелять определенные болезни и т. д.: очевидно, что подробная классификация святых охранителей (по их функциям и обязанностям, по проблемам, о решении которых следует им молиться²⁵) во многом полагается на традиции древности. Перечисляли и животных, посвященных каждому из святых, — точно так же в древние времена священные животные были у богов.

О жилищах каждого из богов рассказано в «Речах Гримнира»; чаще всего и у германцев, и у греков богам посвящали горы: Sigtýsberg, Himinbiörg и т. д. Олимп считался собственным домом Зевса (Διὸς δῶμα), куда другие боги приходили на собрания (Il., I:494); на высочайшей из гор этой гряды Зевс восседал в стороне от других (ἄτερ ἄλλων (Il., I:498; V:753), размышляя в одиночестве (ἀπάνευθε θεῶν (Il., VIII:10)). Еще один трон Зевса находился на горе Ида (Il., XI:183, 336), откуда верховный бог взирал на людские деяния, как Один — с Хлидскьяльва. Посейдон восседал на лесистой самосской вершине (Il., XIII:12). Вальхаллу и Бильскирнир [Bilskirnir], жилища Одина и Тора, описывают как покои невероятного размера; сказано, что в Вальхалле 540 дверей, причем из каждой могут выйти 800 эйнхериев одновременно; в Бильскирнире — 540 комнат [16].

Если обратиться ко взаимоотношениям богов и людей, то окажется, что представления о них в разных языческих системах во всех смыслах сходны.

²⁴ AESCHYL., *Prom.*, 439: θεοῖσι τοῖς νέοις [эти молодые боги]; AESCHYL., *Prom.*, 955: νέον νέοι κρατέϊτε [молодым внове царствовать]; AESCHYL., *Prom.*, 960: τοὺς νέους θεοὺς [молодые боги]; AESCHYL., *Eumen.*, 156, 748, 799: οἱ νεώτεροι θεοί [более молодые боги]. Ср. с OTFR. MÜLLER, [*Eumeniden*], 181.

²⁵ НАУРТ, *Zeitschrift für d. A.*, I, 143, 144.

Сотворенный человек наполнен детским чувством зависимости от своего творца, молитвами и жертвоприношениями он обращается к отеческой милости создателя; божество же радуется своему творению и по-родительски заботится о нем. Человеческие устремления направлены к небесам; боги же обращают свой взгляд на землю, следя за людьми и управляя их делами. Блаженные боги общаются друг с другом в своих небесных жилищах, где они празднуют и пируют вполне по-земному, — но всё же интерес богов прикован к людям, в судьбах которых боги принимают непосредственное участие. Марциан Капелла говорит не вполне верно (MART., II, 9): *ipsi dicuntur dii, et caelites alias perhibentur... nec admodum eos mortalium curarum vota sollicitant, ἀπαθεῖς* que perhibentur [их называют богами или, иначе, — небожителями... они не особенно заботятся о проблемах смертных, и их называют бесчувственными]. Иногда боги не довольствуются одними знаками и отправкой посланников — они решают сами снизойти к людям. В индийской мифологии такое воплощение называется специальным термином *avatâra*, то есть *descensus* [нисхождение]²⁶.

В первую очередь здесь следует вспомнить о торжественных *процессиях со священной повозкой*: божество само провозглашало людям либо мир и урожайный год, либо войну и несчастья; чаще всего такие ходы совершались в определенные времена года и сопровождалась народными праздниками; после низложения язычества от этих традиций остались только шествия в честь былых богинь и сказания о героях, скачущих по полям или по воздуху. Реже (и нерегулярно) боги предпринимали *путешествия* по всему миру — поодиночке, по двое или по трое: они испытывали людей и наказывали беззакония. Так, на землю спускались Меркурий и Один, Хеймдалль основал три человеческих сословия, Тор гостем приходил на свадьбы; Один, Хёнир и Локи странствовали втроем; в средневековой легенде Бог-отец (в других вариантах — Спаситель, святой Петр или три ангела) ищет, где бы остановиться на ночлег (ср. с сербской песней в VUK, [*Lieder*], IV, № 3). Чаще всего боги приходят *поодиночке*: они являются, по призыву или по собственной воле, своим фаворитам и помогают им во всех их бедах; греческий эпос изобилует примерами этому. Афина, Посейдон, Арес, Афродита смешиваются с толпой воинов, предупреждают, советуют, защищают; в христианских легендах столь же часто так поступают Мария и святые. Литовский Перкун тоже спускался на землю [17].

Странствуя по миру людей, боги *не всегда делаются видимыми*; не видя самого бога, можно услышать грохот его повозки; блаженные боги, укрывшись туманом, могут, подобно духам, незамеченными проплывать перед человеческим взором. Афина хватает Ахилла за волосы, но никто, кроме него самого, при этом ее не видит (*Il.*, I:197); в *Il.*, V:127, чтобы Диомед увидел богов-помощников, Афина отводит туман от его глаз:

²⁶ ВОРР, *Gloss. Sanscr.*, 21^a.



ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν,
ὄφρ' εὖ γιγνώσκης ἤμὲν θεὸν ἢδὲ καὶ ἄνδρα.

[мрак у тебя я от глаз отвела, окружавший их прежде;
нынче легко ты узнаешь и бога, и смертного мужа²⁷]

В «Деяниях датчан» (Saxo Gramm., 37) Бьяркон [Biargso] не видит Одина, на белом скакуне сражающегося на стороне шведов: бог открывается его взору только тогда, когда Бьяркон осматривает поле боя из-под руки духовидицы — медиума, открывающего грубому людскому взору тонкие миры. В других случаях боги, являясь взорам, скрывают свою божественную природу под *человеческим* или *звериным* обликом. Так, Посейдон является перед армией аргивян под видом Калхаса (Il., XIII:45), Гермес сопровождает Приама в облике мирмидонского воина (Il., XXIV:397), а Афина направляет Телемака в образе Ментора. Отин является как колесничий Бруно (см. I, 598) или как одноглазый старик. В *зверей* германские боги превращаются только для какой-то сиюминутной цели, достижению которой способствует особенный облик определенного животного: например, Один оборачивается змеем, чтобы проскользнуть в небольшое отверстие (Sn., 86); он же принимает облик орла, чтобы быстро улететь (Sn., 86); Локи оборачивается мухой, чтобы ужалить (Sn., 131) или пробраться через замочную скважину (Sn., 356); в более крупных замыслах превращение в животных не играет никакой роли. Когда Афина улетает птицей (см. I, 594), то так, во-первых, проявляется ее божественность, а во-вторых — подчеркивается внезапность ее ухода. Однако когда Зевс оборачивается лебедем или быком, то это можно объяснить лишь тем, что Леду и Ио (или Европу), которых Зевс добивался, представляли себе как деву-лебедь и корову соответственно. В таких случаях образ животного подсказывается самой сущностью мифа; рождение Диоскуров из яйца тоже следует понимать в этом духе [18].

Как представляется, идея об инкарнации божества в наиболее полном и чистом виде представлена в азиатских мифах, и глубже всего — в индийских. Ради спасения человечества воплотившийся бог живет какое-то время в земном теле. Там, где господствовало учение о переселении душ, тело животного тоже считалось подходящим обликом для аватары: из десяти последовательных инкарнаций Вишну первые были чисто животными, и лишь в последних, через посредство срединных воплощений в чудовищ, Вишну становился человеком [19]. Греческой и германской мифологиям такие представления оказываются в целом чужды — сказания о богах были во многом сконцентрированы на их внешнем облике и не допускали серьезного и длительного преобразования божества, хотя сама идея об инкарнации допускалась, ср. с представлением о том, что герои физически произошли от богов.

²⁷ [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]

Я полагаю, что приведенными в данной главе сравнениями (а их можно было бы продолжить в отношении многих других черт богов) доказывається явное сходство между германской и греческой мифологиями. Как и в том, что касается греческого и германских языков, здесь не идет и речи о прямом и сознательном заимствовании: в этом сходстве проявляется скорее неосознанное прародство, также оставляющее место для существенных и неизбежных расхождений. Но невозможно отрицать удивительных аналогий между греческими и германскими представлениями о бессмертии богов, об их пище, мгновенном взрослении, путешествиях и метаморфозах; очевидно сходство эпитетов богов, образов их гнева и милости, их внезапного появления и незаметного исчезновения; и у греков, и у германцев боги ездят на колесницах и на конях, производят природные явления, болеют, владеют собственным языком, пользуются помощью слуг и посланцев; в обеих мифологиях боги наделены строго определенными функциями и живут в определенных местах. В заключение добавлю, что дополнительное сходство здесь наблюдается и в том, что расхожие имена богов (Тюр, Фрей, Бальдр, Браги, Зевс) нередко либо превращались в обобщенные существительные (týr, fráuja, baldor, bragi, deus), либо граничили с такими существительными по смыслу [20].

Примечания к главе XIV

[1]

Представление о *могуществе* богов выражалось у язычников как вера в *чудотворство* высших сил — только в христианские времена всё это было низведено до *колдовства* (см. II, 619; GDS, 770). Великанов даже язычники представляли себе *глупыми* (см. I, 856). Долгая жизнь (*longaevi, lanclibon* — N., *Cap.*, 144) богов основывалась на особом *рационе* и *беззаботной жизни* (см. I, 588, 589). У Теренция (TERENT., *Andr.*, V, 5): *ego vitam deorum propterea sempiternam esse arbitror, quod voluptates eorum propriae sunt* [я полагаю, что *боги живут вечно*, ведь им *доступны блаженства*]; цверги объясняют свою долгую и здоровую жизнь собственными *порядочностью* и *умеренностью* (см. I, 757). Слово *amrita* (SOMADEVA, I, 127) Бопп объясняет (Ворр, *Gloss.*, 17^a) как *a* — *priv[atus]* [лишенный, свободный от] и *mrta* — *mortuus* [смертный], то есть *immortalis* [бессмертный] и *cibus immortalitatem afferens* [принимающий пищу бессмертия]; точно так же (см. Ворр, *Gloss.*, 269^a) *ἄμβροσία* [амброзия] происходит от *ἄμρoσία* [бессмертие], *βροτός* — то же, что *μροτός*. Различные сказания о том, как появилась амрита, собраны в RHODE, *Relig. Bildung der Hindus*, I, 230. Амрита возникла в результате пахтания океана (HOLTZMANN, III, 146—150), а амброзия — благодаря выдавливанию винограда (K. F. HERMANN, *Gottesd. Alth.*, 304). Зевсу амброзию приносят голуби (*Od.*, XII:63; ср. с АТЕНАЕУС, IV, 317, 321, 325). Богине Калипсо подают амброзию и нектар, в то время как Одиссей ест земную пищу (*Od.*, V:199). Мойры едят сладкую медовую пищу небес (см. I, 701). Даже в корм лошадей богов добавляли амброзию и нектар (PLATON, *Phaedr.*, 247). Согласно АТЕНАЕУС, I, 434, боги едят белую *ἄλφιτον* [ячменную кашу], которую Гермес покупает для них на Лесбосе. Аромат амброзии распространяется в тех местах, где ступало божество; об этом Плавт говорит так (PLAUT., *Pseud.*, III, 2:52):

*ibi odos demissis pedibus in coelum volat:
eum odorem coenat Juppiter cotidie.*

[расставив ноги, *запах* летит к небесам:
Юпитер ежедневно этим *ароматом* питается]

Из чего делается *нектар*, рассказано в АТЕНАЕУС, I, 147, 148, ср. со 166. Ζωρότερον νέκταρ [чистейший нектар] (LUCIAN, *Saturn.*, VII); *purpureo bibit ore nectar* [альными устами пьет нектар] (НОРАТ., *Carm.*, III, 3:12). По-древневерхненемецки «нектар» — *stanch, stanche* (GRAFF, VI, 696); еще встречается глосса *seim*: если это слово родственно греческому *αἷμα* [кровь], то в современном немецком *Honigseim* [цветочный нектар, «медовая кровь»] сохраняется свидетельство образной связи меда и крови (см. I, 767; II, 469); ср. с омолаживающим и целительным эффектом и крови, и меда. *Der Saelden honicseim* [нектар *Блаженных*] (*Engelh.*, 5138). Слюна богов присутствует в крови и необходима для приготовления медовухи (II, 469) и эля: *hann lagði fyrri dregg hråka sinn* [он плюнул в пивную закваску] (*Fornald. sög.*, II, 26). Из слюны сотворен Квасир; Лакшми выходит из молочного моря (HOLTZM., I, 130), как Афродита — из пены, а Шри — из молока и масла (HOLTZM., III, 150).

[2]

У веры греков в бессмертие богов были и свои исключения. На Крите стояла гробница с надписью: ὡς οὐκέτι βροντήσειεν ἂν ὁ Ζεὺς, τεθνεὼς πάλαι — «Зевс больше не мечет громов, он давно мертв» (LUCIAN., *Jur. Tragoed.*, XLV; см. I, 752). Саксон Грамматик упоминает о смерти Фригги (SAHO (ed. M.), 44); умерший Бальдр больше не называется среди богов (*Sæm.*, 63^b); Фрей погибает в бою с Суртом, Тюр — с Гармом, Тор — с Мировым Змеем, Одина пожирает волк, Локи и Хеймдалль убивают друг друга. У герцога Юлия (HERZ. JULIUS, 302, 303, 870; *Nachtbüchlein*, 883): «Я слышал, что наш господь бог скончался» (возможно, имеется в виду папа?). Один и Сага *пьют* (*Sæm.*, 41^a), Хеймдалль *пьет медовуху* (*Sæm.*, 41^b), причем всегда «с удовольствием»: *drecka glöð* (*Sæm.*, 41^a); *dreckr glöðr* (*Sæm.*, 41^b; см. I, 592). Тор *ест* и *пьет* в немислимых количествах (*Sæm.*, 73^b; ср. со SN., 86 и норвежским сказанием о приглашении Тора на свадьбу).

[3]

О богах говорится: ῥήϊδιως ἐθέλων [легко по воле своей (делают что-то)] (*Od.*, XVI:198); ῥήϊδιον θεοῖσι [богам легко] (*Od.*, XVI:211); о Цирцее: ῥεῖα παρεξελθοῦσα [легко прошла] (*Od.*, X:573). Даже самые тяжкие деяния Зевс предпринимает οὐδὲν ἀσθμαίνων μένει [без труда, не задыхаясь] (AESCH., *Eumen.*, 651). Согласно SN., *Formáli*, 12 Тор приобрел полную силу в двенадцать лет: он смог поднять сразу 10 медвежьих шкур. Сразу же после своего рождения Вяйнямёйнен идет в кузницу и подковывает лошадь.

[4]

Got ist noch liehter denne der tac,
der anlitzes sich bewac
nâch menschen anlitzze.

[Бог ярче солнца,
принявшего
человеческий образ]

Parz., 119:19.

Индуистские боги не отбрасывают тени, не моргают, не потеют, они парят над землей, не касаясь ее, на их одеждах не скапливается пыль, их цветочные гирлянды не вянут (HOLTZMANN, III, 13, 19; ВОРР, *Nalus*, 31). В храме Зевса даже люди не отбрасывают тени (MEINERS, *Gesch. d. Rel.*, I, 427). Один является как *mikli maðr*, *herðimikill* [высокий, широкоплечий мужчина] (*Form. sög.*, II, 180, 181). У бога есть борода: *bien font a dieu barbe de fuerre* [привязывать богу соломенную бороду] (MÉON, I, 310); *faire barbe de paille à dieu* [делать богу соломенную бороду] (*Dict. comique*, I, 86, 87). Финны говорят «видеть божью бороду» в смысле «быть рядом с богом» (*Kal.*, XXVII:200). Вишну *tschaturbhudscha*, четырехрук (ВОРР, *Gloss.*, 118^a); у Шивы три глаза (ВОРР, *Gloss.*, 160, 161). Зевса тоже иногда изображали трехглазым (PAUSAN., II, 24:4), а Артемиду — трехголовой (ΑΤΗΝΑΕΥΣ, II, 152). Ни одно из этих искажений человеческого облика не встречается у германских богов; упоминается разве что (1254 год) некий *Conradus Driheuptel* [Конрад Трехголовый] (*MB*, XXIX^b, 85). Яма, индуистский бог смерти, черен и зовется *kâla* (ВОРР, *Gloss.*, 71^b); Вишну в одной из инкарнаций — Кришна, то есть *ater, niger, violaceus* [темный, черный, темно-фиолетовый]; Бопп сравнивает имя Кришна



с русским словом «черный» (Ворр, 83): в этом смысле Кришне соответствует *Чернобог*. О красоте богов уже говорилось в I, 163; красота богинь явствует из того, что к ним сватались цверги и великаны: Трюм — к Фрейе, Тьяцци [Þiassi] — к Идунн; цверги требуют высшего благоволения Фрейи.

[5]

Numen — изначально νεῦμα, nutus [кивок], — это указующий кивок божества и само божество, как говорит Фест (FESTUS (ed. O. Müller), 173:17): numen quasi nutus dei ac potestas dicitur [словом numen называют кивок бога или его власть]. Афина делает знаки бровями: εἴτ' ὀφύσει νεῦσε [мигнула бровью] (*Od.*, XVI:164); (frau Minne) diu winket mir nū, daz ich mit ir gē [(госпожа Любовь) ныне указывает (кивает) мне, чтобы я шел за ней] (WALTH., 47:10); об опускании бровей интересно говорится в *Egilssaga*, 305, 306. Les sorcils abessier [брови опустились] (*Aspr.*, 45^b); sa (si a) les sorcils levez [брови поднялись] ([*Aspr.*] (Pariser Auszug), 104). Тор трясет бородой (*Sæt.*, 70^a).

О ярости, ненависти и мести богов говорилось в I, 156. Боги наказывают за святотатство, бахвальство, самонадеянность. О зависти (φθόνος) богов см. статью Лерса в *Königsb. Abh.*, IV:1, 135 и далее. Ср. с θέλγειν (см. ниже, примечание 11). Τῶν τινος φθονεῶν δαίμόνων μηχανὴ γέγονε [вмешался некий завистливый дух] (PROCOR., II, 358); τῆς τύχης ὁ φθόνος [зависть судьбы] (PROCOR., II, 178); ἐπήρεια δαίμονος означает «оскорбительное поведение божества» (LUCIAN, *Pro lapsu in salut.*, I). Локи злорадствует, принося известие о смерти Бальдра. Дьявол надсмехается: der tiuvel des lachet [смеющийся дьявол] (*Diut.*, III, 52); smutz der tiuvel, welch ein rât! [черт возьми (дословно «ухмыльнись, дьявол»), что за совет!] (HELBL., V:89); des mac der tiuvel lachen [над этим смеется дьявол] (HELBL., XV:448); ср. со смехом призраков (II, 517).

[6]

Radii capitis [лучезарноголовые] изображены в *Not. dign. orient.*, 53, 116. См. FORCELLINI, статья «radiatus»; *Zeitschr. d. Hess. Ver.*, III, 366, 367. Αστραπήν εἶδεν ἐκλάμψασαν ἀπὸ τοῦ παιδός [(Аполлон) увидел, как из ребенка (Эскулапа) бьет молния] (PAUSAN., II, 26:4). Dô quam unser vrove zu ime und gotliche schîne gingen üz irne (Марии) antlitze [Богоматерь пришла к ним, и божественный свет исходил от ее лица] (*D. Myst.*, I, 219).

[7]

Гомеровские боги *беззаботны*, αὐτοὶ δὲ τ' ἀκηδέες εἰσίν [у самих богов нет печалей] (*Il.*, XXIV:526); они счастливы, радостны и веселятся в своей великолепии. Зевс восседает на Олимпе, κῦδεϊ γαίῳν [радуясь славе], τερπικέρανος [находя удовольствие в молниях], и смотрит вниз на курящиеся жертвоприношения спасенных им людей. Арес и Бриарей тоже κῦδεϊ γαίῳν, счастливы в своей славе. Бог не чувствует боли: εἴπερ θεὸς γὰρ ἐστίν, οὐκ αἰσθήσεται [если он бог, то он ничего не почувствует] (ARISTOPH., *Frösche*, 634). Грипир [Gripir] зовется *gladr* kopðngr [счастливым конунгом] (*Sæt.*, 172^b). Боги смеются: γέλως δ' ἐπ' αὐτῶ τοῖς θεοῖς ἐκίνηθη [от этого сами боги рассмеялись] (BAVR., 56:5); *risus Jovis* [смех Юпитера] = vernantis coeli temperies [тепло весенних небес] (MARC. CAP., 632); *subrisit crudele pater* (Gradivus) cristisque

micantem quassavit galeam [улыбнулся жестоко отец (Марс) и закачались перья на сияющем шлеме] (CLAUDIAN, *In Eutrop.*, II, 109); Callaecia risit floribus [Галлеция смеялась вместе с цветами] (CLAUDIAN, *Laus Serenae*, 71; ср. с quacunque per herbam reptares, fluxere rosae [где ты ступала по траве, розы процвели] (CLAUDIAN, *Laus Serenae*, 89)); riserunt floribus amnes [реки смеются вместе с цветами] (CLAUDIAN, *Fl. Mall.*, 273); розы смеются, кольца смеются, чихают и т. д. Не только о Зевсе, Гере и Афродите, но и об Афине сказано μειδᾶν [улыбаются] (*Od.*, XIII:287).

[8]

У Гомера используется особое выражение, касающееся богов, ставших зримыми: χαλεποί δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς [тяжко видимое явление бога] (*Il.*, XX:131); θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς [боги являются видимыми] (*Od.*, V:201; XVI:161); ἐναργῆς ἦλθε [являются зримо] (*Od.*, III:420); у Лукиана (LUCIAN, *Sat.*, X): ἐναργῆς συγγενόμενος [(говорил со мной), зримо воплотившись]. Боги могут являться и исчезать по собственной воле, без каких бы то ни было специальных средств: цвергам же и людям, чтобы стать невидимыми, требуется специальная шапка или магическая трава. Богов невозможно увидеть против их воли: τίς ἄν θεὸν οὐκ ἐθέλοντα ὀφθαλμοῖσιν ἴδοιτ ἢ ἔνθῃ ἢ ἔνθα κίοντα [кто может своими глазами увидеть бога против его желания?] (*Od.*, X:573). Боги слышат и видят на больших расстояниях: κλύει δὲ καὶ πρόσωθεν ὧν θεός [бог может слышать даже издалека] (AESCH., *Eum.*, 287, 375); got und sin muoter sehent vom himel dur die steine [бог и его мать видят с небес сквозь камни] (*MS*, II, 12^a); боги и духи могут свободно входить незамеченными в закрытые и охраняемые помещения (HOLTZMANN, III, 11, 98). Госпожа Венера может проходить «durch ganze müren» [через любые стены] (см. I, 754); ср. с Любовью, проникающей «durch der kemenâten ganze want» [сквозь глухие стены комнат] (FRIV., *Trist.*, 796). Через стену проходит и святой Фома (*Pass.*, 248:26, 27). Посланница Афины εἰσῆλθε παρὰ κληίδος ἱμάντα [входит сквозь дверной засов] (*Od.*, IV:802), παρὰ κληῖδα λιᾶσθη [сквозь замочную скважину] (*Od.*, IV:838). Локи проскальзывает сквозь bora [щель] (SN., 356); черти и ведьмы проникают в дом через замочную скважину. Примеры внезапных исчезновений см. в II, 533, появлений — в I, 685. В фарерской песне говорится, что Один, Хёнир и Локи, если к ним воззвать, мгновенно появляются и помогают. Внезапное исчезновение и появление в древнескандинавском выражаются глаголом *hverfa* (þá *hvarf* Fiölnir [Фьёльнир исчез] — *Völsungas.*, XVII) и существительным *svípr* — subita apparentia [внезапное появление] (*Fornald. sög.*, I, 402; *Sæm.*, 157^a). Der engel von himele *sleif* [ангел сошел с небес] (*Servat.*, 399); dō sih der *rouh* úf bouch, der engel al damit flouch [вместе с дымом от жертвенных костров летели все ангелы] (*Maria*, 158:2); er *fuor* in die lúfte *hin*, die wolken in bedacten [он исчез в небесах, закрытый облаками] (*Urstende*, 116:75; ср. с ríða lopt ok lög [скачет сквозь воздух и огонь] и с II, 679); der *menschlich schín* nicht bleib lang, er *fuor dahin* [человеческий облик недолог, он исчезает] (*Ls*, III, 263). Гомер использует глагол ἀναῖσσειν [торопится, неожиданно появляется] по отношению к Аресу и Афродите: ἀναῖξαντε (*Od.*, VIII:361); встречаются также прилагательные κραταλίμως, κραπνῶ [быстрый, быстрая] и наречие αἶψα [тотчас] (*Il.*, VII:272). Овидий говорит о Минерве (OVID, *Met.*, II:785): haud plura locuta fugit et impressa tellurem repulit hasta [больше ничего не сказав, она унеслась, оттолкнувшись копьем от земли] — отталкивание



копьем от земли выражает ту легкость, с какой богиня поднимается в воздух. Боги быстры, как ветер: ἡ δ' ἀνέμου ὡς πνοῆ ἔπέσσυτο [она принеслась, как дуновение ветра] (*Od.*, VI:20; об Афине); sic effata rapit coeli per inania cursum diva potens unoque Padum translapsa volatu castra sui rectoris adit [сказав так, могучая богиня *поднялась* в небеса, *одним взмахом* крыльев пересекла По и *прилетела* к лагерю своего господина] (CLAUDIAN, *In Eutr.*, I:375). Эрос также крылат (ATHENAEUS, V, 29). Ангелы — pennati pueri [крылатые мальчики] (см. I, 805). Вишну ездит на Гаруде (ВОРР, *Gloss.*, 102^a). Индра и Дхарма являются в образах коршуна и голубя (SOMADEVA, I; 70; HOLTZM., *Ind. Sag.*, I, 81). В *Od.*, XIII:222 и *Od.*, XIII:288 Афина описана как *молодая девушка*, но ее любимый облик — птичий: ὄρνις δ' ὡς ἀνόπαια διέπττατο [так птица невидимой улетает] (*Od.*, I:320; неясное место). В *Il.*, VII:58 Афина и Аполлон в образе коршунов сидят на буковом дереве и с радостью наблюдают за людьми. В образе ласточки Афина садится на потолочной перекладине над собравшимися воинами и воздевает оттуда эгиду (*Od.*, XXII:297); Лоухи [Louhi] в образе *жаворонка* опускается к окну кузницы (см. ниже, примечание 18); во сне Пенелопы орел ἔζετ ἐπὶ προὔχοντι μελάθρῳ [садится на кровельную балку] (*Od.*, XIX:544); ср. с коршуном, который заглядывает в дверь, *едва о нем заговаривают* (MEINERT, *Kuhl.*, 165). Беллона улетает в образе *птицы* (CLAUDIAN., *In Eutr.*, II:230). Гест, то есть Один, является в облике *валр* [сокола], и ему обрубают хвост (*Fornald. sög.*, I, 487, 488). Афина στῆ δὲ κατ' ἀντίθυρον κλισίης [стоит напротив двери хижины] (*Od.*, XVI:159); si mache sich schoen und gē herfür *als ein götinne zuo der tüir* [она нарядилась и явилась, *как богиня, перед дверью*] (*Renner*, 12227). Божество является прямо у подножия горы (PIND., *Ol.*, I:119). Некая богиня заходит в дверь и ростом достигает *кровельной балки* (μελάθρου κῦρε κάρη; *Hymn. in Aphrod.*, 174; *Hymn in Cer.*, 189). В сновидениях людям может являться дух женщины: síðan hvarf hun á brott; Olafur vaknaði ok þóttist síð svip konunnar [она исчезла, а когда Олав проснулся, то ему казалось, что он еще видит ее облик] (*Laxd.*, 122); síðan vaknaði Heðinn ok sá svipinn af Göndul [тогда он проснулся и увидел облик Гёндуль] (*Fornald. sög.*, I, 402); ср. с *svipr einn var þar* [быстрые, как вихри] (*Sæt.*, 157^a). От божества исходят *аромат* и *сияние* (SCHIMMELPFENG, 100, 101; *Hymn. in Cer.*, 276—281; см. выше, прим. 1). Жилище Зевса наполнено *благоуханием* (ATHENAEUS, III, 503). В иудейской традиции *облако*, *туман*, или божья *слава* наполняют жилище господина (3Цар.8:10, 11; 2Пар.5:13); святилище наполняется *величием* господина (3Цар.8:11). У Клавдиана о Венере: comarum *gratus odor* [благоухание ее волос] (CLAUDIAN, *De nupt.*). Небеса пропитаны *odor suavitatis* [сладким ароматом], питательным, как еда (GREG. TUR., VII, 1). От тел святых (например, Сервация) исходил прекрасный аромат (см. II, 337); ср. с произрастанием цветов под ногами божества (I, 597). От *рук* и *ног* богов, а также от копыт их коней остаются следы на камнях (см. примечание 14 к главе XXI). Боги являются в человеческом *облике* и *образе*: Один — как одноглазый старик, нищий, крестьянин; к Хрольву Один приходит как бонд Храни, Hrani bõndi (Храни — имя героя в «Саге о Хервёр», у Саксона — Рани [Rani]).

[9]

Индийские боги (Индра, Агни, Варуна и так далее, см. *Nalus*, 15, 16) так же, как и греческие, *ездят на колесницах*; 7 скакунов тянут повозку Сурьи, бога дневного

света (Кунн, *Rec. d. Rign.*, 99, 100); повозки Ратри, ночи, и Усы, зари, тянут коровы. В «Федре» Платон (ПЛАТ., *Phaedr.*, 246, 247) упоминает ἵπποι καὶ ἡνίοχοι θεῶν [коней и повозки богов], а также θεῶν ὀχήματα [колесничих богов]; там же речь идет о Ζεὺς ἐλαύνων πτηγὸν ἄρμα [крылатой повозке Зевса]. О Селене сказано: ποτ' ὤκεανὸν τρέπε πῶλους [поверни коней к океану] (ТНЕОСР., II:163); ἀστέρεις, εὐκήλοιο κατ' ἄντυγα Νυκτὸς ὀπαδοί [звезды, следующие за колесницей Ночи] (ТНЕОСР., II:166). В некоторых источниках упоминается, что германские боги ездят на звездных колесницах или что у самих звезд тоже есть колесницы (см. I, 352; II, 198; ср. с I, 604); на колеснице ездит и само солнце: Sól varp hendi inni hoegri um himinióðyr [солнце простерло руку над небесами] (*Sæt.*, 1^b; кто такой Вагнарунни [Vagnarunni, «друг повозки»] в *EGILLSS.*, 610 — Один или Тор?). Чаше всего боги ездят; в *Sæt.*, 63^b Локи говорит Фригг: es því réð, er þú ríða sêrat síðan Baldr at solum [из-за меня ты не увидишь больше, как Бальдр едет домой]; в животном эпосе даже звери ездят верхом (*Renart*, 10277, 10280, 10460, 10920).

[10]

Когда Афина садится в боевую колесницу Диомеда, ось начинает скрипеть от тяжести, δεινὴν γὰρ ἄγην θεὸν ἄνδρά τ ἄριστον [выдерживая страшную богиню и великого мужа] (*Il.*, V:839). Когда Церера наклоняет голову, на полях сотрясаются посевы: annuit his capitisque sui pulcherrima motu concussit gravidis oneratos messibus agros [кинула прекраснейшей головой, и сотряслись на полях тяжелые колосья] (OVID., *Met.*, VIII:780).

[11]

Боги являются окруженные туманом или тучами. Господь явился Моисею в облачном столпе (Втор.31:15); diva dimovit nebulam juvenique apparuit ingens [богиня сняла туманный покров и возвысилась над юношей] (CLAUDIUS, *In Eutrop.*, I:390); (Tritonia) cava circumdata nube [(Тритония,) окруженная пустым облаком] (Ov., *Met.*, V:251). Merminne [русалки] являются «mit eime dunste, als ein wint» [в тумане, как ветер] (*Lanz.*, 181); согласно сказанию о Фозете, бог исчезает в caligo tenebrosa [темном облаке] (PERTZ, II, 410). В *Girard de Viane*, 153 облако опускается на землю, и из него выходят ангелы. Боги и духи θέλγειν — очаровывают, затмевают, обманывают (ср. в I, 763 об альвах и см. выше, прим. 4); ἀλλά με δαίμων θέλγει [но божество меня околдовало] (*Od.*, XVI:195); о Гермесе: ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει [затмил глаза смертных] (*Il.*, XXIV:343; *Od.*, V:47; XXIV:3); о Посейдоне: θέλξας ὄσσε φαεινά [затмил его сияющие глаза] (*Il.*, XIII:435); об Афине: τοὺς δὲ Παλλὰς Ἀθηναίη θέλξει καὶ μητίετα Ζεὺς [Афина Паллада и Зевс-советник их околдовывают] (*Od.*, XVI:298); θεὰ... θέλγει [богиня околдовывает] (*Od.*, I:57); то же — о Цирцее и сиренах; см. PASSOW, статья «θέλω». Гера-ὑπερχειρία [защитница] простирает руку над своим фаворитом (PAUS., III, 13:6). Явившееся божество хватает человека за волосы: στή δ ὀπιθεν ξανθῆς δὲ κόμης ἔλε Πηλείωνα [богиня, стоя позади сына Пелея, схватила его за светлые волосы] (*Il.*, I:197); или за ухо: Κρόνος... προσελθὼν ὀπισθεν καὶ τοῦ ὠτός μου λαβόμενος [Крон... схватил меня сзади за ухо] (LUCIAN, *Saturn.*, XI).

[12]

По верованиям греков, боги *спят* (ATHENAEUS, II, 470); однако в индуистской традиции бог = liber a somno [тот, кому не требуется сон] (ВОРР, *Gl.*, 26^a). Заболевший бог исцеляется курениями благовоний (*Walach. Märchen*, 228); боги *любят игры и шутки*: φιλοπαίγμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί (ПЛАТО, *Crat.* (ed. Bip.), III, 276). Литавры богов слышны с небес, по воле богов на землю дождем ниспадают *цветы* (*Nalus*, 181, 238) (ср. со старинным германским представлением, будто на небе постоянно играют на скрипках); «сам бог на небесах возрадовался бы (услышав эту музыку)» (MELANDER, II, № 449); got mohte wol *lachen* [бог бы *посмеялся*] (над tatermenlîn, маленькой куклой; *Renn.*, 11526). Ср. с воздействием музыки на людей: когда Саломея заболевает, приходят «Kriechen, *zwêne spilman*, die konden generen die siechen mit irem senften spil' des konden si gar vil» [греки, *двое музыкантов*, способных исцелить ее болезни своей нежной музыкой, которую она с удовольствием слушала] (*Morolf*, 1625); «со мной моя скрипка, которой я могу излечивать больных и делать радостной дождливую погоду» (GÖTNE, XI, 11); колокольный звон унимает тревогу (*Trist.*, 398:24, 39; 411:9); певчие птицы веселят tōttriuwesaere [уставшего от жизни кающегося человека] (*Iwein*, 610). Песня Окассена отгоняет смерть (ΜΕΛΟΝ, I, 380). С увеселением горящих Скади и Деметры ср. CREUZER, *Symb.*, IV, 466, ATHENAEUS, V, 334 и *Wigal.*, 8475: sehs *videlaere*, die wolden im sîne swaere mit ir videlen vertriben [шесть *музыкантов*, своей игрой старавшихся унять его тревоги]. По литовскому обычаю невесту следовало рассмешить (см. NESSELM., статья «prajūkinu»; *N. Preuß. Prov. Bl.*, IV, 312). Принцессу, подавившуюся рыбной костью, тоже смешат (ΜΕΛΟΝ, III, 1 и далее). Боги исключительно щедры, их называют *datores*, *largitores* [подателями, дарителями], ср. с *Gibika* (I, 337), *borggeba* (см. прим. 19 к главе XIII), *ôtigeba* (см. II, 449). Богов зовут *ârgefnar*, *ôlgefnar* — *annonae*, *cerevisiae largitores* [дарителями урожая, пива] (*Höstlōng*, II, 2:1; THORLAC., *Sp.*, VI, 34, 42, 50, 68).

[13]

О языках богов и людей см. ATHENAEUS, I, 335 и ЛОВЕСК, *Aglaoph.*, 854, 858—867. Гейне об *Il.*, I, 403 замечает: quae antiquiorem sermonemet servatas inde appellationes arguere videntur [это более древнее название, которое, видимо, не соответствовало более новому]. У индийцев, как и у древних скандинавов, — множество слов, означающих «облако» (ВОРР, *Gloss.*, 16^a, 209^a, 136^b, 158^b), однако слова эти не приписываются языку богов. В SOMADEVA, I, 59, 64, однако, идет речь о четырех языках: санскрите, пракрите, народном и *божественном* [Dämonensprache]. Можно еще добавить примеры из древнегреческого: Πλαγκτὰς δὴ τοὶ τὰς γε θεοὶ μάκαρες καλέουσι [блаженные боги зовут их Планктами] (*Od.*, XII:61); θνητοὶ Ἔρωτα, ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα [у смертных — Эрот, у бессмертных — Птерот] (ПЛАТОН, *Phaedr.*, 252); τὴν δ' Ἀφροδίτην κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι [ее Афродитой зовут и боги, и люди] (HESIOD., *Theog.*, 197). Различные выражения, приписываемые в «Речах Альвиса» *людям* и *богам*, несомненно, взяты из *разных* германских наречий: *Menn* [люди] — это, должно быть, скандинавы, а *Godar* [боги] — готы, так, «человеческое» слово *sól* оказывается скандинавским, а «божественное» *sunna* — староготским (*GDS*, 768; *Kl. Schr.*, III, 221).

[14]

Почти все скандинавские боги *женаты*; среди греческих богинь единственная настоящая *супруга* — это Гера. Боги (например, Арес у Гомера), сражаясь с героями, иногда оказываются *побиты* и обращаются в *бегство*; Арес и Афродита, кроме того, получают *раны*. Отин, Тор и Бальдер терпят поражение в битве с Хотером (Сахо (ed. M.), 118) — более того, Бальдер зовется *ridiculus fuga* [смехотворно бегущим] (Сахо (ed. M.), 119); однако ранение здесь не упоминается, и даже прямо говорится (Сахо (ed. M.), 113): *sacram corporis ejus firmitatem ne ferro quidem cedere* [священная крепость его тела не поддавалась даже стали].

[15]

Помимо Брахмы, Вишну и Шивы индийцы верили еще в *тринадцать меньших богов* (Ворр, *Gloss.*, 160^b). Первые трое также считались богами *младшего поколения*, сместившими обожествленные стихийные силы (Кунн, *Rec. d. Rign.*, 101; Holtzm., *Ind. sagen*, III, 126); ср. с got ein junger tōg [молодой бог-дурак] (см. главу I). В АТЕН., I, 473 — *молодой* Зевс и *старый* Крон; cot crōni, deus recens [молодой бог] (Графф, IV, 299). См. II, 259 о новом годе; GDS, 765.

[16]

Малайские боги тоже обитают на горных вершинах (*Ausland* (1857), 604^a). Πέτρα — δαμόνων ἀναστροφή (скалы — жилище божеств; AESCH., *Eumen.*, 23). *Олимп* описан в *Od.*, VI:42—46. В скальный грот боги и люди входили с разных сторон: первые — через южный вход, вторые — через северный (*Od.*, XIII:110—112). Скандинавские боги жили в *Асгарде*. В *Sæt.*, 182^b Хрейдмар [Hreidmar] кричит асам: haldit heim heðan, то есть «уходите *домой!*». В Асгарде боги живут *рядом* друг с другом, но в отдельных домах; ср. с расположением дуба Донара вблизи горы Вотана (I, 391). *Par* (i Baldurshage) voru *törg god* [там (в Бальдурсхаге) жило *много богов*] (*Fornald. sög.*, II, 63). У индийских богов тоже были отдельные жилища: urbs *Kuvèri*, mons *Kuvèri* sedes [город *Куберы*; гора, где восседает *Кубера*] (Ворр, *Gloss.*, 19^b, 85^b). Διὸς αὐλή [двор Зевса] (Lucian, *Pseudolog.*, XIX). По-древнескандинавски [о боге] говорили: hefir ser um gerva salí [там построил себе палаты] (*Sæt.*, 40^b, 41^b, 42^a). Боги восседают на тронах или стульях (см. I, 335), с которых милосердно *взирают вниз* на оберегаемых ими людей: Ζεὺς δὲ γεννιήτωρ ἴδοι [да присмотрит за нами Зевс-предок] (AESCH., *Suppl.*, 206); ἐπίδοι δ' Ἀρτεμις ἀγνά [взирает невинная Артемида] (AESCH., *Suppl.*, 1031); *lita* vinar augom [смотрим *добрыми глазами*]. Вход в жилища богов лежал через *ворота* (Хаупт, *Zeitschr.*, II, 535).

[17]

У многих богов были золотые жезлы — их касанием боги преображали: χρυσεῖη ῥάβδος ἐπεμάσασα Ἀθήνη [Афина коснулась его золотым жезлом] (*Od.*, XVI:172); ῥάβδος ἐπεμάσασα Ἀθήνη [Афина коснулась его жезлом] (*Od.*, XIII:429); ῥάβδος πεπληγυῖα [ударил жезлом] (*Od.*, XVI:456); Цирцея тоже ударяет жезлом (*Od.*, X:238); ср. с кадуцеем, «жезлом желаний» (см. II, 557), и другими исполняющими желания предметами. Согласно Ведам, у Индры и Шивы были волшебные луки. Стрелы, выпущенные из лука Аполлона, приносили мор; ср. с копьем Одина (см. I, 348). В немецких сказках преображающий жезл есть у фей, ведьм и колдунов (см. II, 694).

Богов люди воспринимали как *отцов*, а богинь — как *матерей* (см. I, 159, 346, 502). Божества *радуются людям*: ἀνδράσι τερόμενοι (II, VII:61); близость богов-помощников у Гомера описывается словом ἀμφιβαίνω [защищать]: ὅς Χρῦσθην ἀμφιβέβηκας [защищающий Хрису] (II, I:37); ὅς Ἰσμάροῦ ἀμφιβέβηκει [защитник Исмара] (Od., IX:198). Боги с радостью спускаются к людям (ср. с Исх.3:8); κατέβην — descendi [нисхожу], hvearf [спускаюсь] (см. выше, прим. 7); боги останавливают свои повозки и ступают на землю (HOLTZMANN, III, 8; *Nalus*, 15). Катулл упоминает о *praesentes caelicolae* [божественном присутствии] (CATULL, 64:383). Θεοῦ ἐπιδημία (прибытие богов) в LUCIAN, *Conviv.*, VII сходно с индийской концепцией аватары. Боги не вездесущи, и часто *отсутствуют* (ATHENAEUS, II, 470). У Овидия Юпитер говорит (OVID, *Metam.*, I:212): summo delabor Olympo, et deus humana lustris sub imagine terras [спускаюсь с Олимпа и осматриваю землю, бог в человеческом облике]. В фарерской песне Один, Хёнир и Локи являются *в один миг*. (О являющемся боге еще говорят, что он «показывается перед глазами»; ЕТТМ., *Orendel*, 45, 73, 83, 102.) В словах «die liute wänden er waere got vom himmel» [люди считали, что он — бог с небес] (GRIESH., II, 48) выражается вера в возможность явления божества (см. I, 183); so ritestu heim als waer got do [ты едешь домой, как истинный бог] (DANCROTSH., *Namenb.*, 128); «он откажется, даже если бог сойдет с небес и потребует это сделать» (THURNEISSER, II, 48). В день святой Троицы на улицах в качестве украшения вывешивали ковры: als ochter god selve comen soude [будто должен прийти сам бог] (*Lanc.*, 31321). Бог (или его изображение) любит те места, где его чтут больше всего: got möhte lieber niht gestên ûf der erde an deheiner stat [на земле бог предпочел бы не останавливаться в городах] (HELVL., XV:584); ср. с «здесь обитает милосердный бог» (I, 157). Возвращение бога на небеса описывается такими словами: do vuor got ze himele in deme gesunecliche bilde [бог отправляется на небеса в зримом облике] (DIEMER, 7:19); ср. с ego in coelum migro [я отправляюсь на небеса] (PLAUT., *Atrh.*, V, 2:13). У богов есть *посланцы, ангелы* (у греческих богов это Гермес, Ирида и так далее), *сопровождающие* людей и, как сказано в прекрасной сербской песне, наблюдающие за мирскими делами и сообщающие о них. Интересно, что Арктур по ночам сияет на небесах, а днем отправляется на землю как посланец Юпитера (см. пролог к «Канату» Плавта). Боги заботятся о человеческих детях (ср. со Смертью-крестной), являются на свадьбы и помолвки (HOLTZMANN, III, 8). Дева Мария тоже спасает ребенка (*Wend. Märch.*, 16). Боги благословляют людей наложением рук: vigit ocr saman Varar hendi! [да освятят нас двоих руки Вар] (*Sæm.*, 74^b). Apollon und Tervigant, ir beider got, hât sîne hant den zwein geleit ûf daz houbet, daz si helfe unberoubet und gelückes solden sîn, mit götlicher helfe schîn geschach daz ir [оба бога, Аполлон и Тервигант, *полагали руки на головы этим двоим*, не обделяя их помощью, чтобы они с божьей поддержкой были счастливы] (TÜRL., *Wh.*, 112^a) — так же благословляют священники и отцы. Боги властвуют над человеком, когда он спит: так, чтобы сотворить Еву, бог вынимает ребро у Адама, пока тот спит; Афина погружает Пенелопу в сладкий сон, при этом делая ее выше и прекраснее (Od., XVIII:188). К спящему может подойти Удача; боги поднимают павшего героя (II, VII:272). Дары богов (Берты, Холлы, Рюбецаля [Rübezahl]), сначала кажущиеся неказистыми, оказываются драгоценными: листья, например, превращаются в золото; ср. с божественной рощей Гласир, где у деревьев — золотые листья.

[18]

О волшебном преображении говорили «den *líp verkêren*» [обернуться, «вывернуть тело»] (*Barl.*, 250:22); *sich kêrte zeinem tiere* [обернулся зверем] (*Barl.*, 250:28); *Odinn viðbrast í vals líki* [Один улетает в образе сокола], когда Хейдрек [Heidrekr] и Тюрфинг [Turfing] нападают на него (*Fornald. sög.*, I, 487). Локи обращается *кобылой* и рождает жеребенка (Слейпнира) от Свадильфари [Svadilfari] (SN., 47). *Falsk Loki í lax líki* [принял Локи облик лосося] (*Sæm.*, 68^b; SN., 69); *Heimðallr ok Loki í sela líkjum* [Хеймдалль и Локи в облике тюленей] (SN., 105). В облике *птицы* Локи садится у окна (SN., 113) — ср. с Афиной-ласточкой под крышей (см. I, 596). Лоухи в образе *жаворонка* (*leivonen*) садится у окна (*ikkuna*) (*Kal.*, XXVII:182, 185, 188, 205, 215; ср. с ласточкой у окна в *Egilss.*, 420) или у порога (*kynnus*) — в образе голубки (*kyuhku*) (*Kal.*, XXVII:225, 228, 232). Берта заглядывает в окно, что-то передает через него (см. I, 525); змея заглядывает в окно (FIRMENICH, II, 156). Преследуя Сампо, Лоухи принимает облик *орлицы*. *Denique ut (Jupiter) ad Trojae tecta volarit avis* [(Юпитер) птицей летел на троянские крыши] (PROPERTIUS, III, 30:30); *Jupiter cuspis et candidorum procreator ovorum* [Юпитер-лебедь откладывал белоснежные яйца] (ARNOBIUS, I, [p.] 136; ср. с I, 790; II, 120). В сказках принцесс возят *медведи, орлы, дельфины*.

[19]

Богов могли делать людьми в *наказание*: так, за-за того, что Дьяус украл корову, все боги-васу были обречены на людскую долю. Восемь из них возвращаются в мир богов сразу после рождения, а девятый (как инициатор кражи) обрекается на целую человеческую жизнь (HOLTZMANN, *Ind. Sagen*, III, 102, 106).

[20]

В санскрите имена божеств часто становились абстрактными понятиями: так, корень *indra* в конце составных слов означает *princeps, dominus* [правитель, господин] (ВОРР, 40^a), корень *śrī* приставляется к словам *reverentiae causa* [для обозначения почтения]: *Śrīganēśa, Śrīmahabhārata* (ВОРР, 357^a). В скандинавской традиции имя одного аса может обозначать другого: например, в *Egilss.*, 455 встречается выражение «*pioti bauga sem Bragi auga*» [насладись песней, как Браги — глазом], где Браги означает Одина. Имена Фрейи и Нанны превратились в абстрактные существительные *freya* и *panna* (см. I, 463); *baldr brynþings, baldr fetilstinga* [*бальдр боя, бальдр меча* = воин] (*Fornm. sög.*, VI, 257; XII, 151); *enn [inn] nordri niörðr* [северный нёрд] (*Fornm. sög.*, VI, 267); *geirniörðr* = герой (*Sæm.*, 266^b); ср. с усиительным *gotes* (см. I, 155).



Глава XV

Герои

[Ингвио. — Хартунг. — Поро. — Искио. — Ирмино, Ирмин, Иринг. — Марсо. — Гамбаро. — Гвапо. — (Геркулес.) — (Улисс.) — Алки. — Гоз, Сигугоз, Вотильгоз. — Паловурхо. — Фрогер. — Скильто. — Пиавольф. — Скоп. — Кипихо. — Велис. — Сигофрид. — Коз. — Амало. — Этихо. — Дитрих. — Пиллунг. — Орентиль. — Эйгиль. — Витихо. — Вато. — Вилант. — Мими. — Токи. — Геминг. — Телль. — Облик героев. — «Нерожденные» герои. — Герои в животных облициях. — Кони героев. — Возраст героев. — Подземные жилища героев]

Между богом и человеком есть определенная переходная ступень, на которой, с одной стороны, высшее существо приближается к земному бытию, а с другой — выражено проявляется человеческая сила. Чем древнее эпос, тем больше в нем воплощенных богов, но даже древнейшие сказания не обходятся без героев: смертных, приобщившихся к высшему, людей, в которых горит божественная искра.

Героиизм проявляется не в чем ином, как в боях и победах: *героем* считается такой человек, который в борьбе со злом совершает бессмертные подвиги и добивается божественной славы. Иерархически герой стоит между богом и человеком так же, как дворянин — между царем и свободным гражданином; боги могли происходить из рода героев, как и цари — из дворян. Ἡρώς ἐστὶ ἐξ ἀνθρώπου τι καὶ θεοῦ σύνθετον ὃ μήτε ἀνθρώπος ἐστὶν, μήτε θεὸς, καὶ συναμφοτέροσ ἐστί [герой составлен из человека и бога, и он — не человек и не бог, а и то, и другое] (LUCIAN, *Dial. mortuor.*, III), однако человеческое в герое преобладает: ita tamen ut plus ab homine habeat [так что больше в нем человеческого], говорит Сервий в своих комментариях к «Энеиде» (VIRG., *Aen.*, I:200). Герой подвержен страданиям, ранам и смерти — впрочем, по древним языческим представлениям, всё это не обходит стороной и богов (см. I, 586). Герой — человек, наполовину божественного происхождения, то есть полубог, *semideus*: ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν [род *полубожественных* людей] (*Il.*, XII:23); ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι [божественный род людей, называемых *полубогами*] (Hes., *Ἔργ.*, 159). Иорнанд применяет термин *semidei* [полубоги] к ансамблям (см. I, 162), а Саксон Грамматик называет Бальдера *semideus*, arcano superum semine procreatus [*полубогом*, чудесным образом произошедшим от высшего семени] (SAXO GRAMM., 39). В древнескандинавских

текстах термины *hálfgoð* или *hálfâs* не встречаются¹; Ноткер переводит оборот «*hemitheï heroesque*» [полубоги и герои] как «*halbkota unde erdkota*» [*полубоги и земные боги*] (N., *Cap.*, 141).

Своим людским происхождением герои отличаются от мифических существ — ангелов, эльфов, великанов, тоже заполняющих пропасть между богом и человеком. Для язычников посланцы богов сами были богами², а иудеохристианский ангел — это особого рода дух [Dämon]. Героя же, скорее, можно сравнить с христианским святым, через страдания и духовную борьбу заслужившим место на небесах [1].

Практически во всех именовании героев отмечается их человеческая природа. В латинский язык в узком значении божественного, прославленного героя заимствовано греческое *heros*, хотя собственно латинское *vir* = готское *vair*, древнескандинавское *ver*³, древнеанглийское *ver*, древневерхненемецкое *wer*, латышское *wihrs*, литовское *wyras*, — в значении *vir fortis* [герой, отважный муж] (Тас., *Germ.*, III) весьма близко к санскритскому *vīra*, «герой». Греческое *heros*, ἦρωσ̄ исконно означало просто воина, бойца; этот корень обнаруживается в огромном количестве терминов и собственных имен: *hegus* [господин], Ἡρη [Гера], Ἡρακλῆς [Геракл] и даже в Ἄρης [Арес] и ἀρετή = *virtus* [добродетель]; соответственно, сюда же можно отнести и готское *áigus*, и древнескандинавское *âr*, *âri* — *nuntius, minister* [глашатай, служитель]; предположительное наличие в корне дигаммы позволяет сравнить его и с санскритским *vīra*. Очевидно, что немецкое *Held* представляет собой дериват от простого корня, содержащегося в древнескандинавском *halr* и древнеанглийском *hæle*, — *vir* [мужчина]; уже у Вописка встречается имя *Halidegastes* (ср. с *Leudogastes*); вполне можно предположить наличие в готском языке слова *halip̃s*, равно как и слов *halid*, *helid* в древневерхненемецком (ср. с именами *Helidperaht*, *Helidcrim*, *Helidgund*, *Helidniu*, *Helidberga*⁴), хотя само слово *helit* с множественным числом *helide* встречается в германских текстах только в XII веке; в средневерхненемецком уже довольно часто использовалось слово *helet*, *helt*, с множественным числом *helde*. От древнеанглийского *hæled* образуются две формы множественного числа: *hæledas* и *hæled* (см., например, *Beov.*, 103), последнее — архаическое, ср. с готским *mēpō̃ps*; следовательно, можно предположить готское множественное *halip̃s*, древневерхненемецкое *helid* (наравне с *helidâ*, что подтверждается такой средневерхненемецкой

¹ Древнескандинавские *hálftroll* [полутроль] и *hálfrisi* [полувеликан] сходны между собой, а древневерхненемецким *halp̃durinc*, *halp̃walah*, *halp̃teni* (древнескандинавское *hálfdan*) [полутюринг, полуваллиец, полудатчанин] противопоставляются *altdurinc*, *altwalah* [исконный, полный тюринг, валлиец].

² Сомнения здесь возникают разве что относительно *Скирнира*, посланца и слуги Фрея; в любом случае, Скирнир — скорее светлый дух, чем герой.

³ Ср. даже с *veoig* (см. I, 409; связано с *viöig*), одним из имен Тора.

⁴ Город Хельдбург [Heldburg] в Тюрингии уже в ранних источниках называется *Helidiberga* (MB, 28^a, 33).

формой множественного числа, как *held* (*Wh.*, 44:20)). В древнесаксонском языке удастся обнаружить лишь такие формы множественного числа, как *helidôs*, *helithôs*; составные *helithcunni* и *helithocunni* в «Гелианде» означают просто *genus humanum* [человеческий род]. В средненидерландском встречается слово *helet* с множественным числом *helde*. Древнескандинавское *höldr* с множественным *höldar* (*Sæm.*, 114^b, 115^a; *SN.*, 171) заставляет предположить существование более древней формы *höludr* (ср. с *mānudr* = готское *mēnôþs*); это слово, судя по всему, означает *miles*, *vir* [солдат, мужчина]; термин *höldborit* [рожденный хёльдом, свободным крестьянином] означал сословие, находящееся по социальной иерархии ниже, чем *hersborit* [рожденный херсиром, военачальником]; *höldar* — это свободные крестьяне, *bùendr*. В датском *helt* и шведском *hjelte* (старошведское *hälad*) встречается *t* вместо *d* — вероятно, эти слова связаны с немецкой, а не с древнескандинавской формой. Если в *halr* и в *halips* усматривать тот же корень, что и в глаголе *haljan* — *occulere*, *defendere*, *tueri* [закрывать, защищать, хранить], — то переход от *tutor* [защитник] к *vir* [мужчина] и *miles* [солдат] становится тем естественнее; латинское *celer* [быстрый] тоже близко к глаголу *celo* [укрывать, прятать]. Помимо этого основного термина, о котором здесь нельзя было не упомянуть, встречается еще несколько синонимичных понятий. Ноткер, который явно избегает использования слова *heleda*, пишет (*N.*, *Cap.*, 141): *heroes*, *taz chît hertinga alde chueniga* [герои, которых называют *hertinga* или *chueniga*]; *hertinga* напоминает о древнеанглийском *heardingas* (*Elene*, 25:130 — имеются в виду либо герои в целом, либо какой-то определенный род; этот термин следует производить от *herti*, *heard* [крепкий] — *virī duri*, *fortes*, *exercitati* [крепкие, сильные, испытанные мужи]; *hartunga* в *N.*, *Ps.*, 9:1 значит *exercitatio* [испытание]). Существовал готский род героев, именовавшихся *Azdingi*, *Astingi* — ср. с древнескандинавским *Haddingjar*: готское *zd* и древнескандинавское *dd*, древнеанглийское *rd* и древневерхнемецкое *rt* соответствуют друг другу; судя по всему, из готского слова по какой-то причине выпал начальный *h*, а формы *hazdiggs*, *haddingr*, *harding*, *hartinc* все тождественны между собой⁵. Если древнескандинавское *haddr* переводится как «локон» (см. I, 564), то слова *haddingr*, *hazdiggs* и т. д. вполне могут обозначать свободного гражданина или героя — они должны иметь смысл *crinitus*, *capillatus*, *cincinnatus* [длинноволосый, волосатый, кудрявый]; весьма интересно, сохранялось ли еще в X веке значение *heros*. Не менее важен для нас и второй термин, *chuenig*, — вряд ли это слово связано с *chuning*, *rex* [король], так как написание корней этих слов у Ноткера различается; скорее всего, *chuenig* = *chuonig* и происходит либо напрямую от *chuoni*, *audax*, *fortis* [храбрый, сильный] (как *fizusig* — от *fizus*, *callidus* [хитрый]), либо от общего с *chuoni* корня (пока неизвестного)⁶. С представлением о герое связаны также следующие

⁵ В IRMINON, *Polypt.*, 170^b встречается имя *Ardingus* (от *Hardingus*).

⁶ В GRAFF, IV, 447 и *chuoni*, и *chuninc*, и *chunni* произведены от всеобъемлющего корня *chan*; однако, как *kruoni* (*viridis* [зеленый], древнеанглийское *grêne*) происходит от *kruoan*

понятия: древневерхненемецкие *dëgan* (miles, minister [солдат, служитель]); *wigant* (pugil [борец]); *chamfio*, *chempho* (pugil [борец]) — древнеанглийское *sestra*, древнескандинавское *kappi*; древнескандинавское *hetja* (bellator [воин]), связанное, вероятно, с *hatr* — *odium*, *bellum* [вражда, война]; древнескандинавское *skati* (точнее, *skadi*), — древнеанглийские *sceaða*, *scaða*, исконно означавшие *posivus* [вредоносный], а позже принявшие значения *praedator*, *latro* [охотник, наемник]; от последних значений, весьма уважаемых по средневековым меркам, слово могло перейти и на героев. В Средние века сохранялись благородные семейства по фамилии *Landscado*, то есть «разграбляющий земли». Древневерхненемецкое *heri* (*exercitus* [испытанный]) и готское *harjis* значили еще и *miles* [солдат], что следует из древневерхненемецких глосс (Граф, IV, 983) и собственных имен с корнем *heri*; см. в главе XXV об эйнхериях. Значение древневерхненемецких *wrecchio*, *hrecchio*, *reccho* отдалилось от *exsul*, *profugus*, *advena* [изгой, изгнанный, посторонний], преобладающих в древнеанглийском *wressa* и древнесаксонском *wrekio*; вместо этого *wrecchio* стало означать героя, сражающегося на чужбине, вдалеке от дома; средневерхненемецкое *recke* и древнескандинавское *reckr* означают героя в общем смысле⁷. Схожие смысловые вариации можно проследить и во многих других словах; в данный момент следует выделить лишь то, что слова с обобщенным значением «мужчина» или «человек» объединялись с образом героя и понятием о нем; древнескандинавское *halr*, древневерхненемецкое *gomo* (то есть *homo*) и древнескандинавское *gumi*, как и современное немецкое *Mann*, в определенном контексте могут обозначать героя. В *Diut.*, II, 314^b слово *gomo* приведено в качестве глоссы для *heros*; в «Эдде» *gumnar* [мужчины, воины, люди] — то же, что *skatnar* [герои] [2].

Так в чем же причина такого возвышения человеческой природы? Насколько я могу судить, во всех мифах и легендах причиной рождения героя становится физическая связь между божеством и человеком. Герои — эпигоны богов, их род в буквальном смысле происходит от различных божеств: *ættr gumna er frá goðom kóto* [род героев, произошедших от богов] (*Sæm.*, 114^a).

Огромное количество примеров можно почерпнуть из греческой мифологии; все герои прямо или опосредованно происходят от союза богов или богинь с женщинами или мужчинами, поэтому древнейшие благородные семейства связывали свое происхождение с небесами. Больше всего таких смешанных

(в древнеанглийском — *grôvan*), так и *chuoni* (древнеанглийское *cêne*) может быть связано с утраченным глаголом *chuoan* (*pollere*, *vigere* [преобладать, властвовать]; *côvan* в древнеанглийском).

⁷ Следует обратить внимание и на некоторые славянские обозначения героя: русское *витязь*, сербское *vitez*; русское *богатырь*, польское *bohater*, богемское *bohatur*; эти слова не связаны ни с *бог* (*deus*), ни с *богатый* (*dives*) — у них один корень с персидским *behâdir*, турецким *bahadyr*, монгольским *bagatur*, венгерским *bátor*, маньчжурским *batura*; происходит этот корень, вероятно, от *badra* — бодрый, радостный (см. Ерман, *Zeitschr.*, IV, 531).

браков — на счету Зевса, который стал главой богов и людей и к которому неизменно возводили славу предков. От союза Зевса и Леды родились Кастор и Поллукс (именуемые *Диоскурами* в честь Зевса), от верховного бога Алкмена родила Геракла, Даная — Персея, Ио — Эпафа, Ниобея — Пеласга, Европа — Миноса и Сарпедона; другие герои соотносятся с Зевсом через дальних предков: так, Агамемнон был сыном Атрея, сына Пелопса, сына Тантала, сына Зевса; Аякс происходил из рода Теламона, сына Эака, сына Зевса и Эгины. После Зевса больше всего героев зачали Арес, Гермес и Посейдон: Мелеагр, Диомед и Кикн были сыновьями Ареса; Автолик и Кефал — сыновьями Гермеса; Тесей — сын Эгея, а Нестор — Нелея, при этом Эгей — сын Посейдона от Эфры, а Нелей — отпрыск того же бога от Тиро. Ахилл — сын Пелея и Фетиды, Эней — Анхиса и Венеры⁸. Все эти примеры можно считать тем образцом, по которому сконструированы и германские сказания о героях [3].

Тацит, черпая информацию из древних песен, называет родоначальником всех германских племен праотца *Туиско* [Tuisco], но он не герой, а бог, как говорит сам римский автор: *deus terra editus* [бог, рожденный землей]. Гея, как известно, сама по себе родила Урана и Понта: то есть из земной утробы вышли и вода, и небо; в имени Tuisco прослеживается корень *tiv*, основное значение которого — «небо» (см. I, 427); Tuisco, то есть Tvisco, вполне может быть производной формой от более полного имени Tivisco. Tvisco либо значит *coelestis* [небесный], либо произведено от *Tiv*, имени другого божества, в более поздние времена точно существовавшего: Тив и Тивиско в какой-то степени — одно и то же. Твиско, таким образом, по своему значению и положению соответствует Урану, а по имени — Зевсу; Зевс в греческой мифологии — потомок Урана: не прямой, но через посредство Крона — Тив же, или Цию, был сыном Вотана, другой сын которого, Донар, во многом воплощал в себе те же функции, что и греческий Зевс. Донар был сыном Вотана и земли; Гея произвела великие горные цепи (οὐρεα μακρά — Hesiod., *Theog.*, 129; *faírgunja mikila* по-готски), а Донара называли горой и горным богом (*faírguneis*; см. I, 394, 506); понятие οὐρανός [небо] связано с οὐρός, ὄρος [гора], а понятие *deus* — с *ans* (см. I, 162, 410). Гея, Теллус, Терра соответствуют германским богиням Фьёргюн, Ёрд и Ринд (см. I, 500); здесь пересекаются единоплавленные имена богов и богинь.

Сыном землерожденного Твиско был *Маннус* [Mannus] — это чисто германское имя, — причем в скандинавской мифологии о нем обнаруживается так же

⁸ В римской мифологии Ромул и Рем были через Сильвию связаны с Марсом, а через Амулия — с Венерой; Ромул вознесся на небеса. Более позднее представление о вознесении императоров отличается от изначального героического почти так же сильно, как концепция канонизации — от исконного представления о святости. Но даже обожествленный император Август был, по легенде, сыном Атии и Аполлона, принявшего облик дракона (Sueton., *Octav.*, 94).

мало сведений, как и о Твиско (Týski по-древнескандинавски?). Имя *Manius* несомненно наделялось в древности глубоким смыслом; путем добавления суффикса *-isk* — так же, как и в Тив/Тивиско — из *manp* образовалось слово *tannisko* = homo [человек], мыслящее и самосознающее существо (см. I, 213); у обеих форм (простой и производной, как и у *tiv* и *tivisko*) — один и тот же смысл, а сам корень можно возвести к санскритским *Manus* и *manushja*. Маннус — первый германский герой, сын бога и отец людей. Воспоминания об этом прародителе германцев сохранялись вплоть до позднего Средневековья: в стихотворении мастера Фрауэнлоба (FRAUENLOB (Ettm.), 112) — том самом, где речь идет и о мифическом короле Виппо [Wippo] — сказано:

<i>Menmor</i> der êrste was genant,	[<i>Менмор</i> первым получил имя,
dem diutische rede got tet bekant.	бог научил его немецкому языку]

Эти сведения не взяты непосредственно у Тацита, так как имя *Menmor*, при всем сходстве с тацитовским *Manius*, всё же имеет иную форму [4].

Все германцы происходят от Твиско и Маннуса, а от трех (или, по некоторым вариантам сказания, пяти) сыновей Маннуса произошли три, пять или семь основных племенных ветвей. Из названий племен, сохранившихся у римских авторов, можно вывести и сами имена легендарных праотцов.

Деление всех германцев на ингевонов [Ingaevones], искевонов [Iscaevones] и герминонов [Herminones] основано на именах трех легендарных героев *Инго* [Ingo], *Иско* [Isko] и *Гермино* [Hermino], о каждом из которых имеются дополнительные сведения.

Сказания об *Инге* [Ing], или *Инго*, или *Ингвио* [Inguio], дольше всего сохранялись у саксов и скандинавов. В древневерхненемецких рунических алфавитах встречается написание *Inc*; древнеанглийская форма — *Ing*; сказания об этом герое эхом отдаются в рунической песни:

<i>Ing</i> vās ærest mid Eástdenum	[<i>Инга</i> сначала среди восточных данов
geseven secgum, od he síddan eást	видели, а затем он на восток
ofer væg gevât. væn äfter ran.	отправился; повозка за ним мчалась.
þus Heardingas þone häle nemdon.	Так (Ингом) героя звали хардинги]

Сначала *Инг* жил с восточными данами (см. *Beov.*, 779, 1225, 1650), а затем в повозке двинулся на восток и пересек море⁹. Повозка — атрибут древних богов, а также героев и царей; здесь повозка упоминается в связи с морским путешествием, что указывает, вероятно, на какую-то неизвестную нам часть сказания [5]. Восточное происхождение Инга удивительно совпадает с родословной Инглингов, как она изложена в «*Islendingabók*» (*Isl. sög.*, I, 19); во главу рода там поставлен *Yngvi Tyrkja konúngr* [Ингви, конунг турецкий],

⁹ Кэдмон так говорит о вороне, вылетевшем из Ноева ковчега (СÆДМ., 88:8): *gevât ofer vonne væg sígan* [отправился летать над темным морем].

происходящий от божественных предков: Ньёрда, Фрея, Фьёлнира (одно из имен Одина), Сведгира и т. д. Один в Sn., 368 тоже зовется *Tyrkja konúng* [турецким конунгом] — из-за того, что он живет в Византии (см. I, 364). В «Саге об Инглингах» зачинателем рода назван Ньёрд, от которого происходят Фрей, Фьёлнир и остальные; о Фрее (с которым в первую очередь ассоциируется повозка) там же говорится, что его еще называли *Ингви* [Yngvi], или *Ингвифрием* [Yngvifreyr] (см. I, 450), а весь его род — *Инглингами* [Ynglingar]¹⁰. Более верная форма, сохранившаяся в древневерхненемецком и древнеанглийском, — *Ингинги* [Ingīngar], или *Ингвинги* [Ingvīngar]; существует множество древнейших собственных имен, включающих в себя корень Ing, или Ingo: Inguiomêrus (Ingimârus, Ingumâr, аспирированное Hincmarus) Inguram, Ingimund, Ingiburc, Inginolт и т. д. Саксон Грамматик тоже использует варианты Ingo, Ingimarus. Что касается формы Ynglingar (вместо Inglingar), то она может происходить от смешения корня со словом *ýnglīng* (juvenis [молодой], древневерхненемецкое jungilinc, древнеанглийское geongling), происходящим от *úngr*, *junc*, *geong* — корня, никак, вероятно, не связанного с именем Ингви; с другой стороны, в Ynglingar может быть задействована производная форма *Ingil* (ср. с Ingelwin, Ingelberga и скандинавским Ingellus). Важно то, что в первой из родословных Ингви поставлен перед Ньёрдом, то есть он является дедом Фрея; в других же вариантах он рождается от Фрея, а его имя даже соединяется с именем Фрея (ср. также с древнеанглийским *freá Ingvina*, см. I, 450). *Ingvina* — это, судя по всему, форма родительного падежа множественного числа от *Ingvine* (древневерхненемецкое *Inguwini*); *freá Ingvina* тогда значит *dominus Ingvinorum* [господин ингвинов], и здесь не обязательно имеется в виду бог: так мог зваться и любой герой. Племя, называемое *Ingvīngar* = Ynglingar, возглавлял, вероятнее всего, человек по имени Ингви, Ингвио [Inguio]. В скандинавских генеалогиях этот род возводится к Ингви, а Тацит дополняет наши сведения, сообщая, что Ингви был сыном Маннуса, сына Твиско; тацитовские *ингевоны* — это либо древневерхненемецкие *Inguion* (Inguio в единственном числе), либо *Ingwini*, что согласовалось бы с древнеанглийским *Ingvine*.

Таким образом, ряд божеств и героев таков: *Tvisco, Mannus, Ingvio, Nerthus, Fravio* (последнее — реконструкция возможного римского произношения готского *Fráuja*). Нерта, имя матери землерожденного Твиско, повторяется через два поколения: во втором случае *Нертус* — это уже имя бога или героя;

¹⁰ Ингви, Ньёрду и Фрею из древнескандинавских генеалогий в старшведских источниках (Гейер, *Häfder*, 118, 121, 475) соответствуют *Inge, Neorch, Fro*; в некоторых вариантах — *Neroch* вместо *Neorch* (и то, и другое — искаженное *Neorth*). Составное имя *Ingvifreyr* (ср. с *freá Ingvina*) возникло либо из-за слияния образов Ингви и Фрея, либо просто из-за их генеалогической близости. В «Языке поэзии» (Sn., 211^a) *Ингвифрией* называется сыном Одина, а из перечисления двенадцати или тринадцати асов в Sn., 211^b явствует, что *Ингвифрией* — то же, что и *Фрей*.

скандинавский Ингви в разных вариантах генеалогий фигурирует то как предок Ньёрда, то как его потомок; Ньёрд и его сын Фрей чаще всего причисляются к богам-ванам, обитающим на востоке (см. I, 455), — ваны вполне могут быть тацитовскими ингвеонами, а связь с Маннусом и Твиско подтверждает их германское происхождение.

Эти племенные родственные связи представляются исключительно близкими. В вышепротитированных древнеанглийских стихах сказано, что Ингом описываемого героя называли *Хардинги*. *Heardingas* — это либо герои и люди в целом (см. I, 619), либо какой-то определенный народ. В «Книге героев» упоминается *Хартунг* [Hartung], русский царь; он же, вероятно, — Хартнит, или Хертнит Русский [Hartnit, Hertnit von Reußen]. В поэме «Alphart» Хартунг — один из героев-Вельфингов¹¹. Кто такие *Hartunc* и его отец *Immunc* (*Rudlieb*, XVII:8) — неясно. Хардинги, насколько мы можем судить, — это народ, живший восточнее данов и свеонов; среди хардингов какое-то время провел Инг, а место их жительства отчасти проясняется упоминаниями о турецком царе Ингви [Yngu] и русском Хартунге. Форме *Hartunc*, *Hearding* в древнескандинавском соответствовало бы *Haddingr*. Фроди [Fróði] в датской генеалогии героев происходит от Одина уже в третьем поколении: он — сын Фридлейфа [Fridleifr], сына Скьёльда [Skjöldr], сына Одина; у Саксона Грамматика череда поколений иная: *Humbl — Dan — Lothar — Skiold — Gram — Hading — Frotho*. *Hading* здесь следует читать как *Hadding*, ср. с «duo Haddingi» (*Saxo Gramm.*, 93) — имеются в виду часто упоминаемые в «Эдде» *Haddingjar*; в *Saxo Gramm.*, 12 о Хаддинге сказано: *orientalium robore debellato Suetiam reversus* [он превозмог силу восточных (людей) и вернулся в Швецию] — а под «восточным» народом здесь, опять же, подразумеваются восточные славяне, рутены; особенно интересно то, что Саксон Грамматик (*Saxo Gramm.*, 17, 18) вкладывает в уста датского короля и его супруги Регнильды [Regnilda] песню, которую в «Эдде» поют *Ньёрд* и *Скади* (*Sn.*, 27, 28)¹². Соответственно, можно предположить, что Хаддинг — это Ньёрд, точнее — перерождение этого бога; такое предположение подтверждается и тем, что в том же роду встречается Фридлейф = Фреалаф, уже отождествленный нами с простым *Freá* (см. I, 456, 457; точно так же Фрей становится сыном Ньёрда); Саксон прямо говорит (*Saxo Gramm.*, 16), что Хаддинг совершал *Fröblót* — жертвоприношения в честь Фрея. Неясно, можно ли усматривать еще

¹¹ Hernit = Harding в шведском сказании о Дитрихе (*Iduna*, X, 253, 254, 284).

¹² В. Мюллер справедливо указывает (НАУРТ, *Zeitschr.*, III, 48, 49), что со сказанием о выборе женихов (Скади выбирает жениха, полностью закрывшегося одеждой: видны были только ступни его ног, *Sn.*, 82) согласуются слова «*eligendi mariti libertas curiosiore sorogrum attractatione*» [(Регнильда) получила свободу выбрать жениха и с любопытством касалась тел (претендентов)] у Саксона — так Регнильда искала свое кольцо, чтобы опознать Хаддинга; Скади и Рагнхильда [Ragnhild] со всей очевидностью — одна и та же героиня.

одно воплощение Фрея во *Фроди* (древневерхненемецкое *Fruoto*, средневерхненемецкое *Fruote*), утروившемся герое датских сказаний, время правления которого прославляется как мирное и благословенное.

В тацитовском божественном герое всё еще можно узнать скандинавского бога. Все представленные здесь связующие звенья должны, если я не допустил ошибок, окончательно утвердить чтение *Nerthus*. Второе упоминание о *Nerthus* в одной генеалогии вряд ли тоже означает богиню земли, и так уже стоящую во главе рода, скорее всего, здесь имеется в виду некий Нертус — бог или герой, основавший одну из родовых ветвей.

Вероятнее всего, существуют и другие скандинавские мифы, проливающие свет на эти вопросы — свет, прорывающийся в глубокую тьму нашей древности, но не способный вполне озарить ее и часто превращающийся в загадочное мерцание. В прологе к «Младшей Эдде» (*Formáli*, 15) Один зовется отцом Ингви и главой рода Инглингов — еще одно основание для того, чтобы отождествить Одина с Маннусом или Твиско. В этом контексте, при такой переменчивости звеньев, неудивительно, что в одной из рукописей Один оказывается тождествен Ньёрду. Еще дальше продвинуться позволяет рассказ «frá Forníoti ok han ættmönnum» [о Форньоте и его родичах] (*Fornald. sög.*, II, 12): во главе рода стоит Бурри [*Burri*], турецкий царь, а его потомки — *Бур* [*Burr*], *Один*, *Фрей*, *Ньёрд*, *Фрей*, *Фьёлнир*; здесь, как можно заметить, встречается сразу два *Фрея*: один из них занимает место Ингви, то есть это Ингвифрей, о котором уже говорилось. Один, впрочем, тоже встречается сразу в нескольких поколениях: Фьёлнир — одно из его имен (*Sæt.*, 10^a, 46^b, 184^a; *Sn.*, 3). *Бурри* и *Бур* — весьма близкие имена (ср. с *Folkvaldi* и *Folkvaldr*); в другом варианте того же сказания они принимают вид *Burri* и *Bors* — вполне очевидно, что имеются в виду *Buri* и *Börr*, упомянутые в *Sn.*, 7, 8 как предки трех братьев — Одина, Вили и Ве (см. I, 364). *Бури* — первый мужчина или человек (коровы вылизали его из камня), носивший титул *êristrogo* [перворожденного]: *Poro* по-древневерхненемецки, *Vaúra* по-готски; аналогом скандинавскому *Bögg* в древневерхненемецком может быть форма *Paru*, а в готском — *Varus*, возможны и другие реконструкции, но несомненно то, что это имя происходит от корня *vaigan* и означает перворожденного, первосозданного человека¹³. Можно вспомнить и о термине *Bur* — «путный ветер» (см. I, 345). У Ингвио было два брата, Искио [*Iscio*] и Гермино [*Hermino*] (ср. с Вили и Ве — братьями Одина); не параллелен ли ряд *Бури*, *Бёр*, *Один* ряду *Твиско*, *Маннус*, *Ингвио*? Если так, то становится понятно, почему в «Эдде» не упоминаются имена *Týski* и *Maðr* — их заменяют *Buri* и *Börr*. Проясняется и еще несколько аспектов; Твиско зовется *terra editus* [землерожденным], а Бури вышел из камня; Один возглавляет род Инглингов, а Ингвио — племя ингевонов; в этом видится подтверждение той теории, что ядро ингевонов

¹³ В *Rígsmał*, 105^a *Burr* зовется первым, *Barn* — вторым, а *Iod* (ср. с древнеанглийским *eáden*) — третьим сыном Отца и Матери [*Faðir ok Móðir*].

составляли саксы и херуски — главные почитатели Водана. Все эти боги и полубоги могут многократно переходить один в другого, но неизменно среди них фигурирует Вотан, подлинное верховное божество.

Продолжу интерпретацию тацитовского текста. Всё убеждает меня в том, что брат героя Ингвио, или Инго, должен был зваться *Искио*, или *Иско* — а не Истио, Исто. В одной из рукописей соответствующего сочинения Тацита даже встречается вариант *искевоны* (*Iscaevones*), но само по себе это не является важным аргументом; следует еще внимательно изучить рукописи «Естественной истории» Плиния — во всех ли вариантах текста *Istaevones* упоминаются с *st*? Но даже если во всех, то это еще не повод отказываться от исправления на *sc*: римляне вполне могли исказить *Iscaevo* до *istaevo* — ср., например, с вариантом *Vistula*, использовавшемся наравне с более правильным *Viscula*. Неопровержимым свидетельством здесь служат формы *Escio* и *Hisicion*¹⁴, встречающиеся у Ненния и не заимствованные, по средневековой традиции, у Тацита; следует, кроме того, вспомнить и о форме *Isiocon* из гаэльской поэмы XI века¹⁵ [6]. Если этого недостаточно, то пусть говорят и доказательства от самих словоформ: в *Tuisco* и *Mannisco*, несомненно, используется один и тот же суффикс *-isk-*, в то время как *Tuisto* (а такая форма тоже встречается) явно выбивается из этого естественного ряда. Кроме того, в тех же генеалогиях встречается имя *Isco*, тоже согласующееся с предложенным здесь исправлением. Твиско и Маннуса в Скандинавии называли иначе, однако имя Ингвио в форме «Ингви» сохранилось и там; что же произошло с «Искио», именем брата Ингвио? Я вижу его след в эддическом *Ask*: так тоже звали первосозданного человека (*Sæm.*, 3; *Sn.*, 10), а само это имя означает «яшень». Интересно, что в названиях рун *ask* (неизвестно, имеется ли здесь в виду дерево) упоминается наравне с *inc*, *ziu* и *er*: всё это — имена героев и богов; среди древнескандинавских имен богини земли встречается вариант *Eskja* (*Sn.*, 220^b). Сдвиг гласных в именах *Iscio* и *Ask* сохраняется и в суффиксах: *-isk* и *-ask*.

Здесь можно выдвинуть одно смелое предположение. В германских языках родовое происхождение чаще всего выражается двумя суффиксами: *-ing-* и *-isk-*. Так, *manning* значит сына человека; почти тот же смысл и у *mannisko*. Я не утверждаю, что имена божественных праотцов произведены от морфем, и, тем более, — что морфемы образованы из имен героев. Эту глубокую связь я оставляю здесь без объяснений, всего лишь указывая на нее. Однако если ингевоны, жившие «*proximi oceanu*» [вблизи океана], — это саксы (до сих пор использующие производные на *-ing*), то можно заметить и тот факт, что *Asciburg*, священный город искевонов, живших «*proximi Rheno*» [вблизи Рейна],

¹⁴ В изданиях «Истории бриттов», подготовленных Дж. Стивенсоном и Сан-Марте (см. *NENNIVS* [ed. *Stevenson*], § 17; ed. *Sanmarte*, 39, 40), принято наихудшее из чтений: *Hisitio*.

¹⁵ На это указывает Г. Лео в *Zeitschr. f. d. Alt.*, II, 534.

находился как раз на Рейне¹⁶. Об имени *Askr* и его связи с деревом речь пойдет в главе XIX; что касается искевонов, то можно еще добавить, что у англосаксов тоже был герой по имени *Oesc*, зачавший род *Оскингов* [Oescingas].

И. Цойс (ZEUSS, 73) отдает предпочтение варианту *Istaevones*, отождествляя это племя с Астингами, Аздингами [Astingi, Azdingi], название которых я (см. выше, стр. 619) исправляю на Hazdingi; само племя я отождествил бы с древнескандинавскими Haddingjar, древнеанглийскими Heardingas, древневерхненемецкими Hertingâ. Та теория, согласно которой *Istaevones* = *Izdaevones*, подразумевает, что готское *zd* (= древнеанглийское *rd* и древневерхненемецкое *rt*) преобладало даже у рейнских германцев; мне никогда не встречались такие формы, как Artingâ, Ertingâ в древневерхненемецком или Addingar, Eddingar в древнескандинавском. Согласно этому предположению (как бы то ни было, разумному и нуждающемуся в дальнейшей разработке), героя-прародителя должны были звать *Istio* = *Isdio*, *Izdvio*, *Erlo* в древневерхненемецком, *Eddi* в древнескандинавском — с чем, кстати, согласуется и широко известный термин *edda* — проавия [прабабка]; готским аналогом было бы слово *izdô*, древневерхненемецким — *ertâ*. *Izdo*, *Izdio* — proavus [прадед] — было бы подходящим именем для основателя рода. Чередование *i* с *a* сохраняется в обоих вариантах: *Iscaevones* = *Askingâ* или *Istaevones* = *Artingâ*.

Разбор всех сведений о третьем сыне Маннуса потребует больше времени. Наследие Эрмино замыкает круг из трех главных германских племен: *ингевонов*, *искевонов* и *герминонов*. Порядок перечисления этих племен представляется несущественным: Тацит располагает их так просто в соответствии с местами их проживания; начальный гласный в этих названиях схож или совпадает: можно предположить, что ради аллитерации в германских песнях героев-прародителей тоже перечисляли одного за другим. Аспирирующий звук в слове *Herminones* (так же, как и в *Hermunduri*) добавлен римлянами и, строго говоря, не является частью германского корня — тем не менее средневековые латиноязычные авторы часто сохраняли его в составных словах с корнем *Irmin*. В имя исторического Арминия (Arminius) Тацит аспирирует не добавляет.

Как и в случае с Ингвио и Искио, имя героя должно было иметь форму со слабым склонением: *Irmino*¹⁷, *Ermîno*, готское *Aírmana*; такой вариант доказывается и деривативом *Herminones*, и даже искаженными *Hiscion*, *Armenon* и *Negno*, встречающимися у Ненния [8]. Формы с сильным склонением — *Irman*, *Irmin*, *Armin* — могут даже происходить от другого корня. Гораздо чаще самого имени встречаются составные слова с корнем *irman-*, *irmin-*, среди которых — и собственные имена, и существительные (обозначающие как конкретные вещи,

¹⁶ Ср. с *Askitûn* (Аша возле Амберга), *Askiprunno* (Эшборн возле Франкфурта), *Askipah* (Эшбах, Эшенбах в разных районах), *Ascarith* — мужское имя [7].

¹⁷ PERTZ, I, 200, 310; II, 290, 463, 481; хорошо известен *Ирминон* [Irmino], аббат времен Карла Великого; в источниках встречается и женская форма имени — *Iarmin*.

так и обобщенные понятия): готское имя *Ermanaricus* (*Aírmanareiks*), древневерхненемецкое *Irmanrîh*, древнеанглийское *Eormenric*, древнескандинавское *Iörmunrekr* — гласный *и* в последнем согласуется с таковым в названии племени гермундуров (*Hermunduri*); древневерхненемецкие имена *Irmandegan*, *Irmandeo*, *Irmanperaht*, *Irmanfrit*, *Irminolt*, *Irmandrût*, *Irmangart*, *Irmansuint* и т. д. Следует также обратить внимание на названия некоторых растений и животных: древнескандинавский *Iörmungandr* — змей, *Iörmunrekr* — бык; древнеанглийские *Eormenvyrt* и *Eormenleáf* — это, судя по всему, мальва (мне также встречались такие варианты написания, как *geormenvyrt*, *geormenleáf*). Об *irmangot*, *irmandiot*, древнесаксонских *irminthiod*, *irminman*, *irmsansûl* и т. д. было сказано в I, 308. Поместье *Irmenlô* (*lô* значит «лес»: *in illa silva scaras sexaginta* [в этом лесу шестьдесят частей]) упоминается в документе 855 года (*BONDAM, Charterboek*, 32; ср. с *silva Irminlô* [лес Ирминло] в *LACOMBL.*, I, 31).

Во всех этих составных словах (особенно в последнем) *irman* выполняет роль общей усилительной частицы и не относится ни к богу, ни к герою (см. *WOESTE, Mittheil.*, 44); мы уже сталкивались и с другими словами (*got* и *diot*, *regin* и *megin*), которые использовались также и в качестве усилительных. Если бы в *Irman* и его аналогах была отсылка к мифологическому персонажу, то *Eormenleáf* приняло бы вид *Eormenes leáf* — ср. с *Forneotes folme*, *Wuotanes wes*. Соответственно, *Irmandeo* — во многом то же, что и *Gotadeo*, *Irmanrîh*, *Diotrîh*; *irmangot* означает «великий бог», *irmandiot* — «великий народ», *iörmungrund* — «великая, просторная земля», соответственно и *irmsansûl* должно означать просто «великий столп» — именно это значение передал Рудольф Фүльдский, называя ирмансуль «*universalis columna*» [мировым столпом] (см. I, 308).

Всё это, однако, не отменяет той возможности, что в более ранние времена *Irmino* или *Irmin* всё же было собственным именем: как мы уже видели, наравне с именами «Зевс» и «Тюр» употреблялись и обобщенное существительное *deus*, и приставки *tû-*, *tîr-* (см. I, 428, 429, ср. с I, 606). Как *Sæteresdäg* в поздние времена превратилось в *Saturday*, *Saterdach* (см. I, 316), так и форма *Eritac* может свидетельствовать о существовании более древнего *Erestac* [день Эре] (см. I, 434), форма *Eormenleáf* указывает на *Eormenes leáf* [лист Эормена], а *Irmsansûl* — на *Irmanessûl* [столп Ирмана]; ср. с *Donnerbühel* вместо *Donnersbühel* [холм Донара] (см. I, 392), *Woenlet* вместо *Woenslet* [сустав Вотана] (см. I, 361); по-прежнему мы говорим *Frankfurt* вместо *Frankenfurt* [переправа франков]. Когда из названия выветривается отсылка к собственному имени, то исчезает из него и форма родительного падежа; древневерхненемецкий оборот *godes hûs* [божий дом, храм] имеет прямой смысл, а готское *gufþus* — более отвлеченный, и тем не менее оба выражения были в ходу; ср. с одновременным существованием в древнеанглийском языке форм *regano giscapu* и *regangiscapu*, *metodo giscapu* и *metodgiscapu* [см. главу II]. Что касается *georpen* = *eorpen*, то здесь имеется в виду *Germanus* (см. *Gramm.*, I, 11). Тацит, конечно, отделял Гермину (на такую форму имени указывают упомянутые у него *герминоны*) от Арминия, с которым

воевали римляне; и тем не менее, его знаменитое «sanitur adhuc barbaras apud gentes» [(Армения) у варваров до сих пор воспевают] вполне могло произойти от недопонимания римлянином германских песен о мифическом герое.

Хотя слово *irmansûl* и означало просто «огромный столп», для поклонявшихся этому столпу людей он должен был символизировать божество и сам быть божественным. К вопросу о том, какого именно бога связывали с ирмансулем, можно подойти двояко: с одной стороны, мог, конечно, иметься в виду один из трех величайших богов (Водан, Тонар, Тиу), с другой же — столп мог быть посвящен и некоему иному существу.

Здесь нам вновь следует обратиться к уже приведенному в I, 301 фрагменту из хроники Видукинда, сакса по национальности; сказано, что саксы почитали бога, имя которого соответствовало римскому *Марсу*; в то же время изображение его походило на *Геркулеса*, а его алтарь располагали на востоке, что напоминает о Солнце, или *Аполлоне*. Отметив это, Видукинд добавляет: «ex hoc apparet aestimationem illorum utcumque probabilem, qui Saxones originem duxisse putant de Graecis, quia *Hirmin* vel Hermes graece *Mars* dicitur, quo vocabulo ad laudem vel ad vituperationem usque hodie etiam ignorantes utimur» [этим в какой-то степени подтверждается предположение о том, что саксы происходят от греков: *Гирмином*, или Гермесом, по-гречески зовут Марса; этим словом, не понимая его, мы до сих пор пользуемся для похвалы или порицания]. Отсюда следует, что тот бог, которому саксы приносили жертвы после победы над тюрингами, звался *Hirmin*, *Irmin*, и что еще в X веке этим именем называли людей достохвальных или исключительно дерзких, таким образом выражая им свое почтение или неодобрение¹⁸. Об Аполлоне корвейский монах вспоминает в связи с тем, что алтарь своего божества саксы устанавливали *ad orientalem portam* [у восточных ворот], а о Геркулесе — поскольку в честь него тоже устанавливали столпы; очевидно, что здесь имеется в виду не что иное, как *ирминсуль* (см. I, 306—310), а правильная форма этого слова — *Irmīnes*, *Irmanes*, или *Hirmines sùl* [столп Ирмина, Ирмана, Гирмина]. На берегах Унструта саксы так же, как и у себя дома, возвели столп *Ирмину*.

Сравнение Гирмина, Гермеса и Марса выглядит беспорядочным, хотя Видукиндр видел в этом сравнении подтверждение легенды о том, что саксы вышли из воинства Александра (WIDUK., I, 2; *Ssp.*, III, 45). Здесь в первую очередь следует вспомнить о том, что Водана (обычно сопоставляемого с Меркурием — из-за этого Ирмина, или Гирмина, легко могли отождествить с Гермесом) иногда называли Марсом (см. I, 311, 332), приписывая ему все атрибуты римского бога войны (I, 331), — а с ирмансулем связывалась крепость Эрсбург (см. I, 307),

¹⁸ Мы до сих пор говорим: «Да он чистый дьявол!» — *gechter Teufel*, или, в Нижней Саксонии, — *hamer* [молот] (см. I, 404). Префиксом *irmin-* усиливается как положительное, так и отрицательное значение: наравне с *irringod*, *irminthiod* [великий бог, великий народ] могли говорить и *irminthiob* [великий вор] = *meginthiob*, *reginthiob*.

отчего может происходить и путаница между Ирмином и Аресом, или Марсом. Корвейский анналист разграничивает идолов Ареса и Гермеса (см. I, 302), а Видукинд, напротив, смешивает их. В таком случае, кого с бóльшим основанием можно считать Ирмином — *Марса* или *Меркурия*? В I, 430 я предположил, что это скорее Марс, и К. Мюлленгоф тоже отождествляет Ирмина с Циу (Наурт, VII, 384); можно вспомнить еще об Egu, Heru — приведенном в I, 434 имени бога войны, — однако, судя по формам Irmin, Eormen, Ermun, Iörmun, членить имя Irman, Erman на Ir-man и Er-man — совершенно неверно; это имя действительно представляет собой производное слово, но это слово простое, а не составное — кроме того, нигде название Ertag (dies Martis [день Марса, вторник]) не принимает форму Ermintac, Irminestac. В пользу отождествления с Меркурием говорит случайное¹⁹, но бросающееся в глаза сходство между словом Irmansûl, или Hirmensûl, с греческими Ἑρμῆς [Гермес] и ἕρμα = столб, столп (см. I, 309): интересно, что на гермы устанавливали именно статуи Гермеса (или изображения его головы); в Средние века ирминсули связывали с Меркурием (см. I, 307). Судя по всему, под именем Гирмина саксы почитали *воинственного Водана*.

Если это предположение будет доказано, то выйдет, что Водана включали в число древних героев; вопрос заключается в том, не считался ли *Ирмин* переждением бога, его сыном, и был ли отличен бог *Ирмин* от племенного героя *Ирмино* (ср. с тем, как Тацит различает Гермину и Арминия)? С Irmin/Irmino ср. имена Thiodo, Regino, образованные от существительных thiod, regin. Провести такое же различие между Ing и Ingo, Isc и Isco сложнее, но я полагаю, что можно выдвинуть иной принцип, разрешающий эту проблему: если племена принимают название от имени славного предка, то этим предком может быть только обожествленный человек, полубог — никогда не божество само по себе. Существовали такие племена и роды, как ингевоны, искевоны, герминоны, Эскинги, Скильфинги, Инглинги (Ингинги), Вельсунги, Скъёльдунги, Нифлунги²⁰, а также Гераклиды и Пелопиды, но не было Воденингов или Тунорингов — только Воденинг и Кронид, в единственном числе. Англосаксы повсеместно считали Водена главой своего племени, и среди них несомненно появился бы род Воденингов, если бы династии вообще когда-либо назывались по имени бога. Народы действительно происходят от богов, но только через посредство полубогов, и называются по именам последних. Имя высшего божества в названии племени считалось бы недопустимым по тем временам кощунством и проявлением гордыни.

¹⁹ Греческой аспириате соответствует германское *s*, а не *h*: ó, í = sa, sô; ἑπτά = sibun; ἄλς = salz.

²⁰ Патронимический суффикс необязателен: Gáutōs, Gevissi, Suâra называются по именам божественных героев Gâuts, Gevis, Suâp.

Центром культа Ирмина была Нижняя Саксония, а конкретно — Вестфалия; к рассказу Видукинда о *Гирмине* можно добавить еще несколько следов того же имени, отчасти до сих пор сохраняющихся в этой части Германии. Штродтман упоминает такие оснабрюкские выражения «he ment, use herre gott heet *Herm*» [он думал, что нашего господа бога зовут *Герм*] (то есть — что бог милосерден и не гневается), «use herr gott heet nich *Herm*, he heet leve herre, un weet wal to te grīpen» [но нашего господа бога зовут не *Герм*, его зовут господь милосердный, и он вполне может наказать]; здесь в какой-то степени прослеживается людская тяга к мягкому и снисходительному правлению древних божеств, которым противостоит строго судящий и жестоко наказывающий христианский бог. В саксонском Гессене (на Димеле), в падерборнской, равенсбергской и мюнстерской областях, в минденской епархии и в герцогстве Вестфалия²¹ сохраняется такой народный стишок:

Hermen, sla dermen,
sla ripen, sla trummen,
de kaiser wil kummen
met hamer un stangen²²
wil *Hermen* uphangen.

[*Гермен*, ударь по арфе,
дунь в свирель, ударь в барабан;
грядет император
с молотом и палками,
он *Гермена* повесит]

Гермена здесь призывают заводить боевую музыку: ударять по струнам, свистеть в дудки, бить в барабан, — с молотами и палками приближается враг, стремящийся повесить Гермена [9]. Вполне вероятно, что эти грубые строки, сохраненные долгой, многовековой, традицией, представляют собой сохранившийся фрагмент песни, сложенной в те годы, когда Карл Великий разрушил ирменсули. Вряд ли они касаются более древнего столкновения Арминия с римлянами²³. Упоминание об ударах и палках наводит на мысль о ритуале принесения лета.

В Гессене, в районе Верры, есть деревня под названием Эрмшверд [Erm-schwerd]; в древних источниках она называется Ermeswerder, Armeswerd²⁴, *Ermeneswerde* (DRONKE, *Trad. Fuld.*, 123), *Ermeneswerethe* (*Vita Meinwerci* (1022 год);

²¹ ROMMEL, *Hessen*, I, 66; *Westphalia* (Minden, 1830), I, 4:52; ноты самого напева приведены в SCHUMANN, *Musical. Zeitung* (1836).

²² Варианты: mit stangen und prangen [с кольями и палками], mit hamer un tangen [с молотом и щипцами].

²³ Однако попытки такого объяснения, разумеется, предпринимались: одни заменяют *Hermen* на *Hermann*, а другие упоминают стих, который, насколько я знаю, никогда не ходил в народе: «Un *Hermen* slaug dermen, slaug ripen, slaug trummen, de fürsten sind kammern met all eren mannen, hebt *Varus* uphangen» [*Гермен* = *Арминий*, ударь по арфе, дунь в свирель, ударь в барабан; идут князя со всеми дворянами, *Вара* повесили].

²⁴ Такой же сдвиг гласных наблюдается еще в одном случае: название вестфальской деревни *Ermensulen* (это название встречается в документе 1298 года, приведенном в BARING, *Clavis Dipl.*, 493, № 15) превратилось в современное *Armenseul*.

LEIVN., I, 551) = Irmineswerid, insula Irmini [остров, речная долина Ирмина]: вспомним, что у других богов тоже были свои пойма. Такое толкование подтверждается и еще несколькими сходными названиями мест.

В LEIVNITZ, *Scr.*, I, 9, ЕССАРД, *Fr. or.*, I, 883 и в ЕССАРД, *De orig. Germ.*, 397 встречается термин (источник сведений этих авторов мне неизвестен) *Irmine-swagen* [повозка Ирмина], означающий созвездие arctus, plastrum coeleste [Медведица, Небесная повозка]; соответственно, наравне с повозками Вотана и Доннера — Wuotanswagen, Donnerswagen — можно упомянуть и Ingswagen, повозку Инга.

В поздних древнеанглийских и нескольких староанглийских источниках рассказывается о четырех главных дорогах, пересекающих Англию, среди них называется тракт *Ermingestrete*, шедший с юга острова на север²⁵. Вполне можно предположить, что исконная древнеанглийская форма этого названия имела вид Eormenstræt или Eormenesstræt; название одной из трех других дорог — *Vætlingastræt*, оно упоминается в «Англосаксонской хронике» (INGR., 190; THORPE, *Anal.*, 38), а также в договоре между Альфредом и Гутрумом (THORPE, 66); andlang *Waetlinga straet* (944 год) в КЕМБЛЕ, II, 250. У Э. Лая — *Irmingstræt*, а также *Irmingsul*, однако оба слова — без ссылок на источники. Форма Eormenstræt в древневерхненемецком приняла бы вид Irmanstrâza (via publica [публичная дорога]), а форма Eormenesstræt — вид Irmanesstrâza (via Irmani [дорога Ирмана]).

Важно то, что одна из этих четырех дорог, называемая *Vætlingastræt* [Улица чужаков], в легендах переносилась на небеса и имела мифологическое значение. Обыкновенная дорога из Дувра в Кардиган на небесах становилась *Млечным Путем*: по ней на повозке ездил какой-то языческий бог.

Чосер (CHAUCER, *House of fame*, II:427), описывая эту часть небес, говорит:

lo there (quod he), cast up thine eye,
se yondir, lo, the galaxie,
the whiche men clepe the milky way,
for it is white, and some parfay,
ycallin it han *Watlingestrete*,
that onis was brente with the hete,
whan that the sunn is sonne the rede,
which that hite Phaeton wolde lede
algate his fathirs carte and gie.

[взгляни же (сказал он), подними взор,
узри галактику,
у людей называемую Млечным Путем,
ибо она бела; некоторые еще
зовут ее *Уотлинг-стрим*;
однажды она горела пламенем,
когда сын красного солнца
по имени Фаэтон возжелал во что бы то
ни стало править отцовской повозкой]

²⁵ «III cheminii [4 дороги:] *Watlingestrete*, Fosse, Hickenildestrete, *Ermingestrete*» (THORPE, *Anc. laws*, 192), ср. с «Генрих из Гантингдона (где находится *Ermingestreet*)» (ROBERT OF GLOUCESTER (Oxf., 1724), 299; «*Erningestr.*» в предыдущем источнике). См. RANULPH HIGHDEN, *Polychr.* (ed. ОХОН.), 196; JOHN LELAND, *Itinerary* (Oxf., 1744), VI, 108—140; GIBSON, *App. chron. Sax.*, 47; CAMDEN, *Britannia* (ed. Gibson, Lond., 1753), p. LXXIX. В «Истории Англии» И.-М. Лаппенберга (LAPPENBERG, *Gesch. v. England*) приведена карта, на которой указаны направления всех четырех дорог.



В *Complaint of Scotland*, 90 о комете сказано: «It aperis oft in the quhyt circle, callit circulus lacteus, the quhilk the marynalis callis *Vatlantstreit*» [она часто появляется в белом круге, называемом *circulus lacteus* (молочным кругом), который в народе еще зовется *Vatlantstreit*]. У Гэвина Дугласа (*DOUGLAS, Virgil*, 85):

Of every sterne the twynkling notis he,
that in the still hevin move cours we se,
Arthurys house and Hyades betaikning rane,
Watlingestrete, the Horne and the Charlewane,
the feirs Orion with his goldin glave.

[он следит за блистанием каждой звезды,
ход которой виден на спокойном небе:
дом Ар(к)тура и омываемые дождем Гиады,
Уотлинг-стрит, Рог и Повозка Карла,
неистовый Орион с золотым мечом]

Vætlinga — это, очевидно, форма родительного падежа множественного числа; кто такие Ветлинги и как так случилось, что в их честь называли и земной, и небесный путь, — неизвестно. Чосер, вероятно, еще мог бы ответить на этот вопрос, но он в своем описании предпочел ориентироваться на греческий миф: Фаяттон, сын бога, решив проехаться на солнечной колеснице своего отца, прожег в небе широкую полосу, которую мы теперь и называем Млечным Путем. Более распространенный вариант таков: Гера, возмущенная тем, что Зевс подложил к ее груди Гермеса (или Геракла), оттолкнула ребенка и разбрызгала молоко — так на небесах и появился сияющий белый круг. Несомненно, что в сказках и сказаниях других народов названия земных и небесных дорог тоже могли совпадать²⁶.

²⁶ Я ограничусь кратким перечислением других названий Млечного Пути. По-арабски эта галактика зовется *tarik al thibn* (via straminis [соломенный путь]); по-сирийски — *schevil tevno* (via paleae [соломенный путь]); на современном иврите — *netibat theben* (semita paleae [соломенная тропинка]); по-персидски — *rah kah keshan* (via stramen trahentis [Дорога таскающих солому]); по-коптски — *pimoit ende pitoh* (via straminis [соломенный путь]); по-эфиопски — *hasare zamanegade* (stipula viae [путевая солома]); другой арабский вариант — *derb ettübenin* (тропа несущих солому); по-турецки — *saman ughrisi* (paleam rapiens, paleae fur [крадущий солому, вор соломы]); по-армянски — *hartacol* или *hartacogh* (paleae fur [вор соломы]); все эти названия построены на образе разбросанной соломы, которую уронил убегающий вор. Более простое арабское название — *madscherra* (tractus [протянутый]), *nahr al madscherra* (flumen tractus [протянутая река]); римляне называли Млечный путь *дорогой богов* или *дорогой к богам*: ср. с ирокезским *дорога души*, турецким *hadjiler juli* (Дорога паломников): человек, совершающий паломничество в Мекку и Медину, называется *hadji*, *hadschi*. Здесь следует вспомнить об общепринятом в Средние века христианском названии: *via sancti Jacobi* [Дорога святого Иакова] — этот оборот встречается уже в «Кафоликоне» Иоанна Генуэзского (XIII век); варианты того же названия на разных

Интересный пример обнаруживается в немецкой традиции; здесь мы возвращаемся к Ирмину, от которого, кажется, уже слишком отделились.

Видукинд Корвейский первым из хронистов полностью пересказывает, на материале древних песен, прекрасную и воистину эпическую историю о победе саксов над тюрингами²⁷ — до Видукинда лишь Рудольф Фульдский (PERTZ, II, 674) кратко упоминает о таком событии. Ирменфрид, король тюрингов, угнетенный Дитрихом, королем франков, призвал саксов себе на помощь — те явились на его зов и храбро сражались. Но Ирменфрид стал сомневаться в своем решении и тайно заключил мир с франками: два объединенных народа выступили вместе против огромной армии саксов. Однако саксы уже прослышали о предательстве и напали первыми, под предводительством старого Хатугата [Hathugât] они ворвались в крепость тюрингов и перебили там всех; франки же восславили боевой подвиг саксов. Ирменфрид бежал, но Дитрих заманил его в свой лагерь и там пленил. В том же лагере находился советник Ирменфрида по имени *Иринг*, в былые времена его советы сослужили Ирменфриду великую службу. Когда Ирменфрид поклонился Дитриху, то стоящий рядом с ним Иринг, уже предавшийся франкам, убил своего господина. За это преступление король франков изгнал Иринга с глаз своих, но тот сказал: «Прежде чем уйти, я отомщу за своего короля», выхватил меч и заколол Дитриха, после чего положил на него тело Ирменфрида — чтобы тот, побежденный в жизни, победил в смерти. Затем Иринг мечом проложил себе путь (*viam ferro faciens*) и сбежал. «*Mirari tamen non possumus*, — добавляет Видукинд, — *in tantum famam praevaluisse, ut Iringi*

языках: *camino de Santiago, chemin de saint Jaques, Jacobsstraße*; по-словенски Млечный Путь называли *zesta v' Rim* (путь в Рим) — это связано с традицией совершать паломничества (приводящие, как считалось, на небеса) в Галлецию или в Рим. *Дорога Иакова*, или *дорога паломников*, тоже одновременно была и на небе, и на земле; Лакомбле приводит документ 1051 года (ЛАСОВЛЕТ, 184, 185), где упоминаются варианты *Jacobswech* [дорога Иакова] и *via regia* [царская дорога]. В древнескандинавском — *vetrarbraut* (зимний путь). В валлийском — *caer Gwydion* (см. I, 351) и *Arianrod* (серебряный путь? ср. с *Argentoratum*). В финском — *linnunrata* (птичий путь), в литовском — *raukszcziū kielės* [птичий путь]: вероятно, это связано с тем представлением, что души и духи летают в образах птиц; в венгерском — *hadakuttya* (*via belli* [военный путь]): венгры с боем двигались из Азии, ориентируясь по созвездиям [10]. Такие названия, как *Vroneldenstraet* (см. I, 537) и *Pharaildis*, очевидно, связаны с *госпожой Хольдой* и Иродиадой соответственно — полеты этих богинь легко позволили связать их с Млечным Путем; Вотан, охотящийся по ночам вместе с Хульдой, упоминается в валлийском *caer Gwydion*. Следует принимать во внимание и тот факт, что *Диану* тоже включали в состав Дикой охоты, а *Юнону* связывали с Млечным Путем; боги, или духи, ездят по небесному пути и принимают участие в небесной охоте [11].

²⁷ Ср. со сходным древним сказанием, сохранившимся в верхненемецком регионе (GOLDAST, *Script. rer. suev.*, 1—3): там место саксов занимают швабы. Ауэрсбергская хроника составлена с опорой на Видукинда (*Auersberger Chronik* (ed. Argent., 1609), 146—148; PERTZ, VIII, 176—178).

nomine, quem ita vocitant, lacteus coeli circulus usque in praesens sit notatus» [удивительно, но эта история так широко распространилась, что именем *Иринга* до сих пор обозначают Млечный Путь]. Или, по Ауэрсбергской хронике: *fatum in tantum praevaluisse ut lacteus coeli circulus Iringis nomine Iringesstrâza usque in praesens sit vocatus* [история получила столь широкое хождение, что Млечный Путь до сих пор называют *Iringesstrâza* по имени Иринга] (*sit notatus* [обозначают] в PERTZ, VIII, 178).

В подтверждение этих слов в древнеанглийских глоссах, собранных Юнием (JUNIUS, *Symb.*, 372), обнаруживается такой перевод: *via secta* [прорезанный путь] — *Iringes uuec* [дорога Иринга]; отсюда «*Iringes veg* — *via secta*» у У. Сомнера и Э. Лая; ср. с *via sexta* — *iringesuuec* (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 195). В неопубликованном глоссарии из библиотеки Амплония в Эрфурте (X—XI века, лист 14^a) — «*via secta: Iuuâringes uueg*»: форма *Iuwaring* явно согласуется с более поздней *Euring* (*Euringsstrâß* в AVENTIN, 102^b, 103^a).

Те же герои появляются в «Песни о Нибелунгах» (*Nibelungenlied*, 1285, 1965—2009); история рассказывается там несколько иначе, ближе к верхненемецкому варианту, изложенному у М. Гольдаста²⁸; ландграф *Ирнфрит* [Irnvrit] Дюрингский и маркграф *Иринк* [Iringc] Тенемаркский оба названы вассалами Этцеля. В «Плаче» добавлено, что в своей стране Ирнфрит и Иринк попали в немилость и бежали в земли гуннов; в этом, очевидно, прослеживается намек на изгнание Иринга Дитрихом. В поэмах XIII века, впрочем, Иринг — не советник Ирменфрида, и, тем более, — не предатель и не убийца: два графа изображены близкими друзьями, павшими от рук Хагена и Фолькера.

К этому можно добавить, что в «Вилькина-саге» (*Vilk. saga*, CCCLX) рассказывается о последнем бое *Ирунга* [Irung] с Хогни [Hogni] (об Ирнфриде там не упоминается) и о том, как Ирунг спускался по каменной стене, которую в честь него называли *Irûngs veggr*; скандинавский редактор перепутал здесь слова *vegr* (*via* [путь]) и *veggr* (*murus* [стена]), — в немецком первоисточнике должно было стоять *Iringes vec*, с отсылкой к словам о «прокладывании пути» у Видукинда.

Можно сделать следующие выводы: в германских легендах речь идет о земном и небесном *Iringes wec* [путях Иринга], точно так же раздваивается *Vætlingastræt* в древнеанглийских источниках — *дорога в Рим* и *дорога святого Иакова* тоже существовали как в буквальном, так и в мифологическом смысле. Мифы о *дорогах* и *повозках*, как мы знаем, принадлежат языческим временам и встречаются в сказаниях о богах. Тюринг *Ирнврит* (или *Irmanfrit* в более ранних источниках) — это, вполне вероятно, тот же герой *Irman*, *Irmin* (ср. с *Sigfrit*, *Sigmunt*, *Sigi*), в то время как название племени гермундуrow, *Hermunduri* = *Irmanduri*, явно связано со словом *Duringen* [тюринги], поэтому мифы об Ирмане особенно важны именно для тюрингской традиции. Если бы где-то

²⁸ Текст рассмотрен в *Deutsch. Heldens.*, 117.

в источниках упоминался *Irmines wec*, «путь Ирмина», то эти предположения можно было бы считать доказанными.

Впрочем, три или четыре раза упоминается *Iringes wec*. Имена *Иринк* и *Ирмин* не имеют между собой ничего общего (за исключением важной для древних песен аллитеративности); в первом — долгая *i*²⁹, и взаимозаменяемыми эти имена быть никак не могли. Возможно, в сказании два друга поменялись местами, и *путь Ирмина* превратился в *путь Иринга* (Иринг — довольно распространенное мужское имя, см. *Trad. Fuld.*, I, 79) — тоже скрытого полубога, у которого, как и у Ирмина, были свои *дорога* и *повозка*. Однако почитание Ирмина было укоренено глубже, что следует уже из образа *ирмансуля*. Встречаются такие названия мест, как *Iringes purc* (*MB*, VII, 47, 157, 138, 231), *Iringisperc* (*MB*, XXIX, 58).

До этого момента я воздерживался от упоминания скандинавских представлений, связанных с земными дорогами, посвященными героям. Существовала такая древняя традиция: новый король, начиная свое правление, должен был по огромному тракту проехать через всю страну, сообщая народу о его свободах (*RA*, 237, 238). В старошведских законах эта традиция называется «*Eriksgatu ridha*» — проезжать по *дороге Эрика*³⁰. В Швеции было множество королей по имени *Эрик* (*Eiríkr* по-древнескандинавски), но все они — исторические лица, и ни одного из них невозможно увязать с *Eriksgata*. С королевским именем Эрик у шведов, должно быть, с ранних времен ассоциировалось представление о боге или об обожествленном правителе; интересно об этом рассказывается в «Житии святого Ансгария», написанном Римбертом, учеником самого святого (*PERTZ*, II, 711). Когда в 860 году конунгу Олеву предложили принять христианство, то некий по-язычески мыслящий человек заявил «*se in conventu deorum, qui ipsam terram possidere credebantur et ab eis missum, ut haec regi et*

²⁹ Или *iu*, так как гласные четвертой ступени часто переходят в гласные пятой (ср. с *hîrât* и *hiurât* (в новонемецком — *heirat* и *heurat*), а также с *tîr* и *tûr* — см. I, 429): *Iurinc* (с расширением до *Iuwarinc*: ср. с превращением древневерхнемецкого притяжательного местоимения *iu* в *iüwar*); в текстах XVI и XVII веков чередуются формы *Eiring* и *Euring*. В нескольких рукописях встречается вариант *Hiring* вместо *Iring* (ср. с *Hirmin* вместо *Irmin*), однако форма *Heuring* (вместо *Euring*) мне не встречалась — иначе можно было бы вспомнить о саксонском *hevenring*: радуго называли «небесным кольцом». *Eburðring*, *Ebirðring* — раннее древнеанглийское название созвездия Ориона — тоже, вероятно, как-то связано с Иринком, скорее всего, с формой *Iuwaring*.

³⁰ Этот почитаемый народом обычай соблюдался еще в XV—XVI веках: «*Statuta provincialium generose confirmavit et sigillavit in equitatu, qui dicitur Eriksgata*» [провинциальными законами широко поддерживался и утверждался проезд, называемый *Eriksgata*] (*Diarium Vazstenense ad anno 1441* (ed. Benzell, Ups., 1721), 86); «*rex Christoferus Sueciae et Daciae equitatum fecit qui dicitur Eriksgata secundum leges patriae*» [король Кристофер Шведский и Датский по законам своей родины совершил проезд, называемый *Eriksgata*] (*Diarium Vazstenense ad anno 1441*); даже Густав Ваза проезжал по «дороге Эрика».

populis nunciaret: vos, inquam³¹, nos vobis propitios diu habuistis, et terram incolatus vestri cum multa abundantia nostro adiutorio in pace et prosperitate longo tempore tenuistis, vos quoque nobis sacrificia et vota debita persolvistis, grataque nobis vestra fuerunt obsequia. At nunc et sacrificia solita subtrahitis et vota spontanea segnius offertis³² et quod magis nobis displicet, alienum deum super nos intro ducitis. Si itaque nos vobis propitios habere vultis, sacrificia omissa augete et vota majora persolvite, alterius quoque dei culturam, qui contraria nobis docet, ne apud vos recipiatis et ejus servitio ne intendatis. Porro, si etiam plures deos habere desideratis, et nos vobis non sufficimus, *Ericum*, quondam regem vestrum, nos unanimes *in collegium nostrum asciscimus*³³, ut sit *unus de numero deorum*» [что он был на *собрании богов*, которые, как считалось, правили этой землей, и от этих богов был послан, чтобы сообщить королю и народу: вы, говорю я, долго жили в нашей милости, под нашей защитой долго ваша родная земля пребывала в великом изобилии; был мир и было процветание — вы совершали для нас личные и соборные жертвоприношения, и нам ваша верность была приятна. Но теперь вы воздерживаетесь от соборных жертвоприношений и редко приносите личные жертвы; еще больше вы сердите нас тем, что поставили чужого бога выше нас. Если вы хотите и дальше пользоваться нашей благосклонностью, то продолжайте отвергнутые соборные жертвоприношения и приносите побольше личных; никакому такому богу не поклоняйтесь, который научает против нас, — откажитесь от него и его служб не посещайте. И еще: если вам нужно больше богов, если нас вам недостает, то *мы готовы принять в наш круг Эрика*, бывшего вашим королем, чтобы он стал *одним из богов*]. Я привел этот рассказ целиком, поскольку в нем полно изложена позиция язычников, а также засвидетельствовано растущее равнодушие по отношению к старой вере: жрецы уже подумывали о том, чтобы освежить пантеон добавлением в него обожествленных героев³⁴.

Похоже, что ни одного из исторических Эриков нельзя увязать с «Eriksgata», вероятно, путаница в том, что касается личности божественного Эрика, имела место уже во времена Римберта. Пора разобраться, какой же бог или обожествленный герой в действительности имеется в виду. Ранее я предполагал, что речь идет об Эре [Er], то есть Марсе: в нескольких случаях название Ertag принимает форму Erctag (см. I, 315). Однако против этого свидетельствует краткий гласный в Er и долгий — в Irinc, Eiríkt. Кроме того, термин Eriksgata иногда принимает форму *Riksgata*, а это прямо указывает на земное имя бога

³¹ Вместо inquam [говорим мы]; inquit встречается вместо inquam.

³² Жертвоприношение, совершаемое отдельным человеком (votum), противопоставлялось публично и совместно приносимой жертве (sacrificium); см. I, 190.

³³ Так в число богов был принят король Хакон; Хермод и Браги вышли поприветствовать его: «Siti Håkon med heidin god» [воссел Хакон с языческими богами], — сказано в «Саге о Хаконе Добром».

³⁴ Ф.-К. Дальман предполагает, что здесь имеется в виду Эрик Уппсальский (+804).

Хеймдалля — *Rig* [Rigr]: в «Эдде» Риг странствует по *зеленым дорогам* (*groenar brautir*) и зачинает три человеческих рода. Земные зеленые дороги — параллель белым, сияющим небесным дорогам³⁵. Таким образом, можно окончательно разрешить и поднятый в I, 480 вопрос о том, не произошла ли, через афарезу и синкопу, форма *Rigr* от *Iringr*. Хеймдалль живет в Химинбьёрге на «дрожащем пути» — на радуге, то есть на мосту, по которому боги нисходят с небес на землю. Радуга — это небесное кольцо, а Млечный Путь — небесная дорога, в то время как Хеймдалль — хранитель этой дороги: Хеймдалль — это Риг = Иринг, ходивший по земным тропам и перешедший на небеса; теперь понятно, почему у разных народов бытовало множество сказаний об *Erikskata*, *Iringeswec*, *Iringesstráza* и почему само понятие о «пути Иринга/Эрика» соотносилось то с одним, то с другим небесным явлением. Имя Иринг, через форму *Iuivaring*, граничит с древним названием созвездия Ориона — *Eburdrung* [12]. Раз в наших сказаниях Иринг связывается с Ирменфритом, то есть с Ирмином, и при этом «путь Ирмина» отделяется от «пути Иринга», то и в мифах должна быть какая-то связь между Ирмином = Одином и Ирингом = Хеймдаллем, и такая связь есть, ведь Хеймдалль — сын Одина (вспомним, что у валлийцев Млечный Путь назывался в честь Гвидиона, то есть Водена). От ирминсуля разделялись идущие по всей стране четыре дороги; шведская «дорога Эрика» шла в четырех направлениях; в английской традиции также известны четыре аналогичных дороги — правда, «дорогой Эрминга», *Ermingestret*, называлась только одна из них, а три других носили иные, но тоже мифологические названия. Теперь, пожалуй, представлены все свидетельства, касающиеся Ирмина и Иринга — и в их героическом воплощении, и в том, что касается их божественных прообразов.

Разобрав данные о древнейшем разделении германцев на *три* племени, обратимся к некоторым предположениям относительно аналогичного *семи-частного* членения. Подразделение на пять племен, которого придерживался Плиний, представляется не вполне достоверным: плиниевские виндилы [Vindili] — это те же тацитовские вандалы [Vandilii], в то время как название племени певкинов [Reucini] не соотносится с именем какого-либо отца-основателя. Впрочем, Тацит к трем основным народностям добавляет еще четыре крупных племени: марсы [Marsi], гамбрии [Gambrivii], свевы [Suevi] и вандалы; в этих названиях нет следов аллитерации, у них нет слабых форм склонения, каковые указывали бы на производный характер слова.

Марсы — древнее и рано исчезнувшее племя, жившее между Рейном и Везером; на их территории находилось святилище Танфаны; марсы производили свой род от героя по имени *Марсо* [Marso], которого не следует путать ни с римским Марсом (Mars, Martis в родительном падеже), ни с Марсом [Marsus], сыном Цирцеи (по его имени назван один италийский народ, см. GELLIIUS, XVI, 11; PLIN., VII, 2 и комментарий Августина на псалом 57). Свевское племя

³⁵ *Ald. Blätter*, I, 372, 373.

марсингов (Marsigni = Marsingi) приняло то же название и приписало себе то же происхождение. Имя *Marso* встречается в МАВИЛЛОН, № 18 (документ 692 года), а также в «Полиптике» Ирминона (IRMINON, *Polypt.*, 158^a, 163^b), но в целом остается достаточно редким. Сюда же следует отнести слова *Mersiburg* и *Marseburg* (PERTZ, VIII, 537, 540); происхождение некоторых других схожих названий (см. I, 434) остается под вопросом; я не уверен, связана ли как-то с племенем марсов в целом неясная средневерхненемецкая фраза «*zuo zallen marsen varn*» [идти ко всем *марсам*] (*Ms*, I, 25^a) — возможно, она означает «идти ко всем чертям» или «подвергать себя всем возможным опасностям»; ср. с «*einen marsen man*» (*Crane*, 2865). Схожим представляется корень готского глагола *marzjan* (*impedire, offendere* [препятствовать, досаждать]), однако в древневерхненемецком это слово приняло бы форму *merrian, mergran*.

Название гамбрийцев я связываю с корнем *gambar, kambar* — *strenuus* [сильный, решительный], от которого также происходит *Gambara* — имя прародительницы лангобардов. Мог существовать и герой по имени Гамбаро [Gambaro]. Следует еще обратить внимание на название леса *Gambreta* (вместо *Gabreta*). Сыновей Гамбары звали *Ибор* [Ibor] (то есть *арет, вепрь*) = *Ерц* в древневерхненемецком, *Eofoz* в древнеанглийском, *Iöfuz* в древнескандинавском, и *Ajö* [Ajo]. У Саксона Грамматика все эти имена искажены.

Можно ли предположить, что *свевы* (Suevi, в древневерхненемецком — *Suârâ*) получили свое название от эпонимического героя *Suevo*, *Suâro* (связанного, вероятно, с древним сказанием о *горé*)? Плиний Старший (PLINIUS, IV, 13) утверждает, что на землях *gens Ingaevonum, quae est prima Germaniae* [племени ингвеонов, первого в Германии], находилась некая *Sevo mons immensus* [огромная гора *Сево*], достигающая *Sinus Codanus* [Балтийского моря]; Солин (SOLINUS, XX, 1), вслед за Плинием, говорит: «*mons Sevo ipse ingens... initium Germaniae facit, hunc Inguaeones tenent*» [с этой большой горы *Сево*... начинается Германия; эту гору удерживают ингвеоны]; из этих данных Исидор Севильский (ISIDOR, *Orig.*, X, 2) выводит: «*dicti autem Suevi putantur a monte Suevo, qui ab ortu initium Germaniae facit*» [считается, что свевы получили свое название от горы *Сево*, представляющей собой восточную границу Германии]. Отсюда, очевидно, взят и рассказ о переселяющихся швабах в *Annolied*, 284: «*si sluogen iri gecelte ane dem berge Suebo* (такой вариант (вместо *Suedo*) встречается в нескольких рукописях), *dannin wurdin si geheizin Suâbo*» [они разбили лагерь на горе *Свебо*, поэтому их и называют швабами]³⁶. В нижненемецком переводе Пс.67:16 слова «*mons coagulatus*» переданы как «*berg sueuot*», что, вероятно, объясняется легендой о *lebirmerre* [свернувшимся море]. Более важным представляется то, что в *Sæm.*, 164, 168, в «Песнях о Хельги», речь идет о *Sefa fiöll* [Севских горах] —

³⁶ *Kaiserchr.*, 285: «*Sin gecelt hiez er slahen dô ûf einin berc der heizit Swero, von dem berge Swero sint sie alle geheizen Swâbo*» [они разбили лагерь на горе, называемой *Свево*, а от горы *Свево* всех их стали называть швабами]. Вместо *Swero* следует скорее читать *Suevo* [13].

там же говорится и о стране *Свафаланд* [*Swafaland*], о конунге по имени *Свафнир* [*Svafnir*] и о валькирии *Сваве* [*Svava*]. *V* после *s* часто опускается, поэтому вполне можно предположить и чтение *Sevo*, *Suevo*. В таком случае *Suâro* стоит наравне с *Etzel* и *Fairguns* (см. I, 391, 394)? Древнеанглийское *Svepra* или, точнее, *Sväfdäg*, вряд ли как-то связано со *Suâro*.

Вандилии Тацита и виндилии Плиния соотносятся друг с другом так же, как Арминий — с Ирмином, а ангриварии [*Angrivarii*] — с ингрионами [*Ingriones*]; обе формы [*Vandilii* и *Vindilii*] происходят от понятий *winden* [свивать] и *wenden* [вращать], связанных со многими мифологическими концепциями. Несколько имен Вотана означают *wandelnde*, *wandernde* [странствующий] (см. I, 364).

Невозможно с уверенностью утверждать, каково происхождение названия племен марсов, гамбривиев, свевов и вандилиев. Тацит всех их связывает с Маннусом, но непосредственных героев-основателей он не называет и не сообщает о них никаких сведений.

Однако о другом знаменитом герое Тацит говорит прямо и конкретно: «*fuisse apud eos et Herculem memorant, primumque omnium virosum fortium ituri in proelia canunt*» [говорят, что *Геркулес* побывал и у них, и, собираясь сразиться, они славят его как мужа, с которым никому не сравняться в отваге³⁷] (Тас., *Germ.*, III). Говоря о жертвоприношениях в Тас., *Germ.*, IX, римский историк сначала упоминает Меркурия, а затем немедленно добавляет: «*Herculem ac Martem concessis animalibus placent*» [*Геркулеса* и *Марса* они ублажают (принесением им в жертву) посвященных животных], — причем герой здесь называется даже прежде бога. В Тас., *Germ.*, XXXIV рассказывается об океане на фризском берегу; Тацит добавляет: «*et superesse adhuc Herculis columnas fama vulgavit, sive adiit Hercules, seu quidquid ubique magnificum est, in claritatem ejus referre consensimus. Nec defuit audentia Druso Germanico, sed obstitit oceanus in se simul atque in Herculem inquiri. Mox nemo tentavit, sanctiusque ac reverentius visum de actis deorum credere quam scire*» [там, как рассказывают, сохранились *Геркулесовы столбы* — то ли *Геркулес* действительно побывал там, то ли мы просто связываем с его славой всё грандиозное, где бы оно ни встретилось. Другу Германику было не занимать решительности, однако океан скрыл от него и свои, и *Геркулесовы* тайны. С тех пор такого никто не повторял, решив, что благочестивее и почтительнее верить в деяния богов, чем знать о них³⁸]. В «*Анналах*» (Тас., *Ann.*, II, 12) упоминается «*silva Herculi sacra*» [священный лес *Геркулеса*], находившийся между Везером и Эльбой в стране херусков; согласно «*Пейтингеровой таблице*», возле Новиомага (Нимвегена) находилась «*castra Herculis*» [крепость *Геркулеса*]. Всё это важно, всё это указывает на некоего полубога, с полным основанием отождествленного римлянами с *Геркулесом*. Свои подвиги *Геркулес* совершал в весьма далеких странах — считалось, что он побывал и в Германии, и что у *Гадитанских столпов*

³⁷ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

³⁸ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

есть аналог на другом конце Европы — у Фризского океана. Геркулес прославлялся в германской боевой песне, ему приносились жертвы (словно он один из высших богов), ему был посвящен лес. О столпах Геркулеса что-то знал и Видукинд; он говорит, что Ирминово святилище было сходно с геркулесовым своими *колоннами* (не одной колонной) — *effigies columnarum*, а не *columnae*. Возможно, *irmansûli* (см. I, 306), форма множественного числа от *irmansûl*, более корректна; не исключено, что это изображение состояло из нескольких колонн. Говоря о Гермине и герминонах, связывал ли Тацит их с Гераклом и Геркулесом (в этом имени вполне очевиден корень Ἡρα, Гера)? Возможно, что именно из-за такой связи Тацит добавляет аспирату в *Herminones* и *Hermunduri*, но не в имя *Arminius*. Вполне допустимо предполагать, что римский и германский герои носили фонетически схожие имена. Стоит отметить, что *Herculis silva* и *columnae* [лес и столпы Геркулеса] находились не на территории герминонов; впрочем, почитание этого героя явно широко распространилось и, скорее всего, было присуще не только тому племени, которое возводило свое название к его имени. Представляется, что в германских *Irman*, *Irmin* придыхательного звука быть не должно — так же, как и в имени Арминия; в названии племени херусков, напротив, аспирата совершенно необходима — римляне использовали написание *Cherusci*, не *Herusci*.

Если усматривать в германском Геркулесе одного из высших богов, то, очевидно, из числа кандидатов следует исключить Меркурия и Марса, то есть Вотана и Цию: у Тацита, как мы уже видели, Геркулес называется отдельно от них. И. Цойс предполагает, что под германским Геркулесом следует понимать Юпитера, то есть Донара (*Zeuss*, 25), однако, на мой взгляд, для этого нет никаких других оснований, кроме того, что скандинавский Тор, подобно Геркулесу, совершал множество героических подвигов — то же самое можно сказать и об Ирмине, но больше у Ирмина и бога-громовника нет совершенно ничего общего. Правда, в пользу отождествления Геркулеса с Донаром могут говорить еще и древнеанглийские выражения, собранные на I, 362; сходство прослеживается и в том, что Геракл был сыном Зевса и врагом великанов.

Ранее я предполагал, что Геркулеса можно отождествить с Сакснотом (*Sahsnôt*, *Seahneát*), от которого по формуле абренунциации отрекались одновременно с Тунаром и Воденом: я усматривал здесь возможную связь с *Hercules Saxanus* — этот эпитет можно произвести от *saxum* = *sahs*. Однако инскрипции с посвящением Геркулесу Саксану встречаются и за пределами Германии и, очевидно, принадлежат скорее римской традиции. Соответственно, нашего Сакснота правильнее отождествлять с Цию (см. I, 436), никак не связанным с Геркулесом. Теперь я полагаю, что германский Геркулес — это, скорее всего, Ирмин: подобно Геркулесу, сыну Юпитера, Ирмин вполне мог считаться сыном Водана; Ирмина тоже упоминали в боевых песнопениях — в том числе и в тех, которые, как решил Тацит, были посвящены Арминию, — хотя в этих песнях могли иметь в виду и Марса (см. I, 439) [14].

Сложнее определиться с тем, кто имеется в виду под германским *Улиссом*: *ceterum et Ulixem quidam opinantur longo illo et fabuloso errore in hunc oceanum delatum adisse Germaniae terras, Asciburgiumque, quod in ripa Rheni situm hodieque incolitur ab illo constitutum nominatumque; aram quin etiam Ulixi consecratam adjecto Laertae patris nomine eodem loco olim repertam* [иные считают также, что, занесенный в этот Океан во время своего знаменитого, долгого и баснословного странствия, посетил земли Германии и *Одиссей*, и что расположенный на берегу Рейна и доныне обитаемый город Аскибургий был основан и наречен им же; ведь некогда в этом месте обнаружили посвященный *Одиссеею* алтарь и на нем, кроме того, имя Лаэрта, его отца³⁹] (Тас., *Germ.*, III). В этом Одиссее некоторые видят Одина, а Аскибургий отождествляют с Асбургом; однако раз Водена римляне называли Меркурием, то вряд ли тот же бог мог одновременно сопоставляться ими и с греческим героем — кроме того, название Аскибург [Askiburg] вряд ли можно связывать с *асами*, чисто скандинавским термином, принявшем в Германии форму *ансы*. Тацит называет Улисса основателем *Аскибургия*, поэтому естественнее всего сравнить этого героя с *Иско*, *Эскио*, *Аско* (см. I, 626); форма *Iscu* привела римлян к *Ul-ixes* — ср. с сочетанием *sc* в названии искевонов. *Маннуса*, отца Иско, могли приравнять к *Лаэрту*, поскольку понятия *λαός* [народ] и *λᾶος* [камень] связываются в образе *первого человека* (ставшего *origo gentis* [основателем народа]), вышедшего из камня или скалы (см. главу XIX); *Аско* же вырос из дерева, а *δρῦς* [дерево] и *πέτρῃ* [камень] в мифологическом смысле тесно связаны. Слово *liut* [люд, народ] происходит от *liotan* [расти, возрастать], а корень слова *λαός* может быть связан с *λᾶος*, *λᾶας*.

Interpretatio Romana обычно основывается на смысловой, а не на звуковой аналогии; поэтому я полагаю, что германских *Кастора* и *Поллукса* не стоит сравнивать с братьями Гаду и Фолем (Бальдром) [15]. Истоковать природу этих двух героев вообще исключительно сложно; слова Тацита о них приведены в I, 238, и там же я предпринял попытку доказать, что *alx* — это место, где поклонялись божественным героям; должен признать, этого явно мало. В сказаниях нашей древности встречается множество героев-братьев, однако там не найти близнецов-*Alci*, если, конечно, это слово — действительно множественное число от *Alcus*. Можно вспомнить, что *Iálkr* — одно из имен Одина (*Sæm.*, 46^b, 47^b) и что *jolk* в вермландском диалекте [шведского языка] означает «мальчик»⁴⁰. Пожалуй, это ближе к предмету, чем самогитский *Algir* [Algis] (*angelus est summorum deorum* [(Альгис) — посланник высших богов], LASICZ, 47) — это имя, судя по словарям, происходит от слова *alga* (награда). Совершенно недостоверным представляется сравнение германских *Кастора* и *Поллукса* со славянскими богами Лелем и Полелем (о них самих не хватает сведений)⁴¹ [16].

³⁹ [Пер. А. Бобовича. — *Прим. пер.*]

⁴⁰ ALMQVIST, *Svensk språklära* (Stockh., 1840), 385^a.

⁴¹ По-литовски *lele* значит пупа [кукла], *akies lele* — pupilla [зрачок]; *leilas* — бабочка.

На основании уже приведенных примеров из Тацита можно заключить, что героология была достаточно развита у всех германских племен; если бы нам были доступны древнегерманские источники, то наши сведения о природе национальных героев и об их взаимосвязях были бы куда точнее. Но нам остались только *родословные*, составленные в гораздо более поздние времена и касающиеся только отдельных племен: готов, лангобардов, бургундов и, в первую очередь, — англосаксов и скандинавов; из генеалогических списков можно узнать, что поздних королей всё еще связывали с древними богами и героями, однако никаких дополнительных сведений о мифологии оттуда почерпнуть нельзя. Мы смогли бы довольствоваться одними родословными, если бы они, по крайней мере, сохранились и у других народов внутренней Германии (например, у франков).

Важнейшими представляются англосаксонские генеалогии, и поэтому они целиком приведены в Приложениях. Каждое англосаксонское благородное семейство видело своим прародителем Водена — точно так же у греков в основу главных родов полагали Зевса. Среди сыновей Водена выделяются Сакснеат [Saxneát] и Бельдег [Báldæg], сами обретшие божественный статус; некоторых других сыновей верховного бога можно зачислить в ряд древних героев, среди них — *Sigegeát* и *Vödelgeát*⁴² (оба имени связаны с готским *Gáut*), *Freávine*, *Vuscfreá*, *Sæfugel*, *Sigefugel* и *Vesterfalcna*; многие другие имена из родословных для нас уже малопонятны. *Cásere*, судя по всему, — это простой апеллятив; в других древнеанглийских источниках это слово обозначает *cyning* [король]⁴³, а природу собственного имени оно, судя по всему, приобрело по аналогии с латинским *caesar*. Во всех родословных приводятся только имена сыновей и внуков бога, в них никогда не упоминаются матери и бабки — из-за этого от нас ускользает миф, оживляющий (как у греков) генеалогические взаимоотношения.

В связи с родословными возрастает значение некоторых сведений из скандинавской традиции. В «Саге о Вельсунгах» сообщается, что Один — отец *Сиги* [Sigi], однако не сообщается никаких подробностей; *Перип* [Rerig], сын Сиги, находится, таким образом, в тесной родственной связи с высшим божеством. В Sn., 84—86 рассказывается, что Один под именем *Бёльвек* [Bölverkr] (древневерхненемецкое *Palowurcho*?) стал слугой великана Бауги [Baugi], чтобы добрать до божественного напитка, который охранял брат Бауги Суттунг [Suttúngr] со своей дочерью *Гуннлёд* [Gunnlöð]. Между Гуннлёд и Одином случился роман (на это темно намекается и в *Sæt.*, 12^b, 23^{a-b}, 24^a), однако ничего не говорится о том, чтобы после трех ночей, которые Один провел с дочерью великана, родились какие-то герои. *Гуннлёд* принадлежала к народу великанов, а не людей,

⁴² *Wuotilgôz* по-древневерхненемецки (*Zeitschr. f. d. Alt.*, I, 577; ср. с *wüeteln*, I, 331 и с *Wodelbier*, I, 357) [17].

⁴³ В [ÄLFR.], *Boet.*, 38:1 Агамемнон назван *cásere*, а Одиссей — *cyning*; в документе, приведенном в КЕМБЛЕ, II, 304: «Eáðred cyning and cásere» [король и император Эадред].

так же, как и *Герд*, к которой сватался Фрей, и, вероятно, другие спутницы богов, не называемые в числе асиний. Греки тоже верили, что герой или даже бог может родиться от союза бога с дочерью титана — так, согласно скандинавской традиции, появился на свет бог Тюр (см. I, 441). У Саксона Грамматика (Saxo, 66) упоминается норвежский король и герой *Фрогер* (ни в каком другом источнике речи о нем не заходит): *Frogerus*, ut quidam ferunt, Othino patre natus [*Фрогер*, о котором говорят, что он родился от Отина]; боги даровали этому герою неуязвимость в бою — чтобы победить его, противник должен был взять пыли из-под его ног⁴⁴, что и сделал коварный датский король Фрото [*Frotho*]. Возможно, этот *Фрогер* [*Froger*] — это *Freoðegår*, *Fredægår* из Уэссекской родословной: его отец — Бронд [*Bronð*], дед — Бельдег, прадед — Воден. В древнескандинавской родовой таблице, судя по всему, Фриодегар [*Frioðegar*] перепутан с Фроди [*Froði*], его противником⁴⁵. Согласно «Прологу» к «Младшей Эдде» (*Formáli*, 15) и главе IX «Саги об Инглингах», старейший норвежский королевский род возводился к *Сэмингу* [*Sæmingr*], сыну Одина от Скади, до того ходившей в женах у Ньёрда; в других источниках встречается написание *Semíng* — это имя означает *pacíficator* [примиритель] и напоминает, опять же, о *Fridgeir*. Скади была дочерью ётуна Тьяцци, а Сигурд, ярл Ладе [*Sigurðr Laðaiarl*], в «*Sigurdardrápa*» [Песни о смерти Сигурда] называется «*afspríng* *Thiassa*» (потомком Тьяцци). Согласно «Саге о Херрауде» (*Herraudssaga*, I), Хринг [*Hríng*] — сын *Гауты* [*Gauti*], сына Одина; *Гаутом* [*Gautr*], или *Гауты* (ср. с *Ing* и *Ingo*, *Irmin* и *Irmino*), — готское *Gáuts*, древневерхненемецкое *Kôz*, древнеанглийское *Geát* — называли сына или потомка Одина, причем божественная природа этого персонажа очевидна (ср. с I, 643); его сын Годвульф [*Godvulf*], которого некоторые отождествляют с Фольквальдом [*Folcvalda*], тоже выглядит мифологическим героем. От *Gáuts*, Гаута, произошел род гаутов (*Gáutôs*, *Kôzâ*, *Гаутоί*), отличный от рода готонов (*Guþans*, *Γότθοι*, у Тацита — *Gothones*), но всё же родственный ему: в готских родословных во главу племени поставлен Гаут. Сиграми [*Sigrлами*] тоже зовется сыном Одина (*Fornald. sög.*, I, 413, 414). Но кто же такой *Bois* (Boi в родительном падеже), *Othini ex Rinda filius* [сын Отина и Ринды] у Саксона (Saxo Gram., 46)? Возможно, это *Biar*, *Biaf*, *Beav* = *Biovulf* (см. ниже)⁴⁶? [18]

Еще один Одинссон — *Скьёльд* [*Skiöldr*], знаменитый герой племени данов; от Скьёльда произошел род Скьёльдунгов [*Skiöldungar*] (Sn., 146); вероятно, теснее всего этот герой был связан со Сконе, так как в *Fornm. sög.*, V, 239 он прямо

⁴⁴ В знак победы? Обычно такую пыль должен был приносить побежденный (RA, 111, 112).

⁴⁵ Еще дальше отстоит древнеанглийское имя *Fróðheri* (ВЕДА, II, 9, § 113).

⁴⁶ В Saxo, 122 упоминается герой, зачатый Тором: «*Haldanus Biargrammus apud Sueones magni Thor filius existimatur*» [*Хальдан Бьяргграм* считался у шведов сыном великого Тора]; о других героях-сыновьях Тора мне не известно.

называется *Skânunga god* [сконийским богом] (см. I, 291) — видимо, там ему поклонялись как божеству. У Саксона Грамматика Скъольд [Skiold] не занимает главенствующей роли — он следует за Гумблом [Humblus], Даном [Dan]⁴⁷ и Лотером [Lother]; у Скъольда был сын Грам⁴⁸, родивший Хаддинга, который, в свою очередь, родил Фрото; однако в древнеанглийской родословной Шильд [Scild] следует за Шеафом [Sceáf], причем в одном из вариантов оба они — предки Одина. Сын *Шеафа* — Шельдва [Sceldva], от которого происходит такая череда поколений: *Beav* — *Tætva* — *Geát* и еще несколько; в конечном итоге в этом семействе рождается *Воден*. Древнескандинавская версия этой родословной согласуется с древнеанглийской; готский вариант начинается с *Gáuts*, но вполне можно предположить, что Гауту также предшествовали *Skáufts*, *Skildva*, *Táitva* — древневерхненемецкими аналогами этих имен были бы *Scoup*, *Scilto*, *Zeizo*. Важнее всех других здесь — сын Шельдвы, древнеанглийский *Beav*, у скандинавов звавшийся *Biar*, *Biaf*, а в живом древнеанглийском эпосе именуемый *Беовульфом*; следует отметить, что знаменитая одноименная поэма посвящена другому, более позднему Беовульфу, названному в честь славного предка; впрочем, в начальных строках поэмы упоминается и древний Беовульф, а также его отец *Scild* (готское *Skildus*, что соответствует скандинавскому Скъёльд) *Scéþing*, то есть сын *Шеафа*. *Beav* — это искаженное *Beov*, а *Beov* — сокращение от *Beovulf*, полная форма имени позволяет нам еще продвинуться в этом расследовании. *Beovulf* означает «пчелиный волк» (*Bienenwolf*, по древневерхненемецки — *Piawolf*?): так называли дятла — птицу с ярким оперением, охотящуюся на пчел; о дятле есть множество древних преданий⁴⁹. Совершенно удивительно то, что в классическом мифе (см. I, 438, 493) *Пик* [дятел] — сын *Сатурна*, и он либо уподобляется *Зевсу*, отцу *Гермеса*, либо называется кормильцем сыновей *Марса* и отцом *Фавна*. *Пик* (*Picumnus*) вплетен в род *Крона*, *Зевса*, *Гермеса* и *Ареса*, старобогемский *Straçes* = *picus* — в род *Ситиврата*, *Кирта* и *Радигоста*, а *Беовульф* — в род *Геата* и *Водена*. Хотя в некоторых деталях эти группы и разнятся, их общее сходство всё же представляется достоверным и несомненным. Следы почитания *Сатурна* обнаруживаются у славян, саксов и англов, но не у скандинавов — совершенно то же касается и божественной птицы, связанной с именами *Страцца* и *Беовульфа*: в полной мере эта традиция не достигла Скандинавии. Центральногерманский вариант ближе к римскому, хотя прямое заимствование вряд ли имело место.

⁴⁷ Дан, по представлению Саксона, — исторический предок данов, датчан; в «Песни о Риге» этот герой зовется *Danr* и упоминается вместе с *Данном* [Danpr] (*Sæt.*, 106^b).

⁴⁸ В других текстах *Грам* — имя меча, а апеллятив *gramr* означает «король».

⁴⁹ Возможно, в основе такого верхненемецкого названия дрозда (*turdus*) или иволги (*oriolus galbula*), как *Birolf*, *Pirolf*, «брат Пирольф» (*FRISCH*, I, 161) тоже лежит форма *Biewolf* (или *Viterolf*)? Сербы называют эту птицу *Урош* — интересно, что это тоже имя национального героя. Ср. с финским *uros* (I, 618).

Укорененность этого круга героев в народной традиции подтверждается и другими сказаниями. *Sceáf* (то есть *manipulus frumenti* [пшеничный сноп]) получил свое имя от того, что его, еще мальчиком, пока он *спал*⁵⁰ на снопе пшеницы, привезли на лодке в те земли, которые он был избран защитить; похожие сказания о *спящем* юноше, которого лебедь на корабле привозит в земли его предназначения, очень часто встречаются в средневековой нижнерейнской и нидерландской поэзии; рыцаря Лебеда изображали прибывшим из рая или вернувшимся из могилы — так описан и *Элиас* [*Helias*], — а его божественное происхождение считалось бесспорным. Элиас, Герхарт [*Gerhart*] и Лоэрангрин [*Loherangrin*] XIII века тождественны герою VII и VIII веков по имени *Scôf* или *Scouf*, хотя внешние формы сказания могли и различаться; в песни о Беовульфе, судя по всему, *Шильду* приписано то, что в более ранних вариантах сказания относилось к его отцу *Шеафу*. Прекрасное сказание о лебеде основано на легенде о чудесном происхождении лебединых братьев, которых я связываю с родом Вельфов; оба сказания, скорее всего, представляют собой варианты исконной франкской и швабской родовой саги, имена из которой, по большей части, не сохранились. Если бы эти первичные формы были в нашем распоряжении, то многие аспекты связей между героями и богами в значительной степени прояснились бы⁵¹. Следует добавить, что со *Шельдвой*, или *Скъельдом*, явно связано и имя *Schiltunc* из тиролевских сказаний и легенды о Парцифале⁵², в то время как имя *Schilbunc* (*Nib.*, 88:3) указывает на род *Скильпунгов* [*Scilpungâ*] (*Scilfingas* по-древнеанглийски, *Scilfingar* по-древнескадинавски), основателем которого должен был быть герой по имени *Skelfir*, *Scilfe*, *Scilpi*. В *Fornald. sög.*, II, 9 *Скельфир* [*Skelfir*] — отец *Скъельда*, и поэтому *Skilfinga ætt* и *Skiöldunga ætt* [дома Скильфинов и Скъельдунгов] выступают как единое целое. *Scelf* здесь либо перепутано со *Scêf*, либо представляет собой искаженное *Scêf*, хотя этому противоречит часто встречающаяся форма *Sceáf*, согласующаяся и со сказанием о снопе пшеницы [19].

Скъельдунги произошли от Скъельда, а Гьюкунги [*Giukûngar*] — от *Гьюки* (*Giuki* = *Gibika*, *Kipicho*), основателя бургундского рода; если Гьюки и не был богом (см. I, 337), то его, определенно, считали божественным героем, близким родственником Вотана. Память об этом герое сохраняется в названии *Gibichenstein*: ср. с *Grimhildenstein*, *Brunhildenstein* — названиями, отсылающими к Кримхильде и Брунхильде, двум выдающимся женщинам из того же рода⁵³.

⁵⁰ Umborvesende [в детстве]? (*Beov.*, 92).

⁵¹ Шеаф и рыцарь Лебеда уплывают на том же корабле, на каком приехали; причина этого излагается только в позднем сказании: героя нельзя было спрашивать о его происхождении (*Parz.*, 825:19; *CONR.*, *Schwanr.*, 1144, 1173).

⁵² *Zeitschr. für d. Alt.*, I, 7.

⁵³ *Brunehildestein*, lectulus [кровать] *Brunihilde*, *Kriemhiltenstein*, *Criemildespil* (*Helldensage*, 155); *Krimhilde graben* [могила Кримхильды] (*Weisth.*, I, 48); in loco *Grimhiltaperg*

Прародительницей Гьёкунгов считалась, впрочем, госпожа *Ote* [Uote]⁵⁴. Должного внимания не уделялось тому факту, что в «Бургундской правде» *Гислахар* [Gislahari] оказывается на целое поколение старше *Гундахара* [Gundahari], в то время как в немецком эпосе *Гизельхер* [Giselhere] — младший брат Гунтера [Gunthere]; в «Эдде» вообще не встречается герой, аналогичный Гислахару. В бургундском законе ничего не говорится о братьях, а младший Гизельхер просто носит имя своего старшего предка. *Gérnôt* (от *gêr* = *gáis*) и *Giselher* — это, судя по всему, одно и то же (см. *Gramm.*, II, 46). Тем не менее, *Guttormr* — вряд ли искаженное *Godomar*, поскольку упоминания о Гутторме встречаются и в других сагах (см. *Landn.*, I, 18, 20); написание *Gudormr* (*Guntwurm*) позволяет отождествить этого героя с Гунтером; у Саксона Грамматика упоминаются несколько героев по имени *Guthormi* [20]. Об одноглазом *Хагане* [Hagano], имя которого связано с *hagan* (*spinus*) [шипастый, колючий], см. *Waltharius*, 1421), сказано, что он «есть нечто большее, чем просто герой»⁵⁵.

Еще глубже залегают мифологические корни рода Велисунгов [Welisungen]: это название связано с божественным *Валисом* [Valis], сведений о котором не сохранилось (ср. с древнескандинавским Вали, I, 363); уже из древневерхненемецкого *Welisunc* следует, что «Сага о Вэльсунгах» была весьма широко распространена с самых незапамятных времен [21]. Род Велисунгов начинается с Вотана, а затем последовательно рождаются *Sigi*, *Sigimunt*, *Sigifrit*, *Sintarfizilo* (см. I, 643), о каждом из которых сказано в другом месте⁵⁶. С Зигфритом [Sigfrit] связан Хельфрих [Helfrich] (*Chilpericus*, в древнескандинавском — *Hialprekr*). Интересно, что в древнеанглийском «Беовульфе» на место Зигфрита поставлен *Сигемунд* [Sigemund]: *Sigmundr* — одно из имен Одина⁵⁷. *Зигфрид* [Siegfried] в германских песнях окружен великой славой; скажу здесь лишь в общих чертах о его деяниях. У этого героя — явно сверхчеловеческая природа: возвращенный альвом Регином, возлюбленный валькирии Брунхильды, он носит шлем-невидимку, а на его теле есть одно уязвимое место (как пята — у Ахилла); Зигфрид узнает о своей судьбе от мудрого Грипира [Grípir] и становится обладателем несметного сокровища Нибелунгов. Зигфрид убивает дракона Фафнира [Fáfnir], что напоминает о победе Аполлона над Пифоном

pominato [в месте, называемом Гримхильтаперг] (*Juvavia*, 137); de Crimhiltperc [из Кримхильтеперка] (*MB*, VII, 498).

⁵⁴ НАУРТ, *Zeitschr.*, I, 21.

⁵⁵ LACHMANN, *Critik der Sage von den Nibelungen*, 22.

⁵⁶ НАУРТ, *Zeitschr.*, I, 2—6.

⁵⁷ *Sigeton* в копенгагенском издании «Эдды» (*Sæm*. (Kopenhagner Ausg.), II, 889), *Segeton* в FINN MAGN., *Lex.*, 643 — это, вероятно, имя кельтского Марса. Я делаю такое предположение на основании инскрипций из GRUTER, LVIII, 5: «*Marti Segomoni sacrum... in civitate Sequanorum*» [святилище *Марса Сегомона...* в городе секванов]; GRUTER, II, 2: «*diis deabus omnibus* [всем богам и богиням] *Veturius L. L. [laetus libens?] Securius (Segomanus) pro se quisque*» [22].

(Πύθων)⁵⁸; Пифон охранял дельфийского оракула, а умирающий Фафнир сам пророчесствует⁵⁹. Можно вспомнить еще о *Лодфафнире* [Lodfáfnir] (*Sæm.*, 24, 30). Синфётли-мальчик замешивает тесто со змеями: ср. с испытанием змеями младенца Геркулеса.

Через Зигфрида франкские Велисунги оказываются связаны с бургундскими Гибихунгами, и все они в целом называются Нибелунгами. Среди готских героев следует обратить внимание на упомянутых у Иорнанда (JORNANDES, XXII) *Ovida* и *Snivida* — вероятно, это те же персонажи, что и древнеанглийские *Offa* и *Snebba* из мерсийского рода; еще важнее для нас — имена основателей великого готского рода амалов, или амалунгов [Amaler, Amalunge]; в родословной, приведенной у Иорнанда, эти имена часто предстают в искаженном виде. Главой рода был Gapt — это имя я исправляю на *Gaut* (Gáuts), что отсылает к представлениям о *наливающим* и *изменяющем* боге (см. I, 153, 343); Гаут был богом или сыном бога (см. I, 365), саксы называли его *Geát*, *Vòdelgeát*, *Sigegeát* (см. I, 643). В готских родословных встречаются имена со слабым склонением: *Amala*, *Isarna*, *Ostrogotha*, *Ansila* — ср. со сделанными выше выводами относительно форм *Tuisco*, *Inguio*, *Iscio*, *Irmino*; из всех перечисленных имен следует выделить одно — *Amala*, в честь этого героя была названа наиболее могущественная ветвь племени; также следует обратить внимание на имена *Ermanaricus* и *Theodericus*. Имя Эрманариха можно увязать с Ирмином и герминонами: между готами и саксами (ингевонами и герминонами), в пику франкам (искевонам), были налажены тесные связи, это можно заметить даже по достаточно поздним эпическим сочинениям. Среди Амалунгов весьма популярны были имена с корнем *vulf*, что напоминает о родственной Амалунгам племенной ветви Вюльфингов [Wülfinge]; вполне допустимо даже соотнести имена *Isarna* (готское *Eisarna*) и *Isangrim*. Следует, на мой взгляд, обратить внимание еще и на имена четырех сыновей Ахиульфа [Achiulf]: *Ansila*, *Ediulf*, *Vuldulf* и *Hermenrich* — о последнем уже было сказано, а имя *Ansila* означает «божественный»; сконцентрируемся на именах *Ediulf* и *Vuldulf*. Иорнанд (JORNANDES, LIV) говорит о двух скирийских героях, звавшихся *Edica* и *Vulf*; отца ругийского *Одоакера* [Odoacer] звали *Eticho*, а брата — *Aonulf*; в сказании о происхождении Вельфов постоянно упоминаются

⁵⁸ Фафнир и Пифон — это практически одно и то же слово, если принимать в расчет превращение *th* в *f* (как в θήρ и φήρ); есть и другие примеры, в которых германское *â* соответствует греческому *û* (fnâsu, blâsu = πνεύω, φλύω).

⁵⁹ Скандинавского Сигурда называли еще эпитетом *sveinn* [парень] (sven по-шведски, svend по-датски), встречающимся уже в обращении к нему Фафнира: «Sveinn ok sveinn!», — а также в названиях глав СХLII и СХLIV «Вилькина-саги». Соответственно, тот же герой имеется в виду в датской народной песне под *Sivard snarensvend* (puer fortis [могучий юноша]) — он скачет в Аскерейю [Askereia] (см. главу XXXI) на своем коне Грани; он же — *Svend Felling*, или *Fälling* в датском сказании (THIELE, II, 64—67; MÜLLER, *Sagabibl.*, II, 417—419): он выпивает из рога, поданного ему духами, и так приобретает силу дюжины человек. В шведских песнях его зовут *Sven Färling* или *Sven Fotling* (ARVIDSSON, I, 129, 415).

такие имена, как *Isenbart*, *Irmentrud*, *Welf* и *Etico*. *Welf* в строгом смысле означает *catulus* [щенок] (*huelf*, древнескандинавское *hvelpr*) и отлично от *wolf*; известно, что существует несколько видов могучих и отважных зверей, рождающихся слепыми; в именах из лангобардских и швабских родословных обыгрываются образы собак и волков — ранее не обращали внимания на то, что *Odoacer*, *Otacher* в некоторых вариантах зовется *Sipicho*, древнескандинавское *Bicki*, что значит «собака»; я полагаю, что то же значение — и у имен *Edica*, *Eticho*, *Ediulf*, *Odacar*, что, судя по всему, проясняет смысл сказки о слепых швабах и гессенцах: их род возводится к слепым щенкам-Вельфам. В родословной Эдиульф — брат Эрменриха, в более поздних сказаниях Бики — советник Ёрмунрека; Отахер [*Otacher*] в «Песни о Хильдебранде» упоминается лишь мельком. Имя *Vulduf* (вероятно, от *Vuldrulf*) означает прославленного или великолепного волка [23]. Зигфрид затмил собой всех остальных Велисунгов, а *Дитрих* — всех остальных Амалунгов; когда эти герои противостоят друг другу, каждый остается необоримым и недостижимым в своей силе. Божественный героизм Дитриха проявляется по-разному: он то дышит огнем, то под именем *Дитрихберн* [*Dietrichbern*] или *Бернхард* [*Bernhard*] возглавляет Дикое воинство (то есть занимает место Вотана или Фро, см. I, 451). Способность выдыхать пламя приближает Дитриха к Донару, с которым этого героя можно сравнить и еще на одном основании: Дитрих был ранен стрелой в лоб, и часть наконечника так и осталась внутри его головы, из-за чего героя прозвали бессмертным⁶⁰; половина Хрунгнирова каменного клина (*hein*) тоже осталась в голове Тора: этот осколок своим чародейством не сумела извлечь даже вельва Гроа; считалось, что такими камнями нельзя бросаться, потому что из-за этого шевелится осколок во лбу Тора (Sn., 109—111)⁶¹. Скорее всего, божественность Тора подчеркивали, изображая его с таким роговидным камнем во лбу. В связи с этим вспоминаются бараньи рога Юпитера Аммона.

Еще в X и XI веках в Северной Германии процветал славный род *Биллингов*, или *Биллунгов* [*Billinge*, *Billunge*], — мифическое происхождение этого семейства и его связь с богами теперь уже реконструировать невозможно. Первый исторически достоверный Биллинг умер в 967 году, примерно через сто лет после этого упоминается еще один⁶². В *Cod. Exon.*, 320:7 сказано: «*Billing veold Vernum*» [*Биллинг*, владыка веринов] — соответственно, он принадлежал к племени веринов, близкородственных англам. Недалеко от Уолли в Англии находилась *Billinga hœd* (Биллингова пустошь), а один район в Лондоне до сих

⁶⁰ SIMON KEZA, *Chron. Hungaror.*, I, 11, 12; KOVACSICH, 8; ср. с *Deutsche Heldens.*, 164.

⁶¹ Отсюда пословица: *seint losnar hein i höfði Thörs* [медленно тянуть каменный клин из головы Тора].

⁶² WEDEKIND, *Hermann Herzog von Sachsen* (Lüneb., 1817), 60; ср. с *miles Billinc, comes Billingus* [воин Биллинг, граф Биллинг] в документах 961 и 968 годов (HÖFER, *Zeitschrift*, II, 339, 344); древневерхнемецкая форма *Billungus* — в ZEUSS, *Trad. Wizenb.*, 274, 287, 305.

пор называется *Billingsgate*. В древневерхненемецких источниках упоминается мужское имя *Billunc* (R1ED, № 14, 21, 23 — 808, 821, 822 годы); если учесть также, что в «Старшей Эдде» фигурирует цверг по имени *Billigr* (*Sæm.*, 3^a, 23^a), в немецкой «Песни о Роланде» — герой *Pillunc* (*Rol.*, 175:1), а в «Der Renner» [Гуго фон Тримберга] — связанные друг с другом *Billunc* и *Nidunc* (*Renner*, 14126, 14647), то становится очевидно, что это весьма значительное легендарное имя [24]. *Billinc* происходит от корня *bil* или *bili* (*lenitas*, *placiditas* [нежность, спокойствие]), от которого также образованы такие древневерхненемецкие имена, как *Pilidrūt*, *Pilihilt*, *Pilikart*, *Pilihelm*; сюда же следует отнести почти олицетворенное (см. *Trist.*, 9374, 10062, 17787, 18027) понятие *Billich* (*aequitas* [равенство]) и имя древнескандинавской богини *Биль* [*Bil*] (*SN.*, 39); сочетание *ll* в *Billung* объясняется формой *Biliung*. В *Sæm.*, 46^b Один зовется *Bileuigr* (*mitibus oculis* [с мягким взглядом]) и *Baleuigr* (*trucibus oculis* [с суровым взглядом]), а у Саксона (SAHO ГРАММ., 130) Бильвизу (*Bilvisus* — *aequus* [равный, справедливый]) противопоставляется Бёльвиз (*Bölvisus* — *iniquus* [неравный, несправедливый]).

Помимо уже названных героев, связанных с целыми родами и племенами, широко прославленных и длительно почитаемых, была еще череда более обособленных героев; рассмотрим некоторых из них.

Существует грубоватая поэма, несомненно, основанная на исключительно древнем эпическом материале, посвященная королю *Орендю* [*Orendel*], или *Эрентю* [*Egentel*], который в приложениях к «Книге героев» называется первым из всех героев. Путешествуя, он терпит кораблекрушение, и его спасает мастер-рыбак *Айзен* [*Eisen*]⁶³; Эрентель заполучает волшебную бесшовную накидку и госпожу Брейду [*Breide*], прекраснейшую из женщин, в жены. Отцом Эрентеля был трирский король *Айгель* [*Eigel*]. Многое в этом сказании напоминает об «Одиссее»: потерпевший кораблекрушение доплывает, держась за доску, до берега, выкапывает яму и укрывается ветвями; бесшовную накидку можно сравнить с покровом Ино, рыбака — со свинопасом, рыцарей-храмовников госпожи Брейды — с женихами Пенелопы, а ангелов — с посланцами Зевса. Некоторые мотивы, впрочем, разработаны иначе, в германском духе; добавлены характерные детали: например, описан не известный грекам обычай полагать обнаженный меч между молодоженами. Имя героя этого сказания встречается даже в древневерхненемецких источниках: *Orendil* (MEICHEL., 61), *Orentil* (*Trad. Fuld.*, II, 24, 109; SCHANNAT, 308); в документе 843 года упомянут баварский граф *Orendil* (ECCARD, *Fr. or.*, II, 367); в Гогенлоэ находилась деревня *Orendelsal* (ныне *Orendensall*) — см. НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 558. В «Эдде» приводится еще один имеющий здесь значение миф: пока Гроа произносит свои целительные заклинания над Тором (о камне, застрявшем в его голове, уже упоминалось), тот, чтобы отблагодарить ее за будущее исцеление, сообщает радостную весть: возвращаясь с севера, из Этунхейма, в корзине на спине он нес Гроа ее мужа, храброго *Эр-*

⁶³ В одной из обработок песни о короле Освальде упоминается, судя по всему, он же.

вандиля [Örvandill], а значит, вскоре и тот вернется домой; особо Тор отмечает, что палец на ноге Ёрвандиля застрял в корзине и примерз, поэтому Тор оторвал его и забросил на небо, сделав из него звезду под названием *Örvandilstâ* [палец Ёрвандиля]. Гроа так обрадовалась вестям, что забыла свое заклинание, и камень из головы бога вытащить так и не удалось (SN., 110, 111). Гроа, «зеленеющая», сходна с Брейдой = Берхтой (см. I, 524), «сияющей», однако в «Песни об Эрентиле» и в «Младшей Эдде» пересказываются разные части мифа; уже после женитьбы на Гроа-Брейде, Ёрвандиль-Эрентиль, должно быть, вновь отправился в свои путешествия и во время этого нового приключения лишился того пальца ноги, который Тор забросил на небеса (взаимоотношения Ёрвандиля с Тором не до конца понятны). Здесь, несомненно, имеется в виду название сияющего созвездия: в древнеанглийских глоссах словом *earendel* переводится понятие *jubar* [звездный свет], а в гимне Деве Марии из *Cod. Exon.*, 7:20 встречаются такие слова:

eala *Earendel*, engla beorhtast,
ofer middangeard monnum sended
and sóðfæsta sunnan leoma
torht ofer tunglas, þu tíða gehvane
of sylfum þe symle inlihtes,

то есть о *jubar*, *angelorum splendidissime, super orbem terrarum hominibus misse, radie vere solis, supra stellas lucide, qui omni tempore ex te ipso luces* [о Звездно-светлый, ярчайший из ангелов, над земным кругом к людям посланный, истинный свет солнца, сияющий над звездами, сам собою вечно светящийся]. Под языческим именем Эарендель здесь подразумевается либо Мария, либо Христос. Однако я не уверен, как правильнее писать и толковать это имя; древневерхненемецкое *ôrentil* соответствовало бы древнеанглийскому *earendel*, и обе эти формы согласуются с древнескандинавскими *aurvendill*, *eyrvendill*; однако если за основу брать древнескандинавское *örvendill*, то предпочтение следует отдать древнеанглийскому *earendel* и древневерхненемецкому *erentil*. Вторая часть составного слова — это, определенно, *entil* = *wentil*⁶⁴. Первая же — либо *ôra*, *eäre* (*auris* [ухо]), либо древнескандинавское *ör* с родительным падежом *örvar* (*sagitta* [стрела]). В *Saxo Gramm.*, 48 упоминается *Horvendilus filius Gervendili* [Хорвендил сын Гервендила], а в древневерхненемецких источниках — имена *Kêrwentil* (SCHM., II, 334) и *Gêrentil* (*Trad. Fuld.*, II, 106), в то время как с *ör* лучше согласуется слово *geir* (*hasta* [копье]), а не *eyra* (*auris* [ухо]): следовательно, можно

⁶⁴ На каком основании Иоанн Матезий (см. FRISCH, II, 439^a) утверждает, что «у язычников Пан — это Вендель [Wendel], главный волынщик»? Возможно, это слово связано с метаморфозами играющего на флейте полубога? На судебных процессах против ведьм слово *Вендель* считалось именем дьявола (MONE, *Anz.*, VII, 124).

остановиться на втором толковании значения корня — *ör/geir*⁶⁵; смысл такого имени был бы понятнее, если бы в нашем распоряжении находился полный вариант сказания. Об отце Орентия, я полагаю, тоже стоит упомянуть: *Eigil* — еще одно древнее имя с неясным значением; то же имя носил и один фульдский аббат (+822) (PERTZ, I, 95, 356; II, 366; *Trad. Fuld.*, I, 77, 78, 122). На Рейне и в районе Мозеля встречается несколько мест под названием *Eigelstein* (*Weisth.*, II, 744) [25]⁶⁶. В древнеанглийских документах встречаются названия *Aegles burg* (Ailesburg [деревня Эгля]), *Aegles ford* (Ailesford [форт Эгля]), *Aegles þorp* [деревня Эгля]; но я еще раз вернусь к форме *Eigil*. Орентиль, вероятно, был спутником бога грома в его походах против великанов. Возможно ли, что сказания о странствиях Орентия сложились в такой древности, что именно в образах Орентия и Айгиля Трирского Тацит и усмотрел рейнских Одиссея и Лаэрта (см. I, 642)? В самих именах ничего общего с греческими не наблюдается⁶⁷.

Славными героями были еще *Виланд* [*Wieland*] и *Виттих* [*Wittich*]⁶⁸, древние сказания о которых исключительно разнообразны и широко распространены. О *Vidigoia* (Vidugáuja) пели уже готы, в древнерхненемецком встречаются формы *Witugouwo* и *Witicho*, в средневерхненемецком — *Witegouwe* и *Witege*, в древнеанглийском — *Vudga*; во всех случаях значение имени одно — *silvicola* [лесной], от готского *vidus*, древнерхненемецкого *witu*, древнеанглийского *vidu* (*lignum, silva* [дерево, лес]): можно предположить, что здесь имелся в виду лесной бог — существо, возвышающееся над человеческой природой. Праматерь Виттиха — *Frau Wächilt*, русалка, в ее озере Виттих находит укрытие. Во главу этого рода поставлен король *Вилькин* [*Vilkinus*], названный, как ясно по латинскому окончанию, в честь Вулкана [*Vulcanus*] — это бог или полубог, у которого должно было быть и другое, германское, имя; Вилькин и русалка зачинают сына-великана *Вади* [*Vadi*] — древнеанглийское *Vada* (*Cod. Exon.*, 323:1), древнерхненемецкое *Wato*; такое имя он получил, я полагаю, от того, что он, как Христофор в другом сказании, *переходил вброд* [*watete*] глубокий пролив Грёназунд [*Grœnasund*] (между Зеландией, Фальстером и Мозном), держа своего сына Виланда на плечах; этому Вади тождествен и упомянутый в «Гудруне» датский герой *Wate*; древнеанглийский *Vada* жил возле Хельсингена. Многие сведения о Ваде сохранились только в староанглийской поэзии: Чосер упоминает о *Wades boot* [лодке Ваде], которая называлась *Guingelot*; в Нортумбрии

⁶⁵ Л. Уланд (UNLAND, *Über Thor*, 47 и далее) объясняет этот миф по-своему: в Гроа он усматривает образ прорастания семян, а в Ёрвандиле — образ всхода ростков. Уланд приводит даже сказание из «Деяний датчан».

⁶⁶ Ошибочное написание *Eichelstein* [желудевый камень] породило надуманные сказания (MONE, *Anz.*, VII, 368).

⁶⁷ Вряд ли здесь имеет значение то, что некоторые считают многоопытного Одиссея отцом Пана (Венделя).

⁶⁸ В «De kinderen van Limburg», до сих пор не напечатанной средненидерландской поэме, тоже упоминаются имена *Wilant*, *Wedege* и *Mimminc*.

есть место под названием *Wades gap* (chasma [ущелье *Bade*]); уже упоминавшуюся *Wätlingestrêt* тоже можно связать только с этим героем, особенно если допустить возможность такого написания, как *Wädling*. Сына Вади, которого тот нес через море, чтобы отдать в ученики искусным цвергам-кузнецам, звали *Wielant*, по-древнеанглийски — *Veland*, *Velond*, по-древнескандинавски — *Völundr*, в «Вилькина-саге» — *Velint*, лучший из кузнецов, женатый на деве-лебеде (*Hervör alvitr*). Владельцем лодки, приписанной в английской традиции самому Ваде, был, скорее всего, *Виланд*; в главе XX «Вилькина-саги» рассказывается, как Виланд вырезал лодку из древесного ствола и плавал на ней по морям. Будучи хромым из-за поврежденного сухожилия на ноге, Виланд выковал для себя крылатый доспех и летал в нем по воздуху. Его кузнечное мастерство прославляли безмерно, и его имя связывали со всеми выдающимися драгоценными изделиями (*Vilk. saga*, XXIV). Витех [*Witeche*], сын Виланда от Бадухильды [*Baduhilt*], в честь отца изобразил на своем гербе кузнечные щипцы и молот; среди кузнецов память о Виланде жила и в Средневековье — кузницы назывались «домами Виланда»⁶⁹, и, возможно, фигуры или картины с изображением этого героя выставлялись перед входом; древнескандинавским *Völundar hús* [дом *Bёлунда*] переводили латинское *labyrinth*; в древности, должно быть, ходило множество сказаний об этом герое, о чем свидетельствуют такие названия мест, как *Welantes gruoba* [рудник *Веланта*] (*MB*, XIII, 59); *Wielantes heim* [дом *Виланта*] (*MB*, XXVIII^a, 93 — 889 год); *Wielantis dorf* [деревня *Виланта*] (*MB*, XXIX, 54 — 1246 год); *Wielantes tanna* [ель *Виланта*] (*MB*, XXVIII^b, 188, 471 — 1280 год); *Wielandes brunne* [ручей *Виланда*] (*MB*, XXXI, 41 — 817 год). Подобные названия умножались долгими веками — все эти места явно назывались не в честь живущих там людей. Валериана по-датски называется *Velandsurt* [травой *Веланда*], по-исландски — *Velantsurt*; согласно *STALD.*, II, 450 *Wielandbeere* [ягода Виланда] — это *daphne spheogum* [волчегородник боровой]. В сказаниях искусность Виланда переносилась и на Виттиха, и на Вате, последнему приписано еще и владение лодкой, а в «Гудруне» — умение исцелять. «*Voekur ofnar völundom*» в *Sæm.*, 270^a значит *stragula artificiose contexta* [искусно сотканный ковер]: любого мастера могли называть *völundr*, или *wielant*. Драгоценная броня (*hrägel*, древневерхненемецкое *hregil*) в *Beov.*, 904 называется «*Velandes geveorc*» [работой *Веланда*]. Альфред Великий переводит фразу из *ВОЕТН.*, II, 7 «*fidelis ossa Fabricii*» [кости верного Фабриция] как «*þäs vísan goldsmídes bân Velondes*» (метрически: *Velandes bân*) [кости знаменитого кузнеца *Велонда*]; имя «Фабриций» связано со словом *faber* [кузнец], что, очевидно, и привело Альфреда к мысли о схожем германском имени: *Веланд* здесь означает искусного кузнеца в целом. Само это имя, судя по всему, содержит древнескандинавский корень *vél* = *viel*

⁶⁹ «*Juxta domum Welandi fabri*» [рядом с домом кузнеца Веланда] (1262 год; *LANG, Reg.*, III, 181; ср. с *HAURT, Zeitschr.*, II, 248); еще обнаруживается оборот «*Witigo faber*» [кузнец *Bumtux*] (*MB*, VIII, 122).

(ars, τέχνη, древневерхненемецкое list [искусство, мастерство]), см. *Gramm.*, I, 462; smidvélar означает artes fabriles [ремесленное, кузнечное мастерство]; древнеанглийский аналог — *vīl* или, точнее, *vil*; английский — *wile*; французский — *guile*; древневерхненемецкое *wiol*, *wiel* (со смешанным гласным) не сохранилось; можно предположить существование глагола *wielan* (древнеанглийское *vēlan*) — *fabrefacere* [искусно срабатывать], действительное причастие от которого имело бы форму *wielant* (ср. с *wigant*, *werdant*, *druoant*), точно совпадающую с рассматриваемым здесь собственным именем; в GRAFF, II, 234 имя *Wielant* ошибочно помещено в ячейку с корнем *lant*, хотя с этим корнем имя связано не больше, чем существительное *heilant*. Старофранцузское *Galans* (*Heldens.*, 42) указывает на древнескандинавское *Völundr* — от *Veland* в старофранцузском произошла бы форма *Guilans*; вероятно, с тем же корнем связано даже древнескандинавское *vala* (*nympha*)? Древневерхненемецкое имя *Wieldrūd* весьма подошло бы ведунье. Такая разработка внутренних смыслов в имени германского героя находит неожиданную, но явную поддержку в виде аналогий между германским сказанием о Виланде и греческими мифами о Гефесте, Эрихтонии и Дедале. Веланд (Вёлунд) силой овладевает Беадохильдой [*Beadohild*] (Бёдвильда [*Böðvildir*]), а Гефест — Афиной, когда та приходит заказать у него оружие; и Гефест, и Вёлунд наказаны хромотой, хромал и Эрихтоний, изобретший квадригу, Вёлунд же изготавливает лодку и крылья. Эрихтонию тождественны более поздний Эрихтей и его потомок Дедал, создавший различные искусства и приспособления: он придумал круговой танец, строительство и так далее; на крыльях, сработанных Дедалом, летал его павший с небес сын Икар. Имя *Δαίδαλος*⁷⁰ означает *δαίδαλος*, *δαίδαλεος*, «искусно сработанный», *δαίδαλμα* (ср. с *ἄγαλμα*) — «произведение искусства», *δαίδαλλειν* — то же, что и утраченное древневерхненемецкое *wielan* [искусно срабатывать]. Исконное значение древневерхненемецкого *list* (*scientia* [мастерство]) сменилось на новые — *calliditas* [хитрость] и *fraus* [обман], в то время как у *vél* сохранились оба значения: неудивительно, что из умелого бога или полубога Вилант постепенно превратился в хромого лукавого черта (см. I, 487). Вате, Вилант и Виттих — это и герои, и полубоги, и призрачные существа [26].

В «Вилькина-саге» упоминается еще один кузнец, *Мимир* [*Mimir*]: у него, во-первых, учился Велинт, а кроме того, он вырастил Зигфрита (этот герой тоже был учеником кузнеца). В более поздней поэме «Битерольф» этот персонаж упоминается как «*Миме Старый*» [*Mime der Alte*] (*Heldensage*, 146—148); древневерхненемецкая форма *Mimi* укоренена в языке и в сказаниях еще глубже: от нее образованы уменьшительное *Mimilo* (*MB*, 28, 87, 89 — 983 и 985 годы) и женские имена *Mimá*, *Mimidrūt*, *Mimihilt* (*Trad. Fuld.*, 489; *Cod. Lauresh.*, 211);

⁷⁰ Здесь наблюдается такая же редупликация, как в *παίπαλος*, *παίπαλόεις* — *tortus*, *arduus* [скрученный, высокий], *παίπαλλειν* — *torquere* [вращать]; ср. с *λαίλαψ*, *μαίμαξ* и т. д.

Мюнстер в Вестфалии раньше назывался *Mimigardiford*, *Mimigerneford* (см. индекс к PERTZ, I и II) — ср. с *Mimigerdeford* (RICHTHOFFEN, 335); вестфальский Минден изначально назывался *Mimidun* (PERTZ, I, 368), а Мемлебен на Унструте — *Mimileba*; всё это множество названий связано с мифическим героем, с которым, кроме того, можно соотнести и *Мемерольта* [Memerolt] (*Morolt*, 111). В более древней скандинавской традиции соответствующий персонаж упоминается так же часто и еще в нескольких особых случаях. Так, Саксон Грамматик (SAHO, 40)⁷¹ увязывает *Миминга* [Mimingus], «silvarum satyrus» [лесного сатира], владеющего мечом и драгоценностями, с мифом о Бальдере и Хотере, — а это, на мой взгляд, проливает свет на вышеупомянутое *vidigáuja* [лесной бог]. В «Старшей Эдде» *Мимир* [Mimir] поставлен на более высокую ступень: он владеет источником, в котором скрыты мудрость и всепонимание; каждое утро Мимир пьет из этого источника, и потому он — мудрейший, умнейший из людей; всё это вновь напоминает о вышеприведенном названии *Wielandes brunne* — «ручей, источник Виланда». К *Mimisbrunnr* [источнику *Мимира*], пожелав выпить из него, однажды пришел Один, но сначала ему пришлось отдать Мимиру в залог свой глаз, лежащий с тех пор на дне ручья (*Sæm.*, 4^a; SN., 17); оттого Один и одноглаз (см. I, 347). В «Саге об Инглингах» (глава IV) рассказывается, как асы послали к ванам мудрейшего Мимира, а те отрезали ему голову и прислали ее асам назад. Один прочитал над головой свои заклинания, и та стала нетленной и способной разговаривать; Один говорил с головой Мимира каждый раз, когда нуждался в совете (ср. *Yngl. saga*, VII с *Sæm.*, 8^a, 195^b). Я не вполне уверен в том, кто же имеется в виду под *Mimis synir* [сыновьями *Мимира*] в *Sæm.*, 8^a; название *Mimameidr* (*Sæm.*, 109^a) подразумевает форму *Mimi* (с родительным падежом *Míma*) — это имя может и не быть тождественным *Mimir* (ср. с *Bragr* и *Bragi*, I, 481). Мимир — не ас, он — некое возвышенное существо, с которым асы советуются, он же, в свою очередь, служит асам; Мимир — воплощение мудрости и, возможно, древний бог. В более поздних сказаниях он превращен в лесного духа или в хитрого кузнеца. Встреча этого персонажа с героями пробуждает в последних божественную искру. В шведской песне до сих пор поется о *Mimes å* [источнике Миме] (ARVIDSSON, II, 316, 317), а в Конгской сотне [Konga härad] и в Тингском приходе [Ting[s]ås socken] на Смоланде находится *Mimes sjö* [озеро Миме], в котором, по легендам, живут несакар (русалки) (ARVIDSSON, II, 319). Возможно, в некоторых из приведенных форм должна стоять краткая *i*, как в древнеанглийских *mimor*, *meomor*, *gemimor* (*memoriter notus* [известный на память]), *mimerian* (*memoria tenere* [удерживаться в памяти]), новонижне-немецком *mimeren* (фантазировать) (*Brem. Wb.*, III, 161) — не стоит забывать и об именах *Memerolt*, *Memleben*; можно предположить глагольные формы *meima*, *maím*, *mímum*. Аналогия с латинским *memor* [памятливый] и греческим

⁷¹ Основываясь на SAHO (P. E. Müllers Ausg.), 114, я отвергаю чтение «Mimringus», хотя есть датская песня о Мимеринге (Mimering Tand).

то есть ко времени сразу после появления первого печатного издания «Деяний датчан» (1514). В том, что этот рассказ неисторичен, нет никаких сомнений. Мифическая первооснова легенды о *Телле* представлена в таком нижнерейнском сказании XV века, первая письменная фиксация которого (*Malleus malef.*, II, с. XVI, «De sagittariis maleficis» [О колдунах-стрелках]) прямо предшествует появлению рассказов о Телле: *fertur de ipse (Punchero), quod quidam de optimatibus cum artis sue experientiam certam capere voluisset, eidem proprium filium parvulum ad metam posuit, et pro signo super birretum pueri denarium, sibique mandavit, ut denarium sine birreto per sagittam amoveret. Cum autem maleficus id se facturum, sed cum difficultate assereret libentius abstinere, ne per diabolum seduceretur in sui interitum; verbis tamen principis inductus sagittam unam collari suo circa collum immisit et alteram balistae supponens denarium a birreto pueri sine omni nocumento excussit. Quo viso dum ille maleficum interrogasset, cur sagittam collari imposuisset? respondit: si deceptus per diabolum puerum occidissem, cum me mori necesse fuisset, subito cum sagitta altera vos transfixissem, ut vel sic mortem meam vindicasset* [о нем (*Пунхере*) рассказывают, что некогда один дворянин захотел проверить его мастерство и искусство: он поставил маленького сына стрелка перед мишенью и, сделав целью монету на берете у мальчика, приказал сбить эту монету стрелой, не задевая берета. Когда малефик собрался сделать это, он понял, как это сложно и хотел отказаться, не желая вконец соблазняться дьяволом; и всё же, вняв словам князя, он взял стрелу и положил ее за пазуху, а еще одну вложил в лук [или арбалет? *balista*] и точным выстрелом, не задев мальчика, сбил деньги с берета. Увидев это, (князь) спросил малефика, зачем он спрятал одну стрелу за пазуху; тот ответил: если бы, обманутый дьяволом, я убил мальчика, то должен был бы и сам умереть, поэтому я быстро пронзил бы вас второй стрелой, так отомстив за свою смерть]. Всё это должно было происходить около 1420 года; сама история возникла в середине XV века. Помимо уже упомянутых скандинавских и немецких сказаний, существует еще одно аналогичное староанглийское — оно сохранилось в нортумбрийской песне о трех охотниках: Адаме Белле [Adam Bell], Климе [Clym] и Вильяме из Клаудсли [William of Cloudesle] — имя последнего и фамилия первого напоминают о Вильгельме Телле; Вильям в присутствии короля сам предлагает положить яблоко на голову своему семилетнему сыну и раскалывает это яблоко выстрелом со 120 шагов. Образы Вады, Веланда и Вудги [Vudga] происходят из времен нашего язычества — то же можно сказать и об Эгеле [Aegel], стрелковое искусство которого, я полагаю, воспевали англосаксы. Очевидно, что у этого мифа — глубокие и раскидистые корни. Можно вспомнить даже о словах Евстафия (комментарий на *Ил.*, XII:207): когда Сарпедон, герой из основанного Зевсом

эту историю записали Мельхиор Русс (+1499) и Петерманн Эттерлин (завершивший свое сочинение в 1507 году).

μῦθος [подражать] позволяет вспомнить о великане и кентавре (то есть, опять же, лесном духе) по имени *Mimas* [27].

Согласно «Старшей Эдде» (*Sæt.*, 133), у Вёлунда было два брата — Слагфид [Slagfiðr] и Эгилль [Egill]; все трое названы *synir Finna*konungs, «сыновьями финского короля»; в «Вилькина-саге», переселенной в Скандинавию из Германии, они называются уже сыновьями Вилькина [Vilkinus], вилькиналандского короля. Возможно, Finna здесь — не «финский», но родительный падеж от *Finni*, и тогда Вёлунд и его братья происходили от короля Финна, сына Фольквальда (Finn Folcvaldansunu, см. I, 456)? Slagfiðr может быть вариантом от Slagfinnr, но лучше всего это имя объясняется как Slagfiðr [хлопающий крыльями] (см. о валькириях в главе XVI). Все три брата взяли в жены валькирий; особенно нас интересует Эгилль, женившийся на Эльрун [Ölrun] (Alioruna). В *Vilk. saga*, XXVII младшим братом Велинта тоже назван *Эйгилль* [Egill]: ok þenna kalla menn *Ölrúnar Egil* [и звали его *Эйгилем Эльруны*]⁷², больше в этой саге о невесте Эйгиля не сказано ничего; форма Egill согласуется с древневерхненемецким Egil (см. I, 652), но отклоняется от древнескандинавского Egill с дательным Agli; форма дательного падежа от Egil — Egli. Итак, Эйгилль был знаменитым лучником; по приказу Нидунга он выстрелил в яблоко на голове собственного маленького сына; когда король спросил его, зачем ему еще две стрелы в колчане, Эйгилль ответил, что они были для самого короля на тот случай, если первая попала бы в ребенка. Сказания об этом отчаянном выстреле в германской древности были, скорее всего, весьма распространены: встречается множество их следов, причем каждый раз — с новыми деталями. «Вилькина-сага» попала в Скандинавию в XII веке, а значит, в Нижней Германии легенда об Эйгилле ходила раньше. Датчанин Саксон Грамматик знал ее уже в XII веке: он рассказывает ту же историю о *Токо* [Toko] и короле Харальде Гормссоне, причем добавляя деталь, отсутствующую в «Вилькина-саге»: через какое-то время после выстрела, говорит Саксон Грамматик, Токо героически провел корабль через утесы в снежную бурю. У исландцев (а именно — в «Саге о йомсвикингах») тоже сохранились сказания о *Пальнатоки* [Pálnatôki] — в этом варианте нет сцены со стрельбой из лука по яблоку, хотя в «Саге о йомсвикингах» (так же, как и у Саксона) король Харальд в конце концов умирает от стрелы Токи. Смерть этого короля от руки лучника (в 992 году) засвидетельствована исторически, в то время как выстрел по яблоку — это элемент мифа, попавший в сказание из более древних легенд, имевших хождение в X и XI веках. Те же мотивы с новыми вариациями встречаются и в норвежской саге об Олаве Святом (+1030): Олав, стремясь обратить в христианство язычника Эйндриди [Eindridi],

⁷² Перингскьёльд переводит эту фразу как «Egillus sagittarius» [Эгиль-стрелец], а Рафн — как «Egil den träffende» [Эгиль меткий]; однако оба эти перевода — толковательные и взяты просто из самих обстоятельств сказания. Стрела по-древнескандинавски — öl, а не ör; похоже, что в честь стрелы был назван сын Эйгиля Ориентиль.

выходит с ним на спортивный поединок; соперники соревнуются сначала в плавании, а затем — в стрельбе из лука; после нескольких успешных выстрелов король потребовал, чтобы в качестве цели выставили сына Эйндриди с дощечкой для письма на голове: соперники должны были попасть в дощечку, не задев ребенка. Эйндриди согласился на эти условия, но пообещал отомстить за любые раны своего сына. Олав выпустил первую стрелу и слегка промахнулся мимо таблички; Эйндриди же, склонившись к мольбам матери и сестры, стрелять отказался (*Fornt. sög.*, II, 272). В другом сказании конунг Харальд Сигурдасон (†1066), выйдя на состязание с лучником Хемингом [Hemíngr], приказал сопернику стрелять в орех на голове его сына Бьёрна; Хеминг сделал выстрел и попал в цель (MÜLLER, *Sagabibl.*, III, 359; *Thåtttr af Hemingi*, IV (ed. Reykjav., 55)). Намного позже в Вевельсфлете (в гольштейнском Вильстермарше, где Эльба впадает в море) ту же легенду стали рассказывать о Гемминге Вольфе [Hemming Wolf], или фон Вульфене [von Wulfen]. В 1472 году Гемминг Вольф принял сторону графа Герхарда и за это был изгнан королем Христианом. В этом народном сказании король делает то же, что Харальд, а Гемминг — то же, что Токо; на старинной картине в вевельсфлетской церкви изображен лучник на лугу, выпустивший стрелу, а вдалеке виден мальчик с яблоком на голове; первая стрела пронзает самую сердцевину яблока, а вторую лучник держит в зубах; между ним и мальчиком стоит волк — вероятно, это символическое изображение того, что Гемминг после своего дерзкого ответа королю был провозглашен изгнанником⁷³. Особенно богато этот миф процвел на свободной земле Швейцарии: рассказывают, что в 1307 году наместник Геслер приказал Вильгельму Теллю совершить всё тот же мастерский выстрел и выслушал всё ту же дерзкую речь; впрочем, первые свидетельства хронистов об этом относятся к XVI веку⁷⁴ —

⁷³ [В северной традиции изгнанный преступник называется варгом, или волком. — *Прим. пер.*] *Schleswigholst. Prov. Berichte* (1798), II, 39 и далее; MÜLLENHOFF, *Schlswh. Sagen*, № 66.

⁷⁴ Я сомневаюсь в подлинности стихов, приписываемых Генриху фон Гюненбергу и будто бы написанных им в 1315 году; впервые эти строки привел Карл Цай (*ZAY, Über Goldau* (Zürich, 1807), 41):

dum pater in puerum telum crudele coruscat
 Tellius ex jussu, saeve tyranne,
 tuo, pomum non natum figit fatalis arundo:
 altera mox ultrix te, periture, petet.

[отец Телль жестоко на сына стрелу наводит
 по твоему, о тиран, приказу:
 смертельный выстрел поразил яблоко, а не ребенка,
 а скоро отмщающая стрела пронзит и тебя, смертный]

Генрих фон Гюненберг и сам был лучником: это тот самый герой, который перед битвой при Моргартене послал швейцарцам предупреждающее сообщение на стреле (Jon. MÜLLER, II, 37). О Телле ничего не говорят ни Юстингер, ни Иоганн из Винтертура; первыми

рода, был ребенком, у него с груди, не задев его самого, отстрелили кольцо — таким образом решился вопрос о наследовании ликийского престола [28]⁷⁵.

Приведенные примеры, касающиеся отдельных героев, — это крохи с богатого стола германской старины; но, тем не менее, этим я ограничусь, так как еще следует рассмотреть особый, более общий, вид героев.

Эту главу я начал с того, что героизм есть возвышение и очищение человеческой природы до божественности и что эта концепция основана на представлении о былых связях богов с человеческим родом. Произрождение — это повторение, а сын — это новое воплощение отца (именно поэтому, с глубоким смыслом, в древнегерманской речи были связаны понятия *avarað*, «образ», и *avago*, «ребенок»); в каком-то отношении каждый герой — это воплощение божества и возвратное проявление по крайней мере некоторых базовых характеристик бога, основавшего род. В этом смысле герой есть собирательный образ человека в целом: созданный по образу божества, человек всегда отчасти остается богоподобным. Поколения обновлялись даже у богов, множественность которых исходила от единой первичной силы (см. I, 365), — в этом происхождение героев весьма сходно с генезисом самого политеизма, и в каждом отдельном случае тяжело разграничить богов-полукровок и полноправных богов. С одной стороны, герои — это обожествленные люди, но с другой, их можно рассматривать и как очеловеченных богов; сын или внук бога по природе своей только полубожествен, но и сам бог, возрожденный в своем потомке, обладает лишь частицей своей былой мощи. Отдельных героев можно рассматривать и как *былых богов, низведенных до человеческого*, и как звенья в непрерывной череде возвращений божественной первопричины, ранее уже проявлявшейся под личинами множества богов [29].

Такая точка зрения в наибольшей степени основывается на древней вере греков и германцев: у этих народов не было разработанного учения об эманациях и аватарах, благодаря чему у них полнее развились представления о материально-героическом. Если индийские герои в конце концов вновь восходят к богам (например, Кришна становится Вишну), то в германских и греческих героях всегда присутствует и человеческое начало, что приближает их к историчности. В германских героических сказаниях долгое время отсутствовало всякое представление об инкарнации, многие из них можно скорее рассматривать как апофеоз богоданной человеческой добродетели.

Геракла никак нельзя отождествить с Зевсом, однако его подвиги заставляют вспомнить и о его божественном отце. Одни моменты в истории Тесея позволяют уподобить этого героя Гераклу, другие — Аполлону. Гермес был сыном Зевса от Майи, а Амфион — от Антиопы, и у этих двух братьев — хотя один из них — бог, а другой — полубог — есть нечто общее.

⁷⁵ Схожие легенды могут существовать и на Востоке. В Кассельской библиотеке мне встречалась рукопись с описанием путешествия в Турцию: в ней тоже упоминался стрелок, целящийся в яблоко на голове у ребенка.

В германских сказаниях отзвуки божественности героев проявляются еще чаще. Если греческим богам ничего не угрожало, а под их защитой свободно могли развиваться и герои, то германские божества прямо столкнулись с христианством, и все связанные с ними угасающие языческие образы либо деформировались до дьявольских, либо полностью очеловечивались, таким образом сохраняя благонравие. Все греческие полубоги принадлежат временам процветания язычества, а германские герои, по крайней мере частично, — это вынужденно ослабленные древние боги, поблекшая их репродукция, какую только и можно было предъявлять в постязыческие времена. В такое русло германскую мифологию направили средневековые христианские воззрения; невозможно было наделять былых богов полноценной божественностью, и, чтобы не дать им выродиться до дьяволов, их превращали в полубогов. В «Эдде» асы — всё еще полноценные боги; Иорнанд говорит (JORNANDES, IV): *mortuum (Taunasem regem) Gothi inter numina populi sui coluerunt* [умершего (короля Тауназа [Танауза]) готы почитают как одного из богов своего племени] (Тауназ мог быть как готским, так и гетским королем), — и таким образом признает, что у готов были боги, а то время как готских ансов он называет победительными героями, превознесенными до полубогов; аналогичным образом у Саксона Грамматика в простых героев превращаются и Бальдер (схожий кое в чем с Гераклом, см. I, 468), и Хотер, и сам Отин⁷⁶. Такое *capitis deminutio*

⁷⁶ В древнеанглийской хронике Этельверда (ETHELWERD, 833) можно обнаружить такой фрагмент: *Hengest et Horsa, hi nepotes fuere Woddan regis barbarorum, quem post infanda dignitate ut deum honorantes, sacrificium obtulerunt pagani victoriae causa sive virtutis, ut humanitas saepius credit hoc quod videt* [Хенгест и Хорса, племянники короля варваров Воддана, которому позже с кощунственным почтением язычники поклонялись как богу, принося ему жертвы ради победы или обретения бесстрашия: люди чаще верят тому, что видят]; похожая цитата из Вильяма Мальмсберийского приведена в I, 318; там тоже сказано: *deum esse delirantes* [вообразили, что он бог]. Альберик из Труа-Фонтена об этом говорит так (ALBERICUS TR. FONT., I, 23; автор относит эти события ко времени после 274 года): *in hac generatione decima ab incarnatione domini regnasse invenitur quidam Mercurius, in Gottlandia insula, quae est inter Daciam et Russiam extra romanum imperium, a quo Mercurio, qui Woden dictus est, descendit genealogia Anglorum et multorum aliorum* [в этом поколении (десятом после воплощения господина) на острове Готланд между Дакией и Россией за пределами Римской империи правил некий Меркурий, которого называли Воденом и от которого произошел род англов и многих других (народов)]. Снорри в «Саге об Инглингах» и во введении к «Младшей Эдде» (*Form.*, 13, 14) описывает Одина как явившегося из Азии *höfðingi* [вождя] и *hermaðr* [воина], мудростью своей добившегося поклонения; схожее мнение высказывает и Саксон (SAHO, 12): *ea tempestate cum Othinus quidam, Eurora tota, falso divinitatis titulo censeretur* [в это время жил некий Отин, которого по всей Европе ложно провозгласили богом]; ср. с SAHO, 45. Как еще могли тогдашние правоверные христиане думать о ложном боге своих предков? Не понимая, что в основе языческой веры лежит не историческое заблуждение, а нечто совсем иное, христиане толковали идолопоклонство как чье-то нахальство или как умышленный обман народов. Как не существовало

[умаление прав] богов приблизило их к героям; для героев, с другой стороны, стало невозможным полное обожествление. Как же сильно от всего этого боги и герои должны были перепутаться во мгле сказаний! Следует отметить, что легенды, речь в которых идет о физическом происхождении героя от божества, — наиболее древние и ближе всего стоят к исконно языческим.

Герои иногда тоже возрождались, о чем еще будет сказано в дальнейшем и в чем заметно сходство с перевоплощениями богов. Древний герой мог обновляться в более новом так же, как бог — в герое.

Существа из рода великанов в мифах оказываются связаны то с богами, то с героями: они несут в себе множество черт, объединяющих эти две категории.

Мы уже видели, как в родословной Ингвио переплетаются Один, Ньёрд и Фрей; тождественными друг другу оказываются Ньёрд и Хаддинг, Хеймдалль и Риг — однако Ньёрд и Хеймдалль отличаются выражено божественной природой, в то время как Хаддинг и Риг — это герои. Ирмин связан с Вотаном и Цио, и точно так же близки друг к другу Арес и Геракл; Одиссей напоминает Гермеса. Бальдра считали божеством, Бельдега — героем. В Зигфриде прослеживаются черты Бальдра, Фрея и, возможно, — Одина; в Дитрихе проявлены Тор и Фрей. Образ Эке колеблется, склоняясь то к великанскому, то к героическому. Даже Карл Великий и Роланд в каких-то своих легендарных чертах оказываются возрождениями Вотана и Донара, Зигфрида и Дитриха. Что касается Геата, Шеафа и Шельдвы, то, поскольку нам недостает соответствующих сказаний, разделить в них божественное и героическое довольно сложно.

Одна из отличительных черт богов заключается в особой значимости их имен, указывающих на самую внутреннюю сущность своих носителей⁷⁷; в именах полубогов и героев такая особенность обычно отсутствует, часто это просто

исторического Юпитера или Меркурия, так, разумеется, не было и реального конунга Одина (и уж тем более — двоих или троих одноименных правителей). Связь героя и божества совершенно точно происходит не от обмана или человеческой заносчивости. Те язычники, которые верили только в свои собственные силы (см. I, 133), — о гомеровских героях, кстати, тоже говорится *πειθοῦτες βίηφι* [полагаются на свои силы] (*Il.*, XII:256), — были весьма далеки от того, чтобы провозглашать себя богами. Со сказаниями о *Навуходоносоре* [Nebucadnezar] (*er wolte selbe sin ein got* [он сам хотел стать богом], *Parz.*, 102:7; *Barl.*, 60:35), о *Хосрове* [Kosroes] (см. MASSMANN, *Eracl.*, 502), о греческом *Салмонее* (ср. с N., *Cap.*, 144) и византийском *Ираклии* сходны германские средневековые легенды об *Имелоте* (*Imelôt* aus wüester Babilônne [*Имелот* из пустынной Вавилонии]), который «*wolde selve wesen got*» [сам хотел быть богом] (*Rother*, 2568) = *Nibelôt ze Barîse*, «*der machet himele guldin, selber wolt er got sîn*» [создавший небесное сокровище и сам возжелавший стать богом] (*Bit.*, 299); ср. с Салмонеем, имитировавшим Зевсовы молнии и гром. Имелот и Нибелот — это, судя по всему, один и тот же персонаж: Имелунги [*Imelunge*] и Нибелунги [*Nibelunge*] тоже друг другу тождественны (*Heldens.*, 162); мне не известно, какая здесь связь с Нибелунком [*Nibelunc*] и Амелунком [*Amelunc*] [33].

⁷⁷ Ср. с именами персонажей в животном эпосе.

человеческие имена. Кроме того, имена богов, как правило, образованы простым словом, в то время как имена героев — составные или явно производные. Отсюда следует, что Донар всегда был богом, а не обожествленным человеком: его имя прямо выражает его характер. На этом же основании можно отвергнуть предположение о том, что Вотан из людей перешел в ранг богов.

Полубоги во многих отношениях близки к народу: они возвращены среди людей, приняты в человеческое сообщество; полубоги были окружены почтением и мольбами — их считали посредниками между людьми и высшим божеством, герои облегчали человеку доступ к божественному. У римлян возникли такие клятвенные формулировки, как «mehercle!» [от *Геркулес*], «mecastor!», «ecastor!» [от *Кастор*], «edepol!» [от *Поллукс*], а христиане еще в Средние века чаще клялись именами отдельных святых, а не самим богом.

К сожалению, нам остро не хватает сведений о том, чем же *культ героев* у наших предков отличался от обычного почитания богов; даже в древнескандинавских источниках об этом ничего не говорится. У греков жертвоприношения героям отличались от жертвоприношений богам: божество насыщалось одним только поднимающимся от сожжения жертвы ароматом, и ему преподносили только внутренности и жир животного; обожествленный герой же находил удовольствие в поедании дарованного ему мяса с кровью. Эйнхерии, принятые в Вальхаллу, едят вареное мясо кабана Сехримнира — упоминается, что асы разделяют с эйнхериями *напитки*, но ничего подобного не говорится о самой *еде* (*Sæm.*, 36, 42; *SN.*, 42; см. I, 586). Можно ли отсюда вывести, что германским богам и полубогам тоже требовались разные жертвоприношения?

Многие другие черты, присущие героям, представляются сходными с особенностями бытия богов.

Так, герои, как и боги, отличаются огромным *ростом*. Упавший Арес покрыл собой семь гуф земли, и тело Геракла тоже отличалось великанскими пропорциями. Когда божественный Сигурд шел по колосящемуся полю, то кончик ножен⁷⁸ его меча длиной в семь пядей едва касался колосьев (*Völs. saga*, XXII; *Vilk. saga*, CLXVI); волос из хвоста его лошади был длиной в семь локтей (*Nornag. saga*, VIII). Один из древних героев отличался не характерной для германских богов *многорукостью*. Вудга и Хама [Håma], или Витеге [Witege] и Гейме [Heime], всегда называются вместе. По праву рождения *Гейме* звался именем своего отца — Studas (хотя в некоторых вариантах сказания отца Гейме зовут Adalgêr, или Madalgêr⁷⁹); свое собственное имя он получил лишь тогда,

⁷⁸ *Tauschuh, döggskôr*, шведское *doppsko* [росный наконечник] — конец ножен, которым стряхивается роса; у алеманнов хромой человек, ковляющий по орошенной траве, назывался *toudregil*. В хождении по пшеничному полю видится некий высокий мифический образ, связанный с божеством.

⁷⁹ В *Morolt*, 3921 Мадельгером зовут цверга, сына русалки, а в *Rol.*, 58:17 — кузнеца.

когда победил змея Гейму [Heima]⁸⁰ (*Vilk. saga*, XVII). Прямо сказано, что у этого героя *было три руки и четыре локтя* или, в другом варианте, — *две руки с тремя локтями* (*Heldensage*, 257; *Roseng.*, р. XX; LXXIV), причем эта деталь встречается в первоначальном варианте сказания, а в более позднем она опущена (*Heldens.*, 391). *Четырехруким* предстает и Асприан [Asprian] (*Roseng.*, р. XII). У Старкада [Starkadr], знаменитого скандинавского богоподобного героя, было *три пары рук*; четыре руки ему отрубил Тор (Сахо, 103); в «Саге о Хервёр» (*Hervarars.* (Rafn), 412, 513) ему приписаны *восемь рук* и умение сражаться четырьмя мечами одновременно; ср. с *átta handa* [восьмирукий] (*Fornald. sög.*, I, 412; III, 37). В шведской народной (изначально языческой) песне об Альфе [Alf] упоминается герой по имени Торгнейер [Torgnejer] («грохочущий, как гром»?), «han hade otta [åtta] händer» [у которого было *восемь* рук] (ARVIDSS., I, 12)⁸¹. Такое умножение конечностей характерно для великанов, но касается и некоторых героев; в сербской песне упоминается *трехголовый* герой Балачко (VUK, [*Lieder*], II, № 6, строка 608); в словенской песне три головы (*tri glave*) — у Пегамы [Pégam]. Иногда у героев, как и у богов, проявляются телесные дефекты: Один одноглаз, Тюр однорук, Локи (= Гефест?) хром, Хёд слеп, Видар [Vidar] нем⁸² — и точно так же одноглаз Хагано [Hagano], однорук Вальтари [Walthari], хромы Гунтари [Gunthari] и Вилант; встречается множество слепых и немых героев. Большинство героев в детстве и юности страдало от какого-то физического дефекта — но из этой тьмы внезапно пробивается свет, и герой вдруг обретает полную силу. Ср. со слепорожденными Вельфами и популярным в народе поверьем о гессенцах и швабах (см. I, 649). В «Деяниях датчан» (Сахо, 63) Уффо [Uffo] описан глухим, а его отец Вермунд [Vermund] — слепым; в мерсийской родословной этим персонажам соответствуют два человека по имени Оффа [Offa] — оба они были хромыми, глухими, слепыми. Согласно тексту под названием «Vita Offae primi, Varmundi filii» [Жизнь первого Оффы, сына Вармунда] Оффа был красив облик, однако оставался слепым до семилетнего возраста и глухим — до тринадцатилетнего; когда старый Вармунд столкнулся с угрозой войны, то на совете Оффа вдруг заговорил. В «Vita Offae secundi» [Жизни

⁸⁰ Судя по всему, исконное значение слова *heimo* — червь, змей [Wurm], хотя кое-где оно используется для обозначения сверчка, цикады (*Reinh.*, CXXXV); в этом смысле ныне применяется слово *Heimchen* (то же, что и *Würmchen*, «червячок»). Знаменитый каролингский герой тоже носил имя *Heimo* (*Reinh.*, CCIV).

⁸¹ В пророчестве севернофризской прорицательницы Хертъи [Hertje] (1400 год) говорится, что такой безобразный облик примут люди будущего: «Wehe den minschen, de den leven, wen de lüde 4 arme kriegien und 2 par schö över de vöte dragen und 2 höde up den kop hebben!» [горе тем, кто будет жить в те дни, когда люди станут четырехрукими, станут носить две пары обуви на ногах и две шапки на голове!] (HEIMREICH, *Chronik* (Tondern, 1819), II, 341). Хотя здесь речь может идти просто о манере одеваться.

⁸² По-готски: háihš, hanfs, halts, blinds, dumbs [одноглазый, однорукий, хромой, слепой, немой].

второго Оффы)⁸³ сказано, что первоначально этого героя звали Винередом [Vinered] (следует исправить на Pineredus), и был он слепым, хромым и глухим, но затем приобрел все отсутствовавшие у него чувства, и его стали называть «вторым Оффой» (Offa secundus). Весьма сходна история из «Старшей Эдды» (*Sæm.*, 142^a): у Хьёрварда [Hiörvardr] и Сигурлинн [Sigurlinn] был высокий красивый сын, который, однако, «hann var þögull, ecki nafn festiz við hann» [был немым и не получил имени]. Но когда валькирия приветствует его именем *Хельги* [Helgi], то герой не может не ответить, и у него вдруг проявляется дар речи. *Старкад* [Starkadr] в детстве тоже был þögull [немым] (*Fornald. sög.*, III, 36), а *Хальвдан* [Halfdan] считался дурачком (Сахо, 134); весьма поздно проявился героизм *Дитлиба* [Dietlieb] (*Vilk. sag.*, ХСІ), то же касается и *Ильи* из русских сказаний. В сказках встречается такой герой, как *Äscherling*, *Aschenbrodel*, *Askefis*: презираемый молодой герой живет бездеятельно на кухне или в конюшне, но когда приходит время, он вдруг поднимается над своим убожеством. В греческой мифологии мне не вспоминается ни одного примера, включающего в себя этот мотив, весьма характерный для германских сказаний.

Героями обычно становились *нерожденные* дети — то есть те, кого вырезали из материнской утробы. Так, по Фирдоуси, появился на свет знаменитый персидский герой Рустем, равно как и Тристан в старинном изложении Эйльхарта, а также русский богатырь Добрыня Никитич и шотландский Макдуф. Еще важнее пример скандинавского Вельсунга, который, *еще не родившись*, уже говорил и приносил клятвы; когда его вырезали из утробы, он успел поцеловать свою умирающую мать (*Völs. saga*, II, V). В неясном месте из «Речей Фафнира» (*Sæm.*, 187^a) отмечается, что Сигурд — тоже óborinn [нерожденный]; в еще одном столь же сложном фрагменте (*Beov.*, 92) не может ли слово *umborvesende* (в I, 646 истолкованное мною иначе) значить *unborvesende*? Если так, то Шеафа тоже считали *нерожденным*. В «Книге о заселении земли» упоминаются *Uni hinn óborni* [Уни *Нерожденный*] (*Landn.*, IV, 4) и *Ulfrún in óborna* [Ульфрун *Нерожденная*] (*Landn.*, I, 10); ведуний и пророчиц тоже вырезали из утроб⁸⁴. Существует средневековое немецкое сказание о *нерожденном* герое Хойере [Hoeyer] (ВЕНЕСКЕ, *Wigalois*, 452); в Гессене *нерожденным* называли Рейнгарта фон Дальвига [Reinhart von Dalwig] — после кесарева сечения этого героя донашивали в желудках свежезабитых свиней⁸⁵. В десятом веке Эххарт Санкт-Галленский писал: *infans excisus et arvinae porci recens erutae, ubi incutesceret, involutus, bonae indolis cum in brevi apparuisset, baptizatur et Purchardus nominatur* [ребенка вырезали и обложили жиром свежезабитой свиньи, поверх обмотав кожей; вскоре оказалось, что с ним всё в порядке, его крестили и назвали Пурхардом] (PERTZ, II, 120); речь здесь идет о Бурхарде *Нерожденном* (*ingenitus*), будущем

⁸³ Эти интересные «Vitae Offae primi et secundi» напечатаны в MATTH. PARIS (Watts), 8, 9.

⁸⁴ HEIMREICH, *Nordfries. Chr.*, II, 341.

⁸⁵ *Zeitschrift für hess. Gesch.*, I, 97.

Санкт-галленском аббате. В *Chron. Petershus.*, 302 упоминается некий Гебехард [Gebehardus], ex defunctae matris Dietpurgae utero excisus [вырезанный из утробы своей скончавшейся матери Дитпурги]; там же отмечается: de talibus excisis literae testantur, quod, si vita comes fuerit, felices in mundo habeantur [о таких вырезанных из материнских утроб детей в источниках говорится, что если они выживают, то в мире обретают счастье]. К таким детям нельзя было подходить с заурядными мерками, их удивительное вхождение в мир свидетельствовало об их таинственном высшем предназначении. Можно вспомнить греческий миф о Метиде и Тритогении: девственная богиня вырывается из лба Зевса. Процитированная в I, 249 фраза о том, что Хлёд *родился со шлемом, мечом и конем* в «Саге о Хервёр» (*Hervararsaga*, 490) объясняется следующим образом: в час рождения героя для него было выковано оружие, и в то же время родился его конь. В «Финских рунах» (SCHRÖTER, *Finn. Runen*, 3) тоже упоминается ребенок, родившийся *вооруженным*: это напоминает о поверье, согласно которому особо удачливые дети рождаются в головных уборах (см. главу XXVIII).

В I, 589 были отмечены особенности взросления богов: брат Бальдера, едва родившись, в возрасте одного дня, необмытый и непричесанный, бросается мстить. Это напоминает о детях *маленькой Керсти* (liten Kersti), родившихся после долгого вынашивания: новорожденный сын тотчас встает и причесывается, а дочь сразу же принимается шить шелка; в другом варианте Керсти рождает двух сыновей: один из них сразу же расчесывает свои золотые локоны, а второй хватает меч, — оба они готовы к мести (*Svenska fornsånger*, II, 254, 256). Причесывание и непричесанность младенца в мифологическом смысле — одно и то же; в *Norske eventyr*, I, 139 новорожденный разговаривает.

Доставляющие радость природные явления возвещали народу о рождении великих королей, а вселяющие ужас — об их смерти; то же касается и героев. Доброта героев упрочивала в стране мир и процветание. Так, в Дании блаженными считались времена правления *Фроди*; в тот год, когда избрали *Хакона*, птицы дважды высидели птенцов, а деревья дважды дали плоды: прекрасные песни об этом содержатся в «Саге о Хаконе Добром». В ту ночь, когда родился *Хельги*, кричали орлы и с гор текла святая вода (*Sæt.*, 149^a).

В походе и поведении *Сигурда* проявлялась, как у богов, огромная сила; когда этот герой впервые подходил к замку Брюнхильда, «iörd dusaði ok orphiminn» [сотрясались и земля, и небо] (*Sæt.*, 241^b); о Брюнхильде сказано: hlô, boer allr dundi (*Sæt.*, 208^a) [она засмеялась, и загудел весь замок] (ср. со словами о смехе богов, I, 593). Божественная сила проявляется во многих действиях и движениях героев. Способность *Дитриха* дышать огнем напоминает о Донаре, хотя она может быть связана и с драконами: ob sín âtem gæbe fiur als eines wilden trachen [он выдыхал пламя, как дикий дракон] (*Parz.*, 137:18).

В жизнеописаниях героев часто упоминается, что их *кормили птицы* или *выкармливали дикие звери*. Так, Сигурд подходит к *лани*, и та позволяет ему сосать свое молоко (*Vilk. saga*, 142); *волчица* выкармливает юного Дитриха вместе

с четырьмя своими слепыми волчатами (ср. с историей Ромула и Рема) — оттого героя называли еще *Вольфдитрихом*. Сродство с волками обнаруживается не только у римлян, но и у готов и швабов (см. I, 649); *дятел*, «пчелиный волк», приносил еду сыновьям Марса, а швабы, как мы уже знаем, были особенно преданы почитанию Цию (см. I, 432). Сербского героя Милоша Кобилича выкармливала *кобыла* (VUK, [Lieder], II, 101); возможно, этот факт прольет свет на древневерхне-немецкие ругательства *merihûnsun, zâgûnsun* [кобылий сын, сукин сын] (RA, 643)? Оскорбительный смысл придавался и латинскому *lupa* [волчица, проститутка]⁸⁶. Посланные богами животные являлись не только младенцам-сосункам: лебеди, вороны, волки, олени, медведи, львы помогали героям в беде и в опасности; именно этим чаще всего объясняется изображение животных на гербах и шлемах героев — хотя иногда такая символика связывалась и с чем-то другим, например, с умением некоторых героев превращаться в волков или лебедей.

Лебединые крылья, лебединые накидки позволяли героям приобщиться к еще одной сверхъестественной силе, роднящей их с богами (см. I, 594), — к умению летать. Вилант привязывал к рукам лебединые крылья, у греческого Персея были *крылатые сандалии*, *talares* (Ov., Met., IV:667, 730), сербского Релью называли «крилат» (крылатым), у него были «крило» и «окрилье» (крыло и оперение) (VUK, [Lieder], II, 88, 90, 100). Случайно оставленное перо (а также, в случае женщин, лебединая лапка) выдают в человеке высшее существо.

Сверхчеловеческая сущность героев сияет у них в *глазах* (*luminum vibratus, oculorum micatus* [с глазами, сияющими дрожащим светом] — SAHO, 23): *ormr í auga* [змеиный взгляд]. О *золотых зубах* богов и героев было сказано в I, 480; в сказках герои рождаются со *звездой* во лбу (KM, [№] 96; STAPAROLA, IV, 3); иногда золотая звезда падает им на лоб (*Pentam.*, III, 10). На головах и шлемах Диоскуров сияли звезды или огни — вероятно, это связано с фигурами созвездий или с ореолами вокруг голов (см. I, 592). Иногда тело героя искажалось чем-то звериным: так, Зигфрида изображали с ороговевшей кожей, а некоторых других героев — чешуйчатыми; в сказках упоминаются герои, покрытые *ежовыми иголками*. Несомненно, с чем-то подобным связана и не дошедшая до нас целиком легенда о франкских *Меровингах*. Чтобы отдохнуть от летней жары, Хлодион [Clodio], сын Фарамунда [Faramund], пришел со своей королевой на морской берег, и вдруг из волн поднялось чудовище (морской кабан?) — оно схватило и изнасилоvalo купающуюся королеву. После этого она родила диковинного ребенка, которого называли Меровигом [Merovig] (значение самого имени совершенно непонятно), а его потомки, сохранившие странный облик, стали зваться Меровингами⁸⁷. Феофан прямо говорит, что Меровингов называли *κρίοτάται* и *τριχοραχάται* [щетинистыми], потому что на спине

⁸⁶ Fils de truie [сын свиньи] (Garin, II, 229).

⁸⁷ См. Фредегарову эпитому «Истории франков» (BOUQUET, II, 396) и CONRADUS URSBERG. (Arg., 1609), 92. С другой стороны — HAURT, Zeitschr., VI, 432.

(ῥάχις) у всех королей из этого рода была свиная щетина. В *Rol.*, 273:29 Меро-винги называются среди язычников:

di helde von *Meres*;
vil gewis sît ir des,
daz niht kuoners mac sîn:
an dem rucke tragent si borsten
sam swîn.

[герои из Меро-вингов —
хорошо известно, что
никого не было их храбрее,
на спинах у них была щетина,
как у кабанов]

Есть ли здесь какая-то связь со священным вепрем бога Фро, которого франки могли особенно почитать? В *Лампр.*, *Alex.*, 5368: *sin hût was ime bevangen al mit swînes bursten* [кожа у них была покрыта свиной щетиной] [31].

Героя можно еще узнать по его лошади, *разумной* и говорящей. Язычники видели в лошадях нечто священное и божественное, считая, что эти животные разумны, что они соучаствуют в человеческих судьбах (подробнее об этом будет сказано в главе XXI). Для путешествующих героев лошадь была совершенно необходима; скакун и всадник становились весьма близки — ср. хотя бы с тем фактом, что коням давали собственные имена. В прекрасном каролингском сказании о *Байярде* [Vajard] обнаруживается полный эквивалент трогательного разговора Ахилла с его конями, *Ксанфом* и *Балием* (*Il.*, XIX: 400—421); ср. также с разговором Вильгельма с *Пюццатом* [Puzzât] (*Willeh.*, 58, 21—59, 8; во французском оригинале коня зовут *Vauscent*, см. *Garin*, II, 230, 231), Бегона [Begon] с *Босеном* (*Garin*, II, 230). В «Старшей Эдде» со своим конем разговаривает Скирнир (*Sæm.*, 82^b); после смерти Сигурда с *Грани* [Grani] говорит Годрун [Godrûn]:

hnipnaði Grani þá, drap î gras höfði

[Грани в траву склонил голову]

Грани скорбел, ведь он был с Сигурдом с тех самых пор, как герой забрал его из конюшни Хьяльпрека (*Sæm.*, 180); Грани скакал сквозь огонь (*Sæm.*, 202^a) и вез на себе великое сокровище. В шведских и датских народных песнях упоминается легендарный скакун *Блак* [Black], с которым люди тоже вели разговоры (*Sv. vis.*, II, 194; *Sv. forns.*, II, 257; *Danske vis.*, I, 323). В поэмах артуровского цикла лошади описаны менее привлекательно; зато весьма трогательные и простосердечные сцены встречаются в сербских песнях: когда, например, Мила подковывает коня (Vuk, [*Lieder*], I, 5) или когда Марко перед смертью разговаривает со своим верным *Шарацем* (Vuk, [*Lieder*], II, 243 и далее; *Danitzta*, I, 109). В новогреческих песнях со своим конем беседует Лиак (FAURIEL, [*Grèce*], I, 138); схожие моменты обнаруживаются и в литовской народной поэзии (RHESA, *Dainos*, 224). Хорошо известен волшебный конь персидского Рустема [32].

Многие герои (как, например, Ахилл и Зигфрид) погибли совсем молодыми, но некоторые другие дожили до *глубокой старости*, существенно превзойдя обычный срок человеческой жизни. В немецком сказании Хильдебранд еще жив и полон сил во времена Нестора, а скандинавский Старкад прожил жизнь,

измеряемую несколькими поколениями; почитаемый за божество Годмунд [Goðmundr] почти достиг возраста в пятьсот лет (*Fornald. sög.*, I, 411, 442). В дошедших до нас родословных (так же, как и в Священном писании) невероятно долгой жизнью наделены все праотцы. *Snaerr hinn gamli* [Снэр Старый], рожденный от Кари [Kári] и Ёкуля [Jökull], дожил до 300 лет — столько же было и *Хальвдану Старому* (Hálfðan gamli) (*Fornald. sög.*, II, 8). В средневерхненемецкой поэме о предках Дитриха (*Dietr. Anhen*, 1869—2506) говорится, что *Дитварт* [Dietwart] и *Зигехер* [Sigeher] прожили по 400 лет, *Вольфдитрих* [Wolfdieterich] — 503 года, *Хугдитрих* [Hugdieterich] — 450 лет, а *Дитмар* [Dietmar] — 340 лет; Дитрих Бернский — первый представитель этого рода, проживший обычную человеческую жизнь (кроме того, Отнит [Otnit], сын Зигехера, был убит молодым)⁸⁸. Сербскому Марко было три сотни лет, почти как древним великанам. С другой стороны, герои ослаблялись, а жизнь их сокращалась от союзов со сверхъестественными девами и богинями. Примеры этому я приведу, когда речь пойдет о валькириях; аналогичные воззрения греков выражены в интересных строках из «Гимна Афродите» (*Нутп. in Vener.*, 190); Анхис, обнявший Афродиту, боится, что теперь он станет немощным (ἄμνηνός) среди людей:

ἐπεὶ οὐ βιοθάλμιος ἀνήρ
γίγνεται, ὅστε θεαῖς εὐνάζεται ἀθανάτησι

[ведь силы навеки теряет
тот человек, кто с бессмертной богиней ложе разделит⁸⁹]

Богиню нисколько не заботит, что человек быстро состарится и что Зевс поразит смертного молнией, если тот лишится расположения бессмертной. На сходных представлениях основано сказание о Штауфенбергере [Staufenberger] и морской фее.

⁸⁸ Всё это (даже в искаженном и исковерканном виде), несомненно, — подлинны мифы, корнями уходящие в глубокую древность. *Зигехер* (древневерхненемецкое Siguhari) соответствует, очевидно, древнескандинавскому *Сигару* [Sigarr], по имени которого назывался род Сиглингов [Siglingar], или Сиклингов [Siklingar]; дочь Зигехера звалась *Зигелинтой* [Sigelint], а дочь Сигара — *Сигни* [Signý], это одна и та же героиня. *Хугдитрих*, который в женской одежде сватался к *Хильдебурге* [Hildebürg], соответствует скандинавскому *Хагбарду* [Hagbardr] (Habor по-шведски, Hafbur по-датски), которому тоже удастся взять в жены Сигни (Signil по-шведски, Signild по-датски), хотя в этом варианте наблюдается различие в именах, а у самой истории — трагический конец; тем не менее, тождество поддерживается корнями *hug* и *hag* в именах главных героев. *Зигеминна* [Sigeminne], супруга Вольфдитриха, сына (по «Книге героев») Хугдитриха, тоже сходна с Сигни. Вся история Хугдитриха в «Книге героев» необычайно красива; она явно отличается весьма древним происхождением.

⁸⁹ [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]

Еще одна деталь, объединяющая героев с богами, заключается в том, что и тем, и другим приписывали собственные *дома* и *жилища*. Чаще всего в названиях соответствующих мест присутствует корень «stein»: Gibichenstein, Brunhildenstein, Kriemhildenstein, Eigelstein, Waskenstein; имеются в виду священные скалы, незаселенные людьми и с древности глубоко почитаемые. Реже герои владеют *крепостями* или *палатами* (Iringes burg, Orendelsal); с несколькими героями связываются понятия о *речной долине* и о *ручье*; чаще в этом контексте выступают *путь* или *дорога*; с представлением о большой дороге явно связан и образ направленного вверх *столпа*, поэтому Herculis columnae, то есть ирмансули, вполне можно сравнить со *столпами Роланда*, находившимися в Северной Германии (где дольше всего придерживались язычества). Карл Великий в некоторых сказаниях (главным образом — в легендах о Диком воинстве) занимает место Вотана, Роланд же, благороднейший придворный герой Карла, был для короля почти как Донар — для Вотана, поэтому вполне естественно, что в отдельных легендах Роланд заменил божественного победителя великанов. *Столпы Этельстана* упоминались в I, 310. Традиции воздвигать столпы Ирмина в Скандинавии не было, однако, что интересно, в эстергётландском Скенингене на торговой площади (именно там обычно устанавливали и столпы Роланда) находилась статуя великана или героя, которую в народе звали *Thore lång* (Thuro longus [длинным Туром]) и которой в былые времена поклонялись как идолу⁹⁰. Вероятнее всего, на этой статуе был изображен бог, а не герой или король. То же значение, скорее всего, было и у столпа на рынке в Бавэ (в провинции Эно): от него расходились семь дорог, и считалось, что воздвигнут он в честь короля Баво [33].

По широко распространенному народному поверью некоторые герои сошли в *расщелины* и *пещеры* внутри тех гор, на которых стояли их крепости (или в подземные реки), и там погрузились в глубокий сон, изредка прерываемый во времена бедствий, когда страна нуждается в спасении (подробнее об этом будет сказано в главе XXXII). Существуют такого рода сказания о Вотане, Арминии, Дитрихе и Зигфриде, а также о более поздних героях — Карле Великом, Фридрихе Барбароссе и даже о Вильгельме Телле: нет сомнений, что здесь виднеется мерцание мифа. По скандинавскому обычаю состарившиеся герои, уже бесполезные для мира и недовольные новым порядком вещей, закрывались в курганах: так, согласно *Egilssaga*, 7, в haug спускается Херлауг [Herlaugr] с еще двенадцатью мужчинами, и точно так же Этихо Вельф [Eticho der Welf] в сопровождении двенадцати дворян нисходит внутрь шеренцервальдской горы, где никто не сможет его найти (*Deutsche Sagen*, 518). Зигфрид, Карл и Фридрих, как и король бриттов Артур, вместе со своим воинством пребывают в ожидании внутри гор.

⁹⁰ OLAUS MAGNUS, 14, 15; STJERNHÖÖK, *De jure Sveon. vet.*, 326; BROOSMAN, *Beskrifn. öfver Östergötland* (Norrköping, 1760), I, 190.

Наконец, следует отметить, что в легендах о героях, точно так же, как и в сказаниях о богах, часто встречаются троичные союзы. Вместе выступают Один, Вили и Ве, а также Хар, Яфнхар и Триди; бесчисленное количество раз в сказаниях упоминаются три брата-героя (причем наиболее удачливым чаще всего оказывается младший из них). То же — в скифской легенде о трех братьях: Липоксаисе, Арпоксаисе и Колаксаисе (НЕРОД., IV, 5); с небес упали золотые плуг, ярмо и меч; когда старший и средний брат попытались поднять эти предметы, золото обжигало им руки, а младший брат свободно взял сокровища и унес их. Аналогичные сюжеты встречаются во многих сказках.

Примечания к главе XV

[1]

О полубогах, великих богах и духах см. Вёскн, *Manetho*, 488; *semidei, heroes* [полубоги, герои] (ARNOVIUS, II, 75). Герой обладает сверхчеловеческой силой; в древнескандинавском: hann er *eigi einhamr* [у него *нечеловеческая сила*] (*Fornm. sög.*, III, 205, 207) — слово *einhamr*, или *einhama* означает обычную человеческую силу. Удивительно, как людей-героев прославляли у узипетов и тенктеров; Цезарю представители этих племен говорили так (CAESAR, *B. G.*, IV, 7): *sese unis Suevis concedere, quibus ne dii quidem immortales pares esse possint* [мы уступаем только свевам, которым и сами бессмертные боги не равня].

[2]

С *vir* и древневерхненемецким *wer* [мужчина] связаны, вероятно, скифское *οἰός*, финское *uros* (*Kalev.*, XIII:64; XXI:275, 290); ср. с сербским *урош* (I, 645); *GDS*, 236; AUGUSTIN, *Civ. Dei*, X, 21; К. Ф. HERMANN, *Gottesd. Alterth.*, 69. В средненидерландском *helet* использовалось наравне с *hêlt* (СТОКЕ, III, 4). Такие формы, как *Hertinga* у Ноткера, а также древнеанглийское *heardingas* (*El.*, 25:130), напоминают о богемском *hrdina* (герой), польском *hardzina*, ср. с богемским *hrdý* (*superbus* [гордый]), польским *hardy*, русским *гордый*, французским *hardi* [смелый], немецким *hart, herti* [крепкий, суровый]. *Хаддинггами* [*Haddingjar*] звались одиннадцатый и двенадцатый сыновья Арнгрима [*Arngrímr*] (*Fornald. sög.*, I, 415—417; *GDS*, 448, 477). В *Kl.*, 1672 упоминается *himelischer degen* [небесный герой, воин]; *degenin* — «героиня» (*Renner*, 12291). С *wigant* ср. часто встречающееся (в собрании Караяна) собственное имя *Weriant*. *Jesus der gotes wigant* [Иисус, воин божий] (*Mos.*, 68:10). Великана могли называть словом *kämpfe* (см. I, 881). У англосаксов, помимо *sepra*, был еще термин *oretta* — *heros, pugil* [герой, борец]. Возможно, исконное значение древнескандинавского *hetja* (*bellator* [воин]) — «борец, фехтовальщик»? Ср. с древневерхненемецким *hezosun* — *palaestritae* [борцы] (*Graff*, IV, 1073; *GDS*, 578). Описание *отмеченных отличительными знаками* (*insignes*) [хаттов] в *Tac.*, *Germ.*, XXXI лучше всего согласуется с древневерхненемецким *wrecchio* — *exsul, profugus, advena* [изгнанник, беглец, чужак]: *nulli domus aut ager aut aliqua cura, prout ad quemque venere, aluntur, prodigi alieni, contemptores sui* [у них нет ни поля, ни дома, и ни о чем они не несут забот; к кому бы они ни пришли, у того и кормятся, расточая чужое, не жалея своего⁹¹]. Герой Диомед в *Il.*, V:839 зовется *ἀνὴρ ἄριστος* [лучшим человеком]. В *Haraldamál*, 16 герои называются *rôgbirtingar*, *in pugna lucentes* [сияющими в битве]. По-сербски герой — *јунак*, а слово *јунаштво* значит «virtus [достоинство, героизм]»; в средневерхненемецком — *die mine jungelinge* (мои герои) (*Fundgr.*, II, 91; ср. с *Nib.*, 1621:2); один из геройских родов звался *Ynglingar* (см. I, 623). В ирландском, помимо *trean*, в том же значении «герой» встречается еще слово *faolchu*, буквально означающее «дикий волк» или «сокол»; по-валлийски *gwalch* — и сокол, и герой; ср., опять же, с сербским *урош* (I, 645).

⁹¹ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

[3]

Род героев происходит от богов: Сигурд *omr í auga* [со змеиным взглядом] прямо называется *Odins aettar* [потомком Одина] (*Fornald. sög.*, I, 258); скиф Иданфирс своим предком считал Зевса (HEGROD., IV: 126). Зевс приветствует Менелая как зятя, мужа Елены: *γαμβρὸς Διός* [зять Дия] (*Od.*, IV: 569). Герои — *друзья* богов: так, Зевс любит обоих соревнующихся воинов: и Гектора, и Аякса (*Il.*, VIII:280). Еще героев называли «друзьями Ареса» и «друзьями Фрея». Герои могут умножить род богов (*Sæm.*, 218^b). Дети Юпитера описаны в *Barl.*, 251:37 и далее; Александр — сын Юпитера Аммона (или Нектанеба) от Олимпии. «Galli se omnes ab *Dite patre* prognatos praedicant: idque ab druidibus proditum dicunt» [все галлы считают себя потомками *отца Дита*, так провозглашают друиды] (CAESAR, VI, 18). Дитрих рождается от духа, Отнит — от Эльбе-риха, Хёгни — от духа-альба, а Мерлин — от дьявола.

[4]

В германской традиции Туиско считался *terra editus* [рожденным землей], а индейцы полагали, что человеческий род в былые времена жил *внутри земли* (КЛЕММ, II, 159). В скандинавской мифологии не встречается Маннус, сын Туиско, однако с Годхеймом [Godheimr] сопоставляется Маннхейм [Mannheimr] (*GDS*, 768); ср. с Vestmanland, Södermanland (RASK, *Zu Älfr. periplus*, 70, 71). Снорри (*Formáli*, 12) главой нескольких племен называет *Мунона* [Munon], или *Меннона* [Mennon]; от Троан [Trôan], дочери Приама, у него рождается сын Трор [Trôr] = Тор, дочерью которого позже становится Лорита [Loritha] = Хлорида [Hlôrida] (ср. с *Fornald sög.*, II, 13; *GDS*, 195). У индейцев первого человека и творца называют *Mannitu*, *Manitu* (КЛЕММ, II, 155, 157). Родовой миф о Маннусе и его трех сыновьях см. в *GDS*, 824 и далее.

[5]

В MANNHARDT, *Zeitschr.*, III, 143, 144 сказано, что *Инго* изначально звали *Анго* [Ango]. Он — герой ингевонов; в это племенное объединение включаются саксы и, в древности, — херуски, а в более поздние времена — англы, ангерны, энгерны [Angeln, Angern, Engern] (*GDS*, 629, 630, 831); названия последних племен, вероятно, произведены от имени Анго.

[6]

Займствовал ли Ддугош в своей «Польской истории» сведения у Ненния? См. *Jb. d. Berl. Spr. Ges.*, VIII, 20; ср. с PERTZ, X, 314.

[7]

Название *Ascafnaburg* происходит от имени речки Ascafa = Ascaha; в «Хронике Эккхарда»: *Askenburg*, ab Ascanio conditore [Аскенбург, основанный Асканием], castellum antiquissimum [древнейший замок] (PERTZ, VIII, 259, 758); об *Аске* и *Аскании* см. I, 912.

[8]

В старинной «Песни о святом Патрике» (*Lied auf Patricius*, XIX; ed. Leo, 32, 33) — *Eirimoin* (Erimon). В DIEFENB., *Celt.*, II^b, 387, 389, 391 — *Heremon*.

[9]

По некоторым сведениям, *Herm* в юлихской области — это неизбежное прозвище сильного, но неуклюжего человека. Еще говорят «er arbeitet wie 'n *Herm*» [он работает, как *Герме*], то есть весьма энергично; в сказаниях часто упоминается великая сила *Герме*; ср. с «могучим *Гермелем* [*Hermel*]» (КМ, III, 161). *Herman*, *Hermanbock* (МААЛЕР, 218^b). В FIRMENICH, I, 363^b: «убеждать, что нашего господ зовут *Гермом* [*Herm*]». LYRA (Os-nabr.), 104: du menst wual, use hergott si'n aulen *Joost Hiern* [ты действительно думаешь, что нашего господ зовут *Юст Хирм*]. Интересно, что уже в LINDNER, *Katziporus*, O, 3^b (1558 год) упоминается гордый дворянин, являющийся домой вдрызг пьяным: «Он стал что-то из себя корчить, будто он первый вообразил, что господ зовут *Германом*». Со стихотворением «*Hermen, sla dermen*» можно сравнить еще одно похожее: «*Hamer, sla bamer, sla busseman doet*» [ударь, милосердный (?) молот, пришиби буку насмерть] (см. I, 404); ср. с WOESTE, 34. 43; FIRMENICH, I, 258, 313, 360.

[10]

Можно еще перечислить следующие иностранные названия *Млечного Пути*. Индейцы называют его *пепельной дорогой* (КЛЕММ, II, 161). В валашских сказках (*Walachische Märchen*, 285, 381) галактика описывается как *рассыпанная солома*, украденная святой Винирой (Венерой) у святого Петра. По-баскски *Млечный Путь* будет *ceruco esnebidea* (от *eznea* — «молоко»), то есть собственно *via lactea* [млечный путь]. Τὰν εἰς οὐρανὸν ψυχῶν νομιζομένης ὁδοῦς [та дорога, которой души уходят на небо] (LUCIAN, *Encom. Demosth.*, L). В латышском: *putni zelsch*, птичий путь (BERGM., 66; ср. с πόρος οἰωνῶν [птичий путь] — эфир (AESCH., *Prometh.*, 281)); *deewa jahsta*, «божий пояс» (BERGM., 115; или здесь имеется в виду радуга? см. II, 206). *Arianrod* еще переводят как *corona septentrionalis* [северная корона], хотя дословное значение — «серебряный круг». Множество венгерских названий перечислено в WOLF, *Zeitschr.*, II, 162, 163.

[11]

Приведем другие германские названия *Млечного Пути*. Восточнофризское *dat melkpath* [млечный путь] или, когда галактика особенно ярко видна на небе, — *harmswith* [дорога Гарма] (ENHRENTRAUT, *Fries. Arch.*, II, 73). Со словом *galaxia*, видимо, связывали название *Gallicia*: поэтому в начале хроники Турпина говорится, что Карл Великий из Франции в Галлецию шел по *дороге Иакова*. В Швейцарии галактику называют «дорогой в Рим» (STUTZ, I, 106), в Вестфалии — *mülenweg* [мельничной дорогой] или *wiärstrate*, «грозовой дорогой» (WOESTE, 41), в Ютландии — *veirveien* [грозовой дорогой] (МОЛВЕСН, *Dial. Lex.*, 646) или *arken* [ковчегом] (МОЛВЕСН, *Dial. Lex.*, 18). Древнескандинавскому *vetrarbraut*, «зимний путь», соответствует шведское *vintergatan*; ср. с готландским *kaldgotu* [холодные, зимние ворота] (ALMQV., 432) — если, конечно, под *kald* здесь не имеется в виду *Karl*, ср. с такими названиями, как «дорога Карла», «повозка Карла». У Отфрида (OTFR., I, 5:5) под *sunniūnpad*, *sterrōno strāza*, *wega wolkōno* [тропа солнца, звездная дорога, путь облаков] имеется ли в виду *Млечный Путь*? Ср. с «путь облаков» в SOMADEVA, II, 153, 157, 58, 61 и восхождением на Гимаван (SOMADEVA, I, 106). В MEIER, *Schwäb. Sag.*, 137, 139 *Млечный Путь* назван «дорогой

(улицей) воинства» — имеется в виду Дикое воинство; *herstraß* [военная дорога] (МОНЕ, VIII, 495). В Верхнем Пфальце — *hyrstrauß*, *heerweg* (BERGMANN, [Ursprung], 115, 118, 124); *helweg* (см. II, 316, 317). В мифологическом смысле ценнее всего такие названия, как «дорога госпожи Хульды», *vron Hilden straet* [дорога госпожи Хильды] и *Pharaildis sidus* [созвездие Фараильды] (см. I, 535—537). В «Трактате о стихиях» брата Фомы «*galaxa, in duutsche die Brunelstraet*» [галактика, *Brunelstraet* (Женская дорога) по-голландски] (CLARISS, *Gheraert*, 278).

[12]

Дорога Иринга называлась еще *Juuåringes weg* и *Euringsstraß*, а замок Ойрасбург в старинных документах называется *Iringesburg* (СЧМ., I, 96). В *Nib.*, 1968:2 *Иринк* [Iring] — молодой человек; в *Nib.*, 1971, 1989 — маркграф и *Håwartes man* [человек Хаварта]; согласно *Klage*, 201, 210, Иринк родился в Лютринге. О значении имени Иринг см. II, 201, 803 и *Kl. Schr.*, III, 234. Ф. Магнусен (как и я в статье *Irmenstraße und Irmensäule* (1815), 49) в своем предисловии к «Речам Рига» (FINN MAGNUSEN, *Vorrede zu Rigsmål*, 151) отождествляет с *Ругом* упомянутого у Ангария Эрика [Ericus] и Иорнандова *Берихта* [Bericht], а также связывает с ним понятие об *Erikskata*; ср. с *gammel Erich* [старый Эрих], одним из имен дьявола (см. II, 578). Тот факт, что Эрих был обожествленным королем, явствует из «Жития святого Ангария»: *pam et templum in honore supradicti regis dudum defuncti statuerunt et ipsi tanquam deo vota et sacrificia offerre coeperunt* [они воздвигли святилище в честь вышеупомянутого недавно скончавшегося короля, и начали там совершать ему, как богу, личные и соборные жертвоприношения].

[13]

Suevi a monte Suevo [свевы с горы *Свево*] (салернская хроника в PERTZ, V, 512); *a Suevi monte* [со *свевской* горы] (НАУРТ, *Zeitschr.*, IV, 493; GDS, 323).

[14]

О *castra Herculis* [замках Геркулеса] у Новиомага см. АММИАН. МАРС., XVIII, 2. С гигантскими костями Хуглайха [Hugleich] в устье Рейна (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 10) можно даже сравнить стоявшие там же *Herculis columna* [Геркулесовы столпы]. О Геркулесе Саксане см. MANNHARDT, *Germ. Mythen*, 230; об инскрипциях — GRIMM, *Deutsche Mythologie* (1835), 203. *Herculi in Petra* (GRUTER, XLIX, 2); *πεδίων λιθῶδες* [каменные поля] на Роне (PRELLER, II, 147; WOLFRAM, *Wh.*, 357:25; 386:6; 437:20).

[15]

Улисс = Локи (SN., 78); с Лаэртом, имя которого в РОТТ, I, 222 толкуется как «защитник народа», можно связать и птолемеевское название *Λακίβ[ρ]ούργιον*.

[16]

В германских сказаниях упоминаются двое юношей, ангелов, святых, схожих с Кастором и Поллуксом, — они являются в битвах, они тушат пожары (см. прим. 9 к Предисловию). Иона Боббийский в «Житии святой Бургундофары» говорит: «*duo iuvenes candidis circumtincti stolis, animam a corpore segregantes, vacuum ferentes per aërem*» [двое юношей в белоснежных одеяниях, отделяющие душу от тела и свободно несущие



ее по воздуху] (Mavillon, [Acta Bened.], II, 421); см. I, 363. *Duo juvenes in albis* [две юношей в белом] тушат пожар (ANNAL. SAXO, 558; LEIVNITZ, 122; PERTZ, I, 348). Можно вспомнить еще об образах вытирающего меч ангела (ROTH, *Predigten*, 76) и ангелистребителя. В литовских сказаниях упоминается великан по имени *Alcis* (*Kurl. Sendungen*, I, 46, 47). *Jalg eða Jalkr* [Ялг, или Ялк] (SN., 3); Ф. Магнусен утверждает, что слово *jalkr* означает *senex eviratus* [ослабевший старик].

[17]

В *Pass.*, 64:41 можно обратить внимание на оборот «ein *wuotegôz* (чит. *wüetelgôz* — NEIDHART (Haupt), 117) *unreiner*» [нечистый тиран] = *Wuotilgôz*; ср. с «*wüetgusz oder groz wasser*» [наводнение, или великая вода] (*Weisth.*, III, 702); «in *wuetgussen, eisgussen und groszen stürmen*» [при наводнениях, ледоходе и сильных ураганах] (*Weisth.*, III, 704); см. I, 365; *Wuetes, Wüetens* (SCHM., IV, 203; GDS, 440, 774, 775).

[18]

В SN., 211^a указывается, что *Сиги* — сын Одина. Там же сыном Одина назван и *Хильдольф* [Hildólfr] (Hiltwolf по-древневерхненемецки), который в *Sæt.*, 75^b описан как *Harbards herr* [господин Харбарда]. Сиграми [Sigrlami] — тоже сын Одина (*Fornald. sög.*, I, 413) и отец *Свафрлами* [Svafrlami]. *Нефр* [Nefr], или *Непс* [Nep], — также сын Одина (SN., 211^a); в SN., 31, 66 упоминается *Nanna Neps dóttir* [Нанна, дочь Непса]. В SN., 211^a сыном Одина называется и *Сэминг* [Saemíng] = *Семинг* [Semíng] из «Саги о Хервёре» (*Fornald. sög.*, I, 416; ср. с *Sámr, Sámsøy* в RASK, *Afh.*, I, 108). Имя *Гаута* [Gautr], сына или внука Одина, связано с глаголом *giezen* (см. I, 160, 294, 343, 365, 643); о Гауте см. SN., 195. Один зовется *Хергаутом* [Hergautr] (*Egilss.*, 624), *alda gautr* [старым гаутом] (*Sæt.*, 95^b, 93^b); ср. с названиями *Caozespah, Caozesprungno* [ручей Гаута] (HAURT, *Zeitschr.*, VIII, 530).

[19]

Упоминания имени *Sceáf* в древнеанглийских хрониках собраны в THORPE, *Beón.*, 4. Беафлор [Beaflor] также плавает одна на своей лодке со связкой соломы под головой (*Mai*, 35:39), приплывает в нужное место (*Mai*, 51:53), затем плывет дальше (*Mai*, 152); лодка одна прибывает домой (*Mai*, 180:39). Хорн [Horn] тоже плавает на лодке и отправляет ее домой с приветствием. В польской легенде о Пясте [Piast] сказано: *qui primus appulerit in navicula, dominus vester erit* [тот, кто первым придет на кораблике, станет вашим правителем] (PROCOSIUS, 47). Дети-лебеди могли снимать свое лебединое кольцо, а Вельфы — *волчий пояс* или *щенячью шкуру*. В КЛЕММ, II, 157 приводится интересное сказание о прекрасных детях, сбрасывающих *собачью шкуру*. Слово «Skilpunt» в KARAĀN, *Salzb. Urk.* следует, вероятно, читать как *Skilpunc*. Один называется Скильфингом — *Skilfíng* (*Sæt.*, 47). Происходят ли *f* и *b* в Scilfing, Scilbunc от *v* в *scildva*? Родительный падеж множественного числа от готского *skildus* — *skildivê*.

[20]

Kl. Schr., III, 197. В HAURT, *Zeitschr.*, I, 573 и далее перечислены места с названием *Gibichenstein*, а в *Weisth.*, III, 344 — места, называемые *Gebichesborse* (о слове *borse*

[мирт] см. GRAFF, III, 215); сюда же можно добавить *Gevekenhorst* [заросли Гевека/Гибиха] (MÖSER, VIII, 337; DOROW, *Freckenh.*, 222; в MÖSER, VIII, 334 ошибочно написано Givetenhorst) и древнеанглийское *Gifcancumb* [лощина Гивика] (КЕМБЛЕ, № 641 — 984 год). В «Песни о Нибелунгах» не упоминается бургундский Гибех [Gibeche], однако идет речь (*Nib.*, 1283:4; 1292:2) о другом князе (fürste) или короле (künec) Гибеке [Gibeke], находившемся при дворе Этцеля. В *Lex. Burg.*, III сказано: apud regiae memoriae auctores nostros id est Gibicam, Godomarem, Gislaharium, Gundaharium [в царской памяти наши родители: Гибих, Годомар, Гислахар, Гундахар]. В GREG. TUR., II, 28: Gunduchus rex Burgundionum, huic fuere quatuor filii: Gundobaldus, Godegisilus, Chilpericus et Godomarus [Гундех, король бургундов, у которого было четыре сына: Гундобальд, Годагизил, Хильперик и Годомар].

[21]

Англосаксы хорошо знали «Сагу о Вёльсунгах»: в *Beov.*, 1787 упоминается *Välse* eafega [сын Вельзе], а в *Beov.*, 1747 — *Välsing*. У Вёльсунгов тоже был змеиный взгляд (см. ниже). Сказание о *Zouffritze* [Säufritz] приведено в BADER, № 435.

[22]

Mars segumon, vincius (STÄLIN, I, 112); согласно GLÜCK, 150, именительный падеж — *segomo* (см. DE WAL (1847), № 246). Возможно, *segomon* — то же, что греческое ἡγεμὼν, *dux* [вождь]?

[23]

Helblindi — эпитет Одина и имя волка (см. I, 491). Говорится, что сыном Беафлор был волк (*Mai*, 132:9); ср. со сказаниями о двенадцати новорожденных детях по имени Вольф (MÜLLENHOF, 523) и о слепых псах (PLIN., VIII, 40).

[24]

Pillunc (MB, IX, 10 — 769 год); Hermann *Billing* (HELMOLD, I, 10); *Billing* в «Sas-senchronik», ср. с FÖRSTEMANN, I, 258; II, 225. Ода [Oda], бабка Генриха I и прабабка Оттона I, была дочерью благородного франка по имени *Биллунг* [Billung] и его супруги Эды [Aeda] (PERTZ, VI, 306). Томе *Billingishūge* (глоссарий в *Ssp.*, III, 29); ср. с *regulus Obotritorum nomine Billug* [оботритский царек по имени *Биллуг*] (HELMOLD, I, 13). Что означает фраза «*pillungs ein wënic verrenket* [слегка изогнутый]» в HÄTZLERIN, 180:37?

[25]

In *Eiglsperge* [в горах Эйгля] (MB, XXVIII, 2, 173 (пассауский урбариум)); juxta portam quae de *Eigeles* [рядом с эйгельскими воротами] (в Кёльне; LACOMBLET, 318 — 1134 год).

[26]

В *Heldens.*, 288 упомянуты два брата — сыновья Виланда: *Wittich* и *Wittich von der aue*; ср. с Сильваном, римским лесным божеством второго порядка; *Silvani lucus extra murum est avius crebro salicto orpletus* [есть роща Сильвана далеко за городской стеной, полная густых ивовых зарослей] (ПЛАУТ., *Aulul.*, IV, 6:8). Следует ли *Vilkinus* читать как *Viltinus* (HAURT, *Zeitschr.*, VI, 446)? Шотт сравнивает *Vame* [Wate] с Вотаном

(СНОТТ, *Einl. zu Gudr.*, S. LVI). В честь Виланда назван еще *Wielandstein* (SCHWAB, *Alp*, 136 и далее), в честь Галана [Galans] — *pratium Galandi* [луг Галанда], место в Бургундии, ныне называемое *Préjelan* (GARNIER, *Pagi Burg.*, 83). В датском языке *Velantsurt* [трава Веланта] называется еще *velamsrot*, *vendelsrot* (ДУВЕСК (1845), 49, 50). О детях *Вилета* см. SCHMELLER, статья «Wieletskinder». В *Sæm.*, 1^a: *valfödur vél framtelja* — *patris artem* (mysterium?) *enarrare* [рассказывать отцу ремесел (тайн?)]. Сходство между *Вилантом* и *Гефестом* проявляется и в том, что оба они были повелителями кузнецов-карликов (см. I, 771). Творения Гефеста, как и Виланта, были широко прославлены: ἔργον Ἠφαίστου [творение Гефеста] (*Od.*, IV:617; XV:116); οὐς Ἠφαίστος ἔτευξε [их сотворил Гефест] (*Od.*, VII:92).

[27]

Упомянутый в *Bit.*, 138 «Миме [Mime] старый» вряд ли соотносится с остальными примерами, как так в этой форме всё же краткий гласный. В KARAJAN, *Verbrüd. von S. Peter* упоминаются *Mimilo* и *Mimistein*. К *Mimigerneford* (ср. с LEDEBUR, *Bructerer*, 328), — названию, произведенному, вероятно, от прилагательного *mimigern* — и *Mimidun* (*Mimidomensis* = *Mindensis* (LAPPENBERG, № 25), *Mimende* на Везере (SCHRADER, *Dyn.*, 104)) можно добавить еще и третье место в Вестфалии — *Mimegersen*, ныне Мемзен в районе города Хойя (LAPPENBERG, № 48). В Оснабрюке — *Mimmelage*. *Mimirberh* в PERTZ, VIII, 776 — вероятно, *Mimisberh*. Такие названия, как *Memelnbrun*, *Memelnborn*, *Memelborn*, *Memilsdorf* (*Henneb. Urk.*, II, № 153, 156, 169; I, № 166, 125), а также *Memelenbrun* (Мельборн у Айзенаха; *Thür. Zeitschr.*, IV, 210) напоминают о древнескандинавском *Mimisbrunnr*. С именем *Миминга* (*Mimingus silvarum satyrus* [Миминг, лесной сатир]) согласуется название меча в *En.*, 5694; ср. с *Mumminc* (*Upr-standinge*, 137; в «Саре о Тидреке Бернском» (*Thidrekss.*, 65) — Мума). Следует также рассмотреть имена *Söckmimir* (*Sæm.*, 46b), *Hoddmimir* (*Sæm.*, 37) — последний живет *í holti* [в лесу]; *Mímsvinr*, *Mímisvinr* (*Egilss.*, 641). Образ головы Мими ср. с пророчащей головой Вергилия в *MSH*, IV, 246. В *Val. et Ourson*, XXIII пророчествует медная голова, *tête d'airain*; в нидерландском переводе — *een spinnenhoofd* [паучья голова], что, вероятно, происходит от чтения *tête daraigne* вместо *d'airain*. В различных сказаниях отрубленные головы говорят в церквях (FINN MAGN., *Eddalaere*, II, 264).

[28]

О *Телле* [Tell] см. VÖNMEYER, *Reg.*, 197 и *Solothurner Wb.* (1845), 198. В TH. PLATTER, 87 (1532 год) этот герой зовется *Wilhelm Täll*, а в *Garg.*, 180^b — *Williwm Dell*; Рабле о нем не упоминает (ср. с RABELAIS, I, 23). Изображение Телля приведено в SCHWARZENBERG, *Memorial*, 116^a. Телль стреляет в яблоко на голове своего сына, а в некоторых других сказаниях, напротив, сын стреляет в яблоко на голове отца (CASTRÉN, *Reise*, 103). В Бонне до сих пор встречается фамилия *Schützeichel* [желудь-цель, «стрелковый желудь»] (СИМРОСК, *Edda*, 396).

Можно вспомнить еще о многих героях: например, о могучем *Понно* [Porro] (HAURT, *Zeitschr.*, III, 239; ср. с VIII, 347) и *Хуглайхе* [Hugleich] (HAURT, *Zeitschr.*, V, 10). Среди героических родов называются еще stirps *Immidingorum* [род Иммидингов] (саксонский) et *Erbonum* [и Эрбонов] (баварский) (PERTZ, VIII, 226).

[29]

Бога ставили во главу рода, потому что его считали *отцом* и *дедом* всех людей. Тем не менее между богами и людьми всегда оставалась существенная разница; в *Saxo* (ed. M.), 117 земная Нанна отвергает ухаживания Бальдера: *nuptiis deum mortali sociari non posse, quod ingens naturae discrimen copulae commercium tollat... supernis terrestria non iugari* [не может бог жениться на смертной — различия в природе воспрепятствуют сообразному союзу... высшее и земное не сочетаются].

[30]

Саксон Грамматик называет Отина, Тора и других *opinative deos* [обожествленными *традицией*], а не *naturaliter deos* [богами *по природе*] (*Saxo* (ed. M.), 118); Бальдер у него — *semideus* [полубог] (см. I, 617); П. Мюллер (P. ER. MÜLLER, *Om Saxo*, 54) отмечает: Один не жил ни до, ни после Христа. Конрад в *Troj. Kr.*, 858—911 говорит другое: «Si wåren liute, als ir nu sit, wan daz ir *krefteclich gewalt* was michel unde manicvalt von kriutern und von steinen... ouch lepton gnuoge bi der zit die *zouberaere* wåren und *wunder* in den jåren mit *gougelwise* worhten» [они были такими же людьми, как вы, но их великому *искусству подвластно* было множество трав и камней... те, кто был способен к *колдовству*, жили очень долго и творили *чудеса* своей *волшебной* силой]. О том, как древних богов низводили до колдунов, речь пойдет в II, 619. Имеется множество примеров, касающихся обожествления людей: *daz kint waere mit den goten ein got* (ребенок, принятый богами, сам становится богом) (*Pass.*, 298:27). *Sigeloma* [Sigelót] язычники почитали как бога (*Rol.*, 198:21). *Иномидон* [Promidon] сам делается богом (*Tit.*, 3057, 4147, 4160). *Er wolde got hien erde sin* [он хотел быть богом на земле] (*DIEMER*, 139:24); *als er iz waere got* [как будто он был богом] (*DIEMER*, 131, 22); *min wirde gelich den goten steic* [я хочу встать вровень с богами] (*TÜRL.*, *Wh.*, 66^a). В *MAERL.*, II, 326 так говорится о Калигуле: *wart hi so sot, dat hi wilde wesen god* ende hi seide openbare dat hi Jupiters broeder ware [он был так глуп, что *хотел быть богом* и прямо заявлял, что он брат Юпитера] (ср. с *MAERL.*, II, 333). «Grambaut, roi de Bavière, se nommoit *dieu en terre*» [Грамбо, баварский король, объявлял себя *богом на земле*], а свой замок он называл *раем* (*Belle Helène*, 23). У монголов приняты *культ предков* и традиция *обожествления правителей* (КЛЕММ, III, 194, 195); сюда же можно отнести почитание святых и их мощей.

[31]

Греки считали героев столь же *прекрасными*, как и боги (*LUCIANUS, Charidemus*, VI, VIII). О Карле Великом сказано: *anges resemble du ciel ius devolé* [он был похож на ангелов, сходящих с небес] (*Aspr.*, 21^a). Герои разделяют с богами *величественность облика*. О *Хуглаке* [Huglâcus] в легендах говорится: *quem equus a duodecimo anno portare non potuit; cujus ossa in Rheni fluminis insula, ubi in oceanum prorumpit, reservata sunt et de longinquo venientibus pro miraculo ostenduntur* [лошади его не выдерживали уже с его двенадцатилетия; его кости *сохранились* на острове в том месте, где Рейн впадает в океан, и их *показывают* путешественникам как нечто *чудесное*]. О *многоруких* героях речь заходит довольно часто. В «Пире» Платона упоминаются древние *четырёхрукие*, *четырёхногие*, *двуликие* (*ПЛАТО, Сутр.*, 189), а также *четырёхухие*

(ПЛАТО, *Symp.*, 190) люди; ἕξ γὰρ χεῖρες ἑκάστῳ ἀπ' ὧμων ἀΐσσοντο [каждый размахивал (шестью) руками] (*Orph. Arg.*, 519). Люди с восемью пальцами ног, шестью руками (MEGENBERG, I, 490; II, 30); ср. с богами и великанами (см. I, 857). *Heimenstein*, вероятно, получил свое название по имени *Гейме* [Heime] — героя с тремя руками и тремя или четырьмя локтями (*Germ.*, IV, 17), о котором есть отдельное народное сказание (G. SCHWAB, *Alb*, 161—165). Легенда о «*so Heune, so*», помогающем выкопать сокровище, приведена в HEINR. v. HERFORD. (Potth.), 93; ср. с ожерельем Брисингов (I, 561). На обнаруженном в 1743 году роге из Галлехуса изображена трехголовая фигура (см. HENNEBERG, рис. 2). К богам, судя по всему, ближе всего те герои, которые обретают *второе рождение* (см. I, 659). Вероятно, с поверьем о перерождении героев связано и то, что их имена иногда давали их потомкам (*GDS*, 441). Хельги и Свава [Svava] — *endrbornir* [возрожденные] в полном смысле (*Sæm.*, 148, 169, 159^b). В *MS*, I, 97^b сказано: *sturbe ich nâch ir minne und wurde ich danne lebende, sô wurde ich aber umbe daz wîp* [если бы я умер в ее любви и снова ожил, то снова добивался бы ее]. В *MS*, I, 69^b — наоборот: *sô bin ich doch ûf anders niht geborn* [уже мне не родиться вновь]. Солин говорит, что *нерожденным* был Сципион, и поэтому его называли Цезарем (MAERL., I, 401); ср. с песней о крошке Миммеринге [Mimmering tand] (*Danske V.*, I, 100). Карна, сын Солнца, родился *с серьгами в ушах и в броне* (HOLTZMANN, II, 123, 129, 136). *Wart ie man mit wâfen geborn* [этот человек родился с оружием] (*Krone*, 10534); ср. с оборотом «родиться со скрипкой». Среди природных явлений, сопровождающих рождение героев, можно назвать еще ураган, имевший место при рождении Александра (PSEUDOCALLISTH., XII). Алкмена испытывала Геркулеса змеями, которых он убил, *лежа в колыбели*; Сигмунд же испытывает Синфьётли, дав ему замешивать тесто со змеями (*Völs. saga*, VII). *Трехдневный* Куллерво разрывает свои пеленки (CASTRÉN, II, 45). В *Sv. folks.*, I, 139, 140 новорожденный ходит и разговаривает. Примеры сверхчеловеческой силы взрослых героев бесчисленны. Герой, привязанный к дубу, вырывает дерево с корнем (*Sv. forns.*, I, 44; *Danske vis.*, I, 13); в руке Беовульфа — сила *тридцати* человек (*Beov.*, 756). Герои *едят и пьют без меры*, как Тор (см. прим. 2 к главе XIV); то же говорится и о Hammer grâ в *Sv. forns.*, I, 61, 62; ср. с невестой-великаншей в *Sv. forns.*, I, 71, 72; SYV, 49. У королей, как и у героев, — сияющие *божественные глаза*, *змеиные глаза*: *ormr î auga* (SAHO (ed. M.), 70). Сына Аслёра [Aslög] (это внук Сигурда и Брюнхильды) звали *Sigurdr Ormr î Auga* [Сигурдом Змеиноглазым], в родительном падеже — *Sigurdar Orms î Auga* (*Fornald. sög.*, I, 267, 273; II, 10, 14; *Fornm.*, I, 115). Его сводные братья говорили: «*eigi er oss î augum ormr ne frânrir snâkar*» [в наших глазах нет змей, нет сияющих змеев] (*Fornald.*, I, 268; ср. с *orm frânn* [сияющий змей] в *Heimskr.*, VIII, 238 и *Sæm.* (Hafn.), II, 13). «*Sigurdr Odins aettar, þeim er ormr î auga*» [Сигурд — потомок Одина, у него змеиный взгляд] (*Fornald.*, I, 258). Аслёг пророчествует о нерожденном ребенке: *enn â þeim sveini mun vera þat mark, at svâ mun þikkja, sem ormr liggir um auga sveininum* [мальчик будет отмечен: будто змея легла вокруг его глаз]; здесь имеется в виду внутренняя сила взгляда (*î auga*), а не брови, подчеркивающие глаза (это ошибочная интерпретация) (*Fornald. sög.*, I, 257). В *Sæm.*, 187^a Сигурд зовется «*inn frâneugi sveinn*» [яркоглазым мальчиком]; *brann Brynhildi eldr or augom* [в глазах Брюнхильды горело пламя] (*Sæm.*, 215^b); *âmun* (minaces) *eru augu ormi þeim enum frâna* [гнев в его глазах был подобен сияющим змеям] (сказано о Вёлунде; *Sæm.*, 156^a);

hvöss eru augu i Hagals þýju [горят глаза у рабыни Хагаля] (сказано о переодетом Хельги; *Sæm.*, 158^b). До сих пор говорят: «В его взгляде горит нечто великое» (*GDS*, 126, 127). У других героев — другие приметы: так, согласно *Gudr.*, 143:4; 147:2; 153:4, на груди у Хагена был *золотой крест*; между плечами Вольфдитриха — *красный крест* (*Hugd.*, 139, 189). У Валентина и Безымянного тоже были кресты *между плечами*, а у Зигфрида на спине — *липовый лист* (*Nib.*, 845:3, 4), его единственное уязвимое место (как пята у Ахилла). У детей-лебедей вокруг *шеи* были *золотые цепочки*, а у *reali di Franza* [франкских королей, описанных в итальянском собрании (XV века) песен о каролингах] — *niello* [черное пятно] на *правом* плече (*Reali*, VI, 17, 344); ср. с волчьим хвостиком [Wolfszagehen] между лопатками (см. прим. 31 к главе XXXIV). О франкском Сигурде в «Вилькина-саге» говорится (*Vilk. saga*, CCCXIX): *hans horund var svâ hart sem sigg villigaltar* [его кожа была жесткой, как у *оцетинившегося ежа*]; *sigg* здесь может означать щетинистую кожу, что, вероятно, связано с легендой о щетине Мервингов⁹². В главе CXLVI той же саги говорится, что кожа Сигурда стала жесткой, как *рог*; кожа яростного Хагена *затвердела*, когда он выпил крови чудовища (*Gudr.*, 101) — изначально, конечно, имелось в виду, что Хаген просто окреп, приобрел силу от этой крови. Германарих дожил до 110 лет — до почтенного, хотя и не сверхъестественного возраста (*JORN.*, XXIV). У Плавта сказано (*PLAUT.*, *Mil. glor.*, IV, 2:86): *meri bellatores gignuntur, quas hic praegnates fecit, et pueri annos octingentos vivunt* [у тех (женщин), которые от него беременеют, рождаются *чистые воины*, живущие по *восемьсот лет*]. Боги посылают *блага*, а герои — *беды* (ВАВР., 63).

[32]

Могучий Франц тоже разговаривает со своим *мудрым конем* (*MÜLLENHOFF*, 422). Герои говорят не только с лошадьми, но и со своими *мечами* (*Sv. forns.*, I, 65; *Klage*, 847 и далее; *Wigal.*, 6514; *Drachenk.*, 161^a; *Vilkina saga*, 54, 160, 161). Умиравший герой *разламывает свой меч* — так делают, например, сербский Марко и Роланд (*CONR.*, *Rol.*, 237:3).

[33]

Там, где *сидел бог*, дьявол или герой, на *камнях* остаются *следы* рук, ног, лошадиных копыт. *Ons heren srgonc* [прыжок господя] (*MAERL.*, II, 116). Камни остаются мокрыми от слез героев: *hiute ist der stein naz dâ Karl uffê sâz* [до сих пор *влажен* тот *камень*, на котором сидел (и плакал) Карл] (*Ksrchr.*, 14937).



⁹² Б. Торп полагает, что Мервинги — это жившие на севере Эльбы маурунганы [Maurungani] и древнеанглийские мюргинги [Myrgingas] (комментарий Торпа в *Cod. Exon.*, 511). Однако не могли ли эти мюргинги быть родом из Мерсии? Названия выглядят связанными.

Глава XVI

Вещие жены

[*Itis*. — *Велета*. — *Ганна*. — *Аларун*. — *Норны*. — *Вурт*. — (*Парки*.) — *Валахуриш*. — *Хильтия*. — *Кундия*. — *Девы-лебеди*. — *Лесные жены*. — *Меппи*]

У женщин и у мужчин взаимоотношения с богами существенно различались: только мужчины могли основывать славные семейства, в то время как род женщины умирал вместе с ней. Родовые саги построены на именах героев, а королевские дочери в них либо вовсе остаются безмянными, либо упоминаются лишь однажды в качестве супруг главных действующих лиц. По той же причине обожествленные сыновья в сказаниях встречаются, а обожествленные дочери — нет; более того, от союзов между смертными и бессмертными рождаются почти исключительно сыновья. Соответственно, в языческой традиции нет женских персонажей, аналогичных героям, сочетающим в себе, как уже говорилось в предыдущей главе, небесное и земное. Веретено, в отличие от меча, не претендовало на бессмертие. Англосаксы считали, что женщины и рабы, бездеятельные в боях и занятые домашним хозяйством, «прядут мир». Героизм же подходил только мужчинам.

Тем не менее, лишаясь одного, женщины вдоволь приобретали в другом. В отличие от героев, которые в сказаниях часто погибают втуне, многие женщины пользовались весьма значительным и долговременным влиянием. Между богами и людьми посредничала целая группа прекрасных и устрашающих полубогинь — куда более влиятельных и почитаемых, чем герои. Героинь в строгом смысле не существовало, однако женская полубожественность считалась, по сравнению с мужской, куда более возвышенной и одухотворенной. Брунхильда возвышается над Зигфридом, а дева-лебедь — над связанным с ней героем [1].

В негерманских мифологиях среди божеств второго ранга тоже явно преобладают женские, в то время как первый ряд занят почти исключительно мужскими божествами, — герои при этом принадлежат уже только к третьему рангу. В I, 499 я предположил, что пережитки почитания богинь сохраняются дольше в связи с тем, что образы женских божеств более привлекательны для народного сознания.

Сложнее всего здесь разграничить богинь и полубогинь. Полноценной богиней должна быть любая жена бога; есть, однако, и незамужние богини — например, Хель. Если же женщина не является ни женой, ни дочерью бога, но при

этом находится в зависимой взаимосвязи с высшими божествами, то, очевидно, ее следует считать полубогиней. Впрочем, такое разделение применимо не всегда, особенно если мифологический сюжет не сохранился в целости; именно оттого, что полубогини стоят выше полубогов, тяжело провести границу между ними и полноценными богинями. Граница может размываться еще и тем, что у отдельных племен низшие божества, культ которых по какой-то причине разросся, могли подниматься до высших; то же самое, однако гораздо реже, происходило и с почитанием героев.

Задачи и функции полубогинь можно в общем виде определить так: для верховных богов они становятся *служительницами*, а для людей — *вестницами*.

То, что эти функции выполняли именно женщины — характерная черта нашего язычества. Иудейские и христианские представления различны: будущее предрекают пророки-мужчины, решения и приказания бога провозглашают с небес ангелы или святые; глашатаями греческих и германских богов были и мужчины, и женщины. В представлении германцев предсказание судьбы более священо в устах женщины; дар пророчества и колдовства — как в благом, так и в дурном смысле — считался почти исключительно женским; можно заметить даже, что в нашей речи добродетели и пороки олицетворяются в женском роде. Людям в целом свойственно относиться к женщинам с особым почтением и благоговением, но германские племена в этом плане особенно выделялись. Мужчины заслуживали уважение подвигами, а женщины — своей мудростью: *fatidicae augescente superstitione deae* [*пророчиц* возвеличили до богинь] (см. I, 277) [2].

Германское почитание женщин, отмеченное еще Тацитом, находит явное отражение в наших древних сводах законов (особенно в алеманнских и баварских): за нанесение вреда женщине полагалось наказание, в два раза более строгое, чем за мужчину, — считалось, что статус безоружной женщины священен и что она нуждается в особой защите; если женщина бралась за оружие, то она лишалась всех привилегий. Культ женщины проявляется не только в средневековых миннезангах, но и в характерных рыцарских формулах, встречающихся как в народных песнях, так и в куртуазной поэзии: *durch aller frouwen ère* [честью всех женщин] (*Wolfdiet.*, 104; *Morolt*, 855, 888, 2834; *Morolf*, 1542; *Ecke*, 105, 117, 174; *Roseng.*, 2037; *MsH*, III, 200^a); *durch reiner frouwen ère* [честью невинной женщины] (*Ecke*, 112); *durch willen aller frouwen* [по воле (= во имя) всех женщин]; один герой взывает к другому — *nu beite, durch willen aller meide!* [подожди, во имя всех девушек!] (*Rab.*, 922, 924); *durch willen schœner wibe* [во имя прекрасных женщин] (*Ecke*, 61); *durch ander maget ère* [честью других дев] (*Gudr.*, 4863); *durch elliu wîp* [во имя всех женщин] (*Parz.*, 136:16); *ère an mir elliu wîp!* [во мне уважь всех женщин] (*Erec*, 957); *èret an mir elliu wîp!* [почти во мне всех женщин] — говорит дама в *Parz.*, 88:27, возвышая таким образом свою мольбу; *allen meiden tuot ez ze èren* [сделай это ради всех дев] (*Gudr.*, 1214:3); словами *ère und minne elliu wîp!* [честью и любовью всех женщин] в *Trist.*, 5032 приказывают



отдать меч; tuon allez daz *frouwen wille* sî [сделай всё, что в воле женщин] (*Bit.*, 7132); als liep iu alle *frouwen sîn* [как дороги тебе все женщины] (*Laurin*, 984). Почтение к женщине приравнивалось к почитанию бога: èret got und diu wîp! [чтит бога и женщин] (*Iw.*, 6054); durch got und durch der wîbe lon [награда от бога и женщин] (*Wh.*, 381:21); wart sô mit ritterschaft getân, dès got sol danken und diu wîp [сделано с таким рыцарством, что и бог, и женщины должны воздать за это] (*Wh.*, 370:5); dienen got und alle *frouwen èren* [служить в честь бога и всех женщин] (*Ms*, II, 99^b); о Парцифале даже говорится: er getrûwete *wîben baz dan gote* [он больше верил в женщин, чем в бога] (*Parz.*, 370:18). Эти обороты речи и саму эту веру можно возвести к гораздо более ранним временам; уже в *O.*, I, 5:13 сказано: dô sprah er *êrlîcho* ubaral, sô *man zi frowîn* skal [он (архангел) сказал с благоговением, как мужчина — женщине], а в *O.*, V, 8:58: ni sît irbolgan *wîbe* (не ругай женщину) (ср. с *Etzels Hofhalt.*, 92, 93); sprich *wîben* übel mit nihte [не говори с женщинами со злобой], — сказано в *Stete ampten*, 286. Само слово *Frau* — это имя богини; ср. с тем, что сказано о значениях слов *Frau* и *Weib* в I, 554 [3].

Более того, герои, вспоминая в битве о своих возлюбленных женах (*trûtin*, *trûtinna* по-древневерхненемецки, *triutinne* по-средневерхненемецки), думая о них, называя их по именам, приобретали новые силы и обеспечивали себе победу. Сюда же можно отнести сообщение Тацита: *memoriae proditur quasdam acies inclinatas jam et labantes a feminis restitutas constantia precum et objectu pectorum* [как рассказывают, неоднократно бывало, что их уже дрогнувшему и пришедшему в смятение войску не давали рассеяться женщины, неотступно молившие, ударяя себя в обнаженную грудь¹]. Прочитирую здесь несколько важных отрывков из поэм XIII века.

Und als er dar zuo *an sach*
die schoenen frowen Eriten [Eniten],
daz half im vaste striten.
Er., 933.

[и когда он взглянул
на прекрасную госпожу Эниту,
это помогло ему храбро биться]

swenne mich *der muot iwer ermant*,
sô ist sigesælic mîn hant:
wand iwer guote minne
die sterkent mîne sinne,
daz mir den vil langen tac
niht wider gewesen mac.
Er., 8867.

[когда я думаю о тебе,
становится победительной моя рука:
твоя прекрасная любовь
укрепляет мой дух,
так что даже в самый длинный день
со мной не может ничего случиться]

diu dà *gegenwurtic saz*,
diu gehalf ir manne baz.
ob im dehein zwîvel geschach,
swenn er si danne wider *an sach*,

[та, что сидела рядом,
лучше всего помогала своему мужу;
если его посещало какое-то сомнение,
он снова смотрел на нее,

¹ [Пер. А. Бобовича. — Прим. пер.]

ir schoene gap im niwe kraft
sô daz er unzagehaft
sîne sterke wider gewan
und vaht als ein geruowet man.

Er., 9171.

der *gedanc an sîn schœne wîp*
der kreftigete im den lîp.

Er., 9229.

swenne im diu muoze geschach
daz er die maget reht *ersach*,
daz gap ir gesellen
Gâwâne manlich ellen.

Parz., 409:13; 410:5.

nu *sach* er daz si umb in was in sorgen,
alrêst er niuwe kraft enpfant.

Lohengr., 54, 55.

den Heiden *minne* nie verdrôz,
des was sîn herze in strîte grôz.

Parz., 740:7.

ern welle *an minne denken*,
sone mager niht entwenken.

Parz., 740:15.

wes sûmest du dich, Parzivâl
daz du *an die kiuschen* liehtgemâl
niht *denkest*, ich mein dîn wîp,
wiltu behalten hie den lîp?

Parz., 742:27.

der getoufte nam an kreften zuo,
er *dâht*, des was im niht ze fruoz,
an sîn wîp die küniginne,
unt an ir werden minne.

Parz., 743:23.

swâ ich sider kom in nôt,
ze hant so ich *an si dâhte*,
ir minne helfe brâhte.

Parz., 768:27.

и ее красота давала ему новую силу,
он оставался бесстрашен,
снова обретал крепость
и бился, как отдохнувший]

[*мысль о прекрасной жене*
укрепляла его]

[когда у него была возможность
взглянуть на эту девушку,
то это придавало ему, ее возлюбленному
Гавейну, мужественное воодушевление]

[*увидев*, что она боится за него,
он почувствовал новые силы]

[язычники не уставали *любить*,
вот почему в бою его сердце было полно
отваги]

[если бы он *не думал о любви*,
то не смог бы спастись]

[чего ты ждешь, Парцифаль,
вспоминая о чистом свете,
то есть о своей жене,
разве не хочешь ты сохранить жизнь?]

[крещеный стал еще сильнее:
он *подумал*, хотя и не сразу,
о своей жене-королеве
и о ее драгоценной любви]

[если я еще попаду в беду,
то стоит мне *подумать о ней* (жене),
и ее любовь поможет мне всё перенести]



müede was ir bêder lîp,
 niuwan daz sie *dâhten an diu wîp*
 sie wæren bêdesamt gelegen.

Altd. Bl., I, 340.

[оба они устали,
 и если бы *не думали о своих женах*,
 то погибли бы вместе]

В *Carmen de Phyllide et Flora*, 31:4 сказано: «ille *me commemorat* inter ipsas caedes» [она *вспоминает меня* прямо во время битвы], — во время боя возлюбленная называет мое имя, и поэтому победить необходимо². Это выглядит совершенно по-язычески, ведь боги тоже немедленно становились на сторону тех, кто называл их по *именам*. В *Yngl. saga*, II Снорри так говорит об Одине: svá var oc um hans menn, hvar sem þeir urðu í nauðum staddir á siá eða á landi, þá kölludu þeir á nafn hans, oc þóttiz iafnan fá af því frô [так же и его люди каждый раз, попадая в беду, — на море или на земле — *взывали* к его *имени*, и всегда счастливо спасались]. Когда Хрунгнир становится для асов невыносим, «þá nefna þeir Thôr, því næst kom Thôrr í höllina» [они воззвали к Тору, и Тор сразу же явился в зале] (SN., 108). Полубожественная Крака [Kraka] так наставляла Эриха: si suprema necessitatis violentia postularet, *nominis sui nuncupatione* remedium celerius esse quaerendum, affirmans se divina partim virtute subnixam et quasi consortem coelitum insitam numinis gestare potentiam [если попадешь в затруднительное положение и будешь нуждаться в срочной помощи, то *позови* меня *по имени*; она признала, что отчасти полагается на божественные силы и что ей присуща высшая власть, ибо в каком-то смысле она — соратница небесных богов] (Сахо, 72). Валькирии тоже являлись на защиту избранных героев, когда те называли дев-воительниц по именам; валькирия становилась для своего героя богиней-защитницей и каждый раз словно бы отправлялась высшими богами ему на подмогу [4].

Задачей полубогинь было провозглашение смертным мужам счастья или несчастья, приуготовление их к победе или гибели. Дольше всего, как мы видели, народная вера в вещих жен сохранялась в связи с понятиями о борьбе и победе. Представление о вестницах-полубогинях (как и в случае героев) связывали, в основном, с их человеческой сущностью — чаще всего этих дев изображали как дочерей королевского или геройского рода, но их первопредком, вероятно, видели божество. В распоряжении полубогинь были мудрость и сверхъестественные силы: они видели человеческие судьбы, могли направлять и менять их своими предупреждениями и советами. При рождении людей вестницы одаривали их и пророчествовали об их судьбе, они помогали и приближали победы во времена войн. Потому их называли *ведуньями*, то есть «мудрыми женщинами»: *spâkonor* (ср. со *spâkr*, древневерхненемецким *spâhi* — *prudens* [мудрый]) у древних

² Еще Филандер фон Зиттевальд (PHILANDER VON SITTEWALD, II, 727; *Soldatenl.*, 241) упоминает об обычае предаваться в случае опасности «милости и расположению возлюбленной».

скандинавов, *spae wife* у шотландцев, *wisiu wip* по-средневерхненемецки (*Nib.*, 1473:3; 1483:4) [5].

Но для начала я рассмотрю более древний термин, идеально, на мой взгляд, отражающий вышеописанный смысл и позволяющий, благодаря своей универсальности, обобщить всех существ, о которых нам еще предстоит поговорить в этой главе. Древневерхненемецкое *itis* (множественное число *itisi*), древнесаксонское *ides* (множественное число *idisi*), древнеанглийское *ides* (множественное число *idesa*) — это *femina* [женщина] в общем смысле; термины эти использовались в отношении и девушек, и замужних женщин — и богатых, и бедных³. Судя по всему, словом *itis*, как и греческим *ῥύμφη*, в древнейшие времена обозначались еще и сверхчеловеческие существа, занимавшие ступень ниже богинь и выше смертных женщин: то есть принадлежали они именно тому срединному рангу, о котором у нас и идет речь. Тацит сообщает, что знаменитое поле боя у Везера херуски называли *Idisiaviso* (так я исправляю форму *Idistaviso*), то есть *nympharum pratum*, женский луг; в данном случае неважно, называлось ли так это место изначально или же оно получило имя уже после битвы с римлянами (НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 248). Важно то, что этот луг считался тем местом, где под руководством неких возвышенных дев когда-то была одержана победа. Деятельность *idisi* в полной мере раскрывается в «Мерзебургском заклинании»:

sumâ hapt heptidun,	[одни — узы скрепляли,
sumâ heri lezidun,	одни — войско задерживали,
sumâ clûbôdun umbi cuniowidi.	одни развязывали путы]

Одни *скрепляли узы*, то есть препятствовали (боевым) действиям; о чем-то подобном сказано и в *Renner*, 20132:

dez muoz ich <i>heften</i> einen haft	[значит, против своей воли
an dirre materie ân minen danc,	я должна <i>скрепить узы</i> на этой материи:
wan ich fürhte, sie werde ze lanc.	боюсь, что она слишком пространна]

Другие *сдерживали войско* (*hari latidêdun* по-готски); еще одни разрывали цепи или путы, то есть связывающие, сковывающие ветви и стебли, из которых свивали и узы, и венцы победителей. Таким образом, задачи божественных дев — *плетение* и *препятствование*, именно этому и посвящено само заклинание; важно, что с таким описанием вполне согласуются приведенные в *Sæt.*, 45^a имена двух скандинавских валькирий: *Hlöck* = древневерхненемецкое *Hlan-cha*, то есть *catena* [цепь], и *Herfiötr* = древневерхненемецкое *Herifezzara*, то есть *exercitum vinciens* [препятствующая войску]. В силе *идиз* должно было быть и нечто противоположное связыванию и препятствованию: распутывание,

³ Freolicu meovle [прекрасная женщина] = *ides* (*Cod. Exon.*, 479:2); в *Cod. Exon.*, 176:5, 432:2 противопоставляются *veras* и *idesa*, или *eorlas* [мужчины] и *idesa* [женщины].



освобождение, помощь. В источниках встречается несколько женских имен, включающих в себя корень *itis*: *Itisपुरuc* [«крепость идиз»] (MEICHELBECK, № 162), *Itisburg* (SCHANNAT, *Trad. Fuld.*, 181), *Idisburg* (ЛАСОМВЛ., № 87) и *Itislant* [«земля идиз»] (GRAFE, I, 159), — ср. с другими древнегерманскими женскими именами: *Hiltipurc*, *Sigipurc*, *Sigilant* (*MB*, XIV, 362) [6]⁴.

О природе скандинавских дис сохранилось гораздо больше сведений. До сих пор должного внимания не обращали на то, что древневерхненемецкое *itis* и древнеанглийское *ides* — это то же самое, что и древнескандинавское *dīs* (с множественным числом *dísir*); другой пример сходной афарезы приведен в I, 480: *Rígr* = *Iring*; ср., кроме того, с *Sangrim*, *Singrim* = *Isangrim*, *Isingrim* (*Reinh.*, S. CCVIII). Всякие сомнения на этот счет отпадают, если сравнить древнескандинавское *dīs* *Skiöldunga* (*Sæm.*, 169^a, 209^a) с древнеанглийским *ides* *Scildinga* (*Beov.*, 2337). Скандинавские дисы иногда предстают как добрые защитницы, а иногда — как существа враждебные, чинящие препятствия (см. *Sæm.*, 185^a, 195^a, 254^b, 273^a). Пример негативных качеств дис можно обнаружить в истории Тидранди [*Thidrandi*], которого дисы лишили жизни: «*thann er sagt at dísir vaegi*», *quem deas interfecisse dicunt* [говорят, что его убили богини] (*Niallsaga*, XCVII), — хотя в полном варианте сказания (*Fornm. sög.*, II, 195) речь идет просто о *konur* (женщинах). *Spâdísir* (*nymphae vaticinantes* [пророчествующие дисы]) в *Völsung. saga*, XIX — это то же самое, что и *spâkonur* [ведуньи, пророчицы]; фраза «*ecki eru allar dísir dauðar enn*» (*Alfs saga*, XV) означает «еще не все добрые духи (в совершенно общем смысле) умерли»; «*yðr munu dauðar dísir allar*» (для тебя мертвы все духи; *Fornald. sög.*, II, 47). В народе дис почитали и приносили им жертвы: очень часто упоминается *dísablót* [жертва дисам] (см. *Egilssaga*, 205; *Vigagl. saga*, 30); *blóta kumla dísir* (*deabus tumulatis sacrificare* [приносить жертву курганным богиням]) (*Egilss.*, 207). Из последнего оборота можно вывести связь между дисами и призраками, то есть иногда являющимися духами умерших: *konor hugðak dauðar koma í nótt* [ночью являются мертвые женщины] (*Sæm.*, 254^a), под «мертвыми женщинами» здесь, опять же, понимаются дисы. *Herjans dís* (*Sæm.*, 213^b) означает *nympha Odini* [диса Одина]: дева, живущая в Вальхалле и служащая Одину; *dīs* *Skiöldunga* (*Sæm.*, 169^a, 209^a) — божественная дева из рода Скьёльдунгов, так называли и Сигрун, и Брюнхильду, ср. с *ides* *Scyldinga* и *ides* *Helrninga* (*Beov.*, 1234). Сама Фрейя звалась *Vanadís* (*nympha Vanorum* [дисой ванов]; *SN.*, 37), а Скади, еще одну богиню, называли *öndurdís* (дисой-лыжницей; *SN.*, 28), ср. с *öndurguð*. Встречается несколько женских имен с корнем *dīs* — *Thôrdís*, *Hiördís*, *Asdís*, *Vigdís*, *Halldís*, *Freydís*, — эти имена свидетельствуют о немалой древности односложной формы *dīs*; в «Старшей Эдде», к тому же, *dīs*

⁴ Собственные имена здесь тождественны названиям мест; поэтому *Magadaburg* можно сравнить с *Idisaburg*, *Idisoburg*, а *Islant* — с *Itisland*, *Itisolant*. Франкское *Dispargum* — это, судя по всему, не *Idisberg*, а *Tiesberg*, *fanum Martis* [святилище Марса] (*HERM. MÜLLER, Sal. Gesetz*, 33, 34).

неизменно аллитерирует с другими словами на *d*; в древневерхненемецком языке вышеприведенным женским именам могли соответствовать формы Donaritis и т. д. С исконной формой *idis* может быть связано имя богини Идунн [7].

Слово *idis*, как я полагаю, было в ходу уже во времена Тацита; тот же автор сообщает еще несколько особых терминов — у него это собственные имена, однако, судя по всему, этим понятиям был присущ и более общий смысл. В главе V, рассматривая связь между пророчицами и жрицами, я уже приводил слова Тацита о *Веледе*, *Ганне* и *Ауринии*. Форма *Veleda* — это почти апеллятив, связанный со скандинавским *Vala*, *Völva* (см. I, 281) или даже с *Völundr* мужского рода (см. I, 635), а также, вероятно, со словом «валькирия»⁵. Веледа жила в *башне*, как Йета (см. I, 279) и Брюнхильда (*Völs. saga*, XXIV). В присутствии Веледы заключались соглашения; она не только пророчествовала, но и разрешала народные споры, вводя принятые решения в действие. В *Sæm.*, 4^b, 5^a та *вала*, в честь которой названо знаменитое «Прорицание вельвы», зовется *Хейд* [*Heidr*] и *Гульвейг* [*Gullveig*]: тот же корень *-heid* содержится в таких германских женских именах, как *Adalheid*, *Alpheid* и т. д.; Ф. Магнусен (*FINN MAGNUSEN*, 416^b) производит имя *Veleda* от *Valaheid*, впрочем, последняя форма нигде не встречается [8]. Веледа описана весьма привлекательно; эта *vala velspâ* (*fatidica* [вещательница судьбы]) владела колдовством — как считалось, она могла являться где угодно и *ходила по домам*. Это «*til hûsa kom*» [приходит в дома] напоминает о фразе «*drepa á vett sem vödur*» (*pulsare aedes sicut fatidicae* [стучался в двери, как пророчица]) из *Sæm.*, 63^a: насколько можно судить по разным источникам, одухотворенных пророчиц и целительниц всегда представляли себе странствующими, стучащими в двери к тем людям, которых они хотели бы благословить.

Имя *Ganna* (см. I, 278) можно было бы истолковать более определенно, если бы нам был известен подлинный смысл корня *ginnan*: в средневерхненемецком *ginnen* значит *secare* [отделять], а *ginna* в древнескандинавском — *allicere*, *seducere* [увлекать, обольщать]. В *Sæm.*, 21^a встречается предупреждение: «Не верь льстивым словам валы» (*völo vilmæli trúi engi maðr*); мы еще увидим, что древнеанглийские поэты нечто похожее говорили о Вюрд [*Vyrd*].

Когда Друз перешел Везер и приближался к Эльбе, в стране херусков ему встретилась женщина, наделенная сверхъестественными силами: *γυνή τις μείζων ἢ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν* [женщина сверхчеловеческого происхождения], она пресекла дальнейшее продвижение Друза и предрекла его скорую гибель (*CASS. DIO*, LV, 1). *Species barbarae mulieris, humana amplior, victorem tendere ultra, sermone latino, prohibuit* [призрак варварской женщины, выше

⁵ В *Trad. Corb.*, 364, §213 встречается имя *Waladericus*; в *Wolfdieterich*, 514 лесная колдунья зовется «*die wilde* [дикой] *waldin*», а в *Wolfdieterich*, 735 — «*diu übel* [злой] *walledein*»; впрочем, здесь, вероятно, имеет место искажение от *vålandinne* [дьяволица].

человеческого роста, запретил победителю двигаться дальше] (Sueton., *Claud.*, I)⁶. Об этом могли существовать германские сказания, которые и стали известны римлянам. Местные ведуньи, подобно героям, поднимались в час бедствий и одним своим появлением вселяли ужас во врагов.

Об *Ауринии* говорится (см. I, 278), что она была известна в Германии еще до Веледы; переписчики легко могли исказить *ali* до *au*, а *runa* — до *rinia*: читать это имя следует, вероятно, как *Aliruna*, хотя Тацит, конечно, мог писать и *Alioruna*. Нельзя здесь не обратить внимание (это отмечали многие исследователи) на соответствие с JORNANDES, XXIV; говоря о происхождении гуннов, Иорнанд так рассказывает о готском короле Филимере [Filimer]: *repperit in populo suo quasdam magas mulieres, quas patrio sermone aliorumnas* (в других рукописях: *alyrumnas, aliorunas, aliuruncas*) *is ipse cognominat, easque habens suspectas de medio sui proturbat, longequae ab exercitu suo fugatas in solitudine coegit errare. Quas silvestres homines, quos faunos ficarios vocant, per eremum vagantes dum vidissent, et earum se complexibus in coitu miscuisent, genus hoc ferocissimum edidere* [в своем народе он обнаружил неких колдуний, которых на своем родном языке сам он называл *алиорумнами*; подозревая этих женщин (в дурном), он изгнал их из своей среды и заставил блуждать в уединенных местах вдалеке от своей армии. Их, скитающихся по этим пустошам, увидели лесные люди, которых называют фиговыми фавнами, — они приняли колдуний в свои объятия и зачали исключительно дикий род]. Корень *-rûn, -rûna* встречается во многих женских именах (см. *Gramm.*, II, 517); в древневерхненемецких документах упоминаются (хотя и изредка) даже такие имена, как *Alarûn* и *Alerûna* (MB, III, 416 — 1140 год); *Gosprecht der Alraunyn sun* [Госпрыхт, сын *Альрауны*] (MB, XXVII, 80 — 1309 год). Форма *Elirûn* (которая должна была бы возникнуть от *ali-*)

⁶ Существует сходное сказание об Александре Севере: *mulier druias eunti exclamavit gallico sermone: vadas, nec victoriam speres, nec te militi tuo credas* [*друидка* по-галльски крикнула идущему: иди, но не надейся на победу и не верь своим воинам] (AEL. LAMPRIDIUS, *In Alex. Severo*, LX). Еще упоминается, что Аттила, проходя Лех, испугался, когда сведущая в рунах [Runenjungfrau] трижды крикнула ему: «Назад, Аттила!» (PAUL VON STETTEN, *Erl. aus der Gesch. Augsburgs*, 25 [чит. 22]). Еще важнее то, что с этими преданиями согласуется и древнескандинавская традиция (SAHO, 15): «Hadingum (тому самому мифическому Хартунгу) *obvia femina* hac voce compellat

*seu pede rura teras, seu ponto carbasa tendas,
infestos patiere deos, totumque per orbem
propositis inimica tuis elementa videbis.*

[Хадингу *встретилась на пути женщина*, которая обратилась к нему с такими словами:

идешь ли ты по полям или под парусами по морю,
боги всегда будут неблагосклонны к тебе — ты увидишь,
как во всем свете стихии противятся твоим целям]

мне не встречалась⁷. Важным в этом смысле представляется древнескандинавское имя *Ölrún* (*Sæm.*, 133, 134), принадлежащее, между прочим, именно вещи-деве; слово *alrúna* (GRAFF, II, 523), до сих пор сохраняющееся в форме *Abraun*, исконно связывалось с дьявольским духом-вещуном, а в поздние времена стало обозначать тот колдовской корень (мандрагора), из которого вырезали изображения этого духа [9].

Теперь обратимся к другим именам и названиям: к тем из них, о которых в море традиций сохранилось больше сведений.

В «Эдде» глубоко разработан самобытный миф о трех богинях судьбы. В целом эти богини зовутся *норнами*, *pornir*, а их имена — *Урд* [*Urðr*], *Верданди* [*Verðandi*] и *Скульд* [*Skuld*] (*Sæm.*, 4²; *Sn.*, 18). Ни в одном другом германском наречии, насколько можно судить по имеющимся на данный момент источникам⁸, термин *porn* (парка) не встречается, однако нет сомнений в том, что он происходит от исконно германского корня и образован по той же модели, что и такие слова, как *Dorn*, *Korn*, *Horn* и т. д.; древневерхненемецким аналогом должно было быть *porn*, с множественным числом *pornî*; следует отметить, что соответствующего слова не осталось даже в шведском и датском языках [10]. В трех собственных именах *норн* легко узнать субстантивированные глаголы: *Urðr* происходит от претерита множественного числа глагола *verða* (*vard*, *urdum*) [становиться], *Verðandi* — это действительное причастие того же глагола, в то время как *Skuld* — это страдательное причастие от *skula*, вспомогательного глагола, с помощью которого образуются многие формы будущего времени. Таким образом, имена *норн* означают «то, что было», «то, что есть» и «то, что будет», то есть прошлое, настоящее и будущее — над каждым временем поставлена своя

⁷ На значение корня *-rûn* проливает свет тот факт, что в древнеанглийском языке слово *burgrûna* (или *burgrûnan*) означало *рагсае* [парки] и *фурiae* [фурии] (LYE, статья «*burgrûna*»; *Gl. Epinal.*, 617).

⁸ Название города Нюрнберг (*mons noricus* [норикская гора]) с *норнами* никак не связано; Нюрнберг — не очень древний город (в документах из ВÖнМЕР, *Regest.*, № 1607 впервые он упоминается в 1050 году; ср. с *МВ*, XXIX, 102). На дауэргеймских полях, недалеко от Нидды, находится родник, называемый *Nörnborn*, *Nornborn*, считается, что он течет только во время войны. Хотелось бы, впрочем, убедиться в древности этого названия. Со словом «*погн*» сравнивают древнеанглийское неогхена (родительный падеж множественного числа), встречающееся только в обороте неогхена *vong* [поле довольств] = рай; впрочем, такое сокращение неслыханно, к тому же форма именительного падежа единственного числа (неогхе или неогху) не соответствует форме «*погн*»; кроме того, паркнигде и никак не соотносятся с раем. Возможно, форму *porn* следует производить от *niosan* (*sternutare* [чихать]) — причастие от этого глагола в древневерхненемецком имело вид *noran*, а в средневерхненемецком — *porn*; в народе верили, что в чихании есть некая пророческая сила (см. главу XXXV). Впрочем, прямое значение этого глагола древнее какого бы то ни было переносного; к тому же, против этой теории выступает древнескандинавская форма этого глагола — *hniosa*.

парка⁹. Судя по этим именам, представление о норнах было не чуждо и другим германским племенам: готские *Vaurþs*, *Vairþandei*, *Skulds*, древневерхненемецкие *Wurt*, *Werdandi*, *Scult*, должно быть, в свое время тоже представлялись олицетворенными. Характерные черты первой норны вполне можно выявить из древнесаксонской и древнеанглийской поэзии: «*thiu Wurdh is at handun*», — сказано в *Hel.*, 146:2, а также, в *Hel.*, 92, 2, — «*dôd is at hendi*»: имеется в виду, что парка (или, как во втором примере, — смерть) стоит к обреченному человеку так близко, что ее можно ухватить рукой¹⁰; в том же смысле до сих пор говорят «рукой подать». *Thiu Wurth nâhida thuo* (судьба, парка, смерть приближается; *Hel.*, 163:16); *Wurth ina benam* (*Hel.*, 66:18; 111:4): «его забрала богиня смерти». Во фразе из «Песни о Хильдебранде» (*Hild. lied*, 48) соответствующее понятие уже не вполне одушевлено: «*wêwurt skihit*» [судьба грядет]; возможно, следует читать с разделением: «*wê! wurt skihit*» [увы! исполняется *предначертанное*], так как слово «грядет, случается» чаще употребляется с неодушевленными существительными. В древневерхненемецких глоссах (GRAFF, I, 992) *wurt* тоже переводится как *fatum*. Древнеанглийские выражения подразумевают гораздо большую степень олицетворения: *me þât Vyrð¹¹ geväf* (парка hoc mihi texuit [таким меня соткала парка]; *Cod. Exon.*, 355); *Vyrð oft nered unfægne eorl, þonne his ellen deáh* (ellan taos в «Песни о Хильдебранде»; *parca saepe servat virum, donec*

⁹ «*Fatum dicunt esse quicquid dii effantur. Fatum igitur dictum a fando i. e. loquendo. Tria autem fata finguntur in colo, in fuso, digitisque fila ex lana torquentibus, propter trina tempora: praeteritum, quod in fuso jam netum atque involutum est, praesens quod inter digitos nentis trahitur, futurum in lana quae colo implicata est, et quod adhuc per digitos nentis ad fusum tanquam praesens ad praeteritum trajiciendum est*» [считается, что *Фатум* — это то, что скажут боги. Соответственно, слово *fatum* происходит от *fando*, то есть «нечто такое, что следует сказать». Представляли себе трех *парок*: одну с прялкой, одну с веретеном и еще одну просто пальцами тянущей шерстяные нити; три паркы соответствовали трем временам: *прошедшему*, то есть уже свитому и намотанному на прялку, *настоящему*, скользящему между пальцами, и *будущему* — то есть той шерсти, которую еще предстоит свить; так и настоящее можно возводить к прошлому] (ISIDOR, *Etym.*, VIII, 11, § 92). В Средние века эта цитата была достаточно хорошо известна (ср. с *Gl. Jun.*, 398); впрочем, нет никаких доказательств тому, что германское представление о норнах было заимствовано из классической мифологии. В § 93 той же (VIII) книги «Этимологий» Исидор добавляет: *quas (parcas) tres esse voluerunt, unam quae vitam hominis ordiatur, alteram quae conlexat, tertiam quae rumpat* [их (парок) было трое: одна закладывала пряжу для человеческой жизни, вторая эту пряжу свивала, а третья ее срезала].

¹⁰ В средневерхненемецком — «*er hât den tôt an der hant*» [до смерти ему было рукой подать] (*Reinh.*, 1480, 1806; *Nib.*, 1480:4; *Morolt*, 29^b; *Dietr.*, 29^b; Pf. SCHUONRÂT, 3860 [*Rol.*, 137:34]; *Karl*, 52^a).

¹¹ В *Wyrd* — *d*, а не *th*, поскольку соответствующий глагол выглядит как *veorðan*, *veard* с *d* во множественном числе: *vurdon*; в этом видится еще одно подтверждение выдвинутому выше предположению о происхождении этого слова. В древневерхненемецком — *Wurt*, потому что у *werdan* претерит *wurtum*.

virtus ejus viget [парка часто спасает человека, если он достаточно храбр]; *Beov.*, 1139); him wæs *Vyrd* ungemete neah¹², se þone gomelan grētan sceolde, sêcean sâvle-hord, sundur gedælan lif við líce [парка была неизмеримо близка к нему, готовая поприветствовать седовласого мужа; она искала сокровищ его души и собиралась разлучить его тело с жизнью] (*Beov.*, 4836); svâ him *Vyrd* ne gescrâf (ita ei fatum non ordinavit, decrevit [потому что судьба не управляла, не повелела ему]; *Beov.*, 5145; *El.*, 1047; ср. с ВОЕТН. (ed. Rawl.), 151); ealle *Vyrd* forsveop¹³ (парка всё смела; *Beov.*, 5624); hie seo *Vyrd* besvâc, forlêolc and forlærde (eos parca decipit, allexit, seduxit [парка обманула, заманила, обольстила их]; *Andr.*, 613); us seo *Vyrd* sceded (nos fatum laedit [судьба предаёт нас]; *Andr.*, 1561). Примеры из Кэдмона менее конкретны, однако в СÆДМ., 61:12 *Вюрд* зовется словом «vâlgrim» — жадная до битв, свирепая. В связи с *Вюрд* употребляются следующие глаголы: grētan (excitare [взывать], древневерхненемецкое *gruozan*), scrifan (ordinare [управлять, упорядочивать], древневерхненемецкое *scripan*)¹⁴, vefan (texere [плести], древневерхненемецкое *wepan*), besvican (decipere [обманывать], древневерхненемецкое *pisuichan*), forlæcan (fallere [сбивать с пути], древневерхненемецкое *farleichan*), forlæran (seducere, male informare [обольщать, вводить в заблуждение]), scedan (posere [вредить]); эта норна изображалась могущественной и, довольно часто, жестокой и воинственной. Указать на примеры олицетворения форм, соответствующих именам двух других норн, — задача уже более затруднительная; имя третьей норны, *Скульд* (древневерхненемецкое *Scult*, древнеанглийское *Scyld*), сохранилось в качестве употребительного абстрактного существительного женского рода *skuld*, *scult*, *scyld*, означающего *debitum*, *delictum* [долг, вина]¹⁵. Когда в христианские времена вытеснялась языческая терминология, в ходу какое-то время оставалось только одно из трех понятий, а вскоре исчезли и упоминания о *Вюрд*, уступив место новым терминам, таким, как «судьба», «участь» и т. д., куда менее ясным и определенным по сравнению с древними. В английской и особенно в шотландской речи одно из древних выражений, относящихся к полубогиням, сохранялось, очевидно, дольше всего: по шекспировскому «Макбету» хорошо известен термин *weirdsisters* [вещие сестры] — сам Шекспир позаимствовал его у Рафаэля Холлиншеда; то же понятие

¹² «Deað ungemete neah» [смерть неизмеримо близка] в *Beov.*, 5453.

¹³ Такое чтение я предлагаю вместо «forsveof» (как дано в издании); ср. с *forsvâpen* в СÆДМ., 25:9.

¹⁴ О сходном употреблении средневерхненемецкого *scriben* см. прим. к *Elene*, 161; см. также статью Рудольфа Клаузена в *Zeitschr. für Alterth.* (1840), 226: римляне полагали, что паркы ведут *письменный учет*. Ноткер (N., *Cap.*, 50, 55) переводит слово *parca* как *brievara*, «записывающая». Тертуллиан (TERTULLIAN, *De anima*, XXXIX) упоминает, что в последний день первой недели жизни ребенка римляне молились *fata Scribunda* [пишущим судьбам]. Во FLEMING, 479 паркы зовутся «записывающими судьбы».

¹⁵ В *Fornald. sög.*, I, 32 упоминается *Скульд*, дочь *âlfkona* [эльфийки]; в SAHO, 31 — собственное имя *Sculda*.

упоминается в DOUGLAS, *Aeneid*, 80:48; в «Жалобе Шотландии» (составленной в 1548 году) среди других сказочных историй упоминается и сказание «Of the thre *weirdsystirs*» [О трех *вещих сестрах*] (*Complaynt of Scotland* (Leydens Ausg., Edinb., 1801), 99). «The *weirdelves*» в «Albions England» Уильяма Уорнера (впервые напечатано в 1616) тоже, вероятно, обозначает древних парок. Исконный термин, скорее всего, — the *weird lady of the woods* [вещая лесная госпожа]: когда у этой полубогини спрашивали совета, она пророчествовала из своей пещеры (PERSY, *Reliques*, III, 220—222)¹⁶.

Норна Урд, вероятнее всего, и в скандинавской традиции водительствовала над двумя своими сестрами: родник у священного ясеня в честь нее назывался *Urðarbrunnr* [источником Урда]¹⁷; за этим ручьем находились палаты, из которых и вышли норны; кроме того, чаще всего упоминается *Urðar orð* [слово Урда] (*Sæm.*, 112^a); в одном месте имя этой норны используется в обезличенном смысле: *grimmar urðir* (*dira fata* [страшные судьбы]; *Sæm.*, 216^b). Эти три вещицы девы отмеряют для каждого человека время его жизни: *skapa mönnum aldr* [отмеряют людям возраст]; *sköp í árdaga* [отмеряют годы] (*Sn.*, 18; *Sæm.*, 181^a). Ранее я продемонстрировал (*RA*, 750), что понятие *skapa* происходит из правового, юридического лексикона, то есть норны считались, помимо прочего, и судьями¹⁸: по этой же причине с норнами связывали понятия *dómr* [судебное решение, суждение] и *quidr* [постановление, указ] (*Sæm.*, 273^b). *Liotar norðir skóro*

¹⁶ См. JAMIESON, статья «weird (weerd, weard)». Чосер вместо *weirdsysters* употребляет уже оборот *fatal sustrin* [сестры-судьбы, судьбоносные сестры] (*Troilus*, III:733; *Leg. of good women*, 2619). В английских словарях словосочетание *wayward sisters* толкуется как «парки» и «фурии»; форма *wardsisters* вопросов бы не вызывала, однако слово *wayward* означает «своенравный» или «угрюмый», его более ранняя форма — *waywarden*, и корень *warden* заставляет вспомнить о датском *vogten, vorn* (см. *Gramm.*, II, 675 [*knarvorn* = *morosus* = *wayward*]). Какое древнеанглийское слово лежит здесь в основе?

¹⁷ Этот родник заслуживает особого внимания: духи-странницы и феи, по средневековым представлениям, тоже являются, главным образом, у водных источников — точно так же, как музы и богини пения; некоторые другие богини (в первую очередь Хольда) тоже любили ручьи и родники (см. I, 520). Во многом не ясно, на кого больше похожа госпожа Хольда — на древнюю богиню или на вещую жену.

¹⁸ Ср. с древнеанглийскими *vyrda gesceaft* (*Слѣдм.*, 224:6), *vyrda gesceapu* (*Cod. Exon.*, 420:25), древнесаксонским *wurdhgiscapu* (*decreta fati* [решения судеб]; *Hel.*, 113:7), а также с древневерхненемецким *scephentâ* (парца), средневерхненемецкими *schepfe* (*Отгос.*, 119^b) и *schepfer* [судебный заседатель]; поэт, а также *vates* [поэт-прорицатель], под древневерхненемецки назывался *scuof*, а по-древнесаксонски — *scôp*: слова того же корня, что и вышеприведенные. Древнеанглийское *metten* я связываю с *metod* (творец, см. I, 158). В ВОЕТН. (Rawlinson), 101 встречается выражение *ra gramæn mettena* (угрюмые парки); *metodo giscapu* из *Hel.*, 66:19; 67:11 полностью соответствует обороту *vyrda gesceapu*, причем множественное число в *metodo* и *vyrda* указывает на то, что речь идет не об одном творце, а о нескольких. Винтлер называет норн «служительницами, отмеряющими людям жизнь».

oss lánga þrá (dirae parcae creaverunt nobis longum moerorem [ужасные норны создали для нас долгие печали]; *Sæm.*, 217^a); *nornir* heita þær er nauð skapa [норнами зовутся те, кто творит необходимость] (*Skáldskaparmál*, 212^a); в том же значении — *nornir vísa* [норны указывают] (*Sæm.*, 88^b): они мудры и выносят суждения. Поэтому норны восседали на тронах, как судьи: *á porna stóli sat ek níu daga* [на тронах норн я сидел девять дней] (*Sæm.*, 127^a). Норны подходят к каждому новорожденному и определяют его судьбу; в *Sæm.*, 149 о рождении Хельги сказано:

nótt var í bæ, *nornir* qvâmo,
þær er öðlingi *aldr* um *skôpo*:
þann báðo fylki frœgstan verða,
ok Buðlúnga beztan þyckja.
snero þær af afli *örlögbátto*,
þá er borgir braut í Brálundi:
þær um *greiddo gullinsímo*,
ok und mánasal midjan festo.
þær austr ok vestr enda fâlo,
þar átti lofdúngr land á milli:
brá *nípt Nera* á nordrvega
einni festi. ey það hon halda.

[ночь была в замке, норны явились,
определили властителю его судьбу:
решили, что он будет прославленным воином
и будет считаться лучшим из князей;
властно плели они сеть судьбы,
так, что сотрясались крепости в Бралунде:
далеко протянули золотые веревки,
и закрепили их в лунных палатах;
на западе и востоке спрятали концы нитей,
а посередине будет страна этого правителя:
сестра Нери бросила на север
нить и закрепила ее там навеки]

В этих важных строках рассказывается, как норны ночью входят в замок, вьют над героем нити судьбы и закрепляют золотую прядь (*þátttr* = *dáht*, веревка = *sími* [нить]) посреди небес; одна норна прячет конец нити на востоке, другая — на западе, а третья, названная «сестрой Нери»¹⁹, закрепляет нить на севере. О том, что норн было трое, прямо в тексте не сказано, однако это следует из троичности их действий. Хельги должны были достаться все земли между восточным и западным концами нити; стоит ли понимать действия третьей норны, которая навеки закрепила нить на севере, так, что она приуменьшает этот дар двух своих сестер молодому герою? [11]

Характерная особенность сказаний о норнах и феях заключается в том, что дары, обещанные этими существами, впоследствии искажаются или частично отменяются.

В *Nornagestssaga*, XI говорится, что по скандинавским землям ходили *völvur* [вэльвы], которых называли еще *spákonur* [ведуньями], предсказывавшие людям их судьбы (*spáðu mönnum aldr* [предсказывали людям длину их жизни] или *örlög* [судьбу]). Люди приглашали этих женщин в дома, угощали и одаривали их. Однажды вэльвы пришли к отцу Норнагеста; ребенок лежал в колыбели, а над ним горели две свечи. Две вещие жены одарили ребенка и пообещали счастье и ему, и всему его роду, но третья, самая молодая из норн (*hín yngsta nornin*),

¹⁹ Ср. с *nípt Nara* [сестра Нари] в *Egilssaga*, 440.



которую в давке случайно столкнули со стула, в гневе поднялась и воскликнула: «Я сделаю так, чтобы этот ребенок прожил ровно столько, сколько горит над ним свеча». Тогда старшая вёльва быстро схватила свечу, затушила ее и отдала матери ребенка, чтобы та никогда, до последнего дня жизни своего сына, больше не зажигала этой свечи; ребенка из-за этого случая назвали Норнагестом, то есть «гостем норн». *Вёльва, спакона и норна* в этой истории — полные синонимы; как уже говорилось (см. I, 688), *völur* странствовали по землям и *стучались в дома*²⁰ — то же самое здесь делают и норны. Первые две норны представлены доброжелательными, а последняя — злонамеренной. Эта последняя (видимо, *Скульд*) названа «самой молодой» — то есть норны различались по возрасту, и *Урд*, видимо, считалась старшей. Схожие истории о странствующих и ода-ривающих колдуньях имели широкое хождение на всем протяжении Средневековья [12]²¹.

²⁰ В другом месте я продемонстрировал, что Муза, или госпожа Авентюра, путешествующая и гостящая у людей, — это и есть одухотворяющая, пророчащая норна: с древними представлениями этот образ совпадает во всех деталях (см. *Kl. Schr.*, I, 102).

²¹ Нигелл Вирекер в «*Speculum stultorum*» (написанном около 1200 года) передает такую сказку (пр процитирую отрывками):

ibant tres hominum curas relevare sorores,
quas nos fatales dicimus esse deas.

[избавлять людей от забот выходят три сестры,
которых мы называем богинями судьбы]

Эти богини *путешествуют по стране*, исправляя оплошности природы. Две сестры, добросердечные и опрометчивые, готовы вмешиваться и помогать при первом намеке на чье-то несчастье, но их вразумляет третья, более мудрая и могущественная, которую они зовут *госпожой* (*domina*). Сначала сестры встречают прекрасную благородную девушку, которой доступны все блага, но она всё равно жалуется; ей богини не помогают, так как она может позаботиться о себе сама. Затем в лесу они видят скромную девушку, лежащую в постели: у нее отяжелели ноги, и она не может ходить; она тоже не получает от богинь никакой помощи — от природы наделенная сильным духом и крепким телом, она должна терпеливо выносить свои неприятности. Наконец, недалеко от города сестрам встречается нищая и неотесанная крестьянка:

exiit in bivium, ventrem purgare puella
rustica, nil reverens inverecunda deas,
vestibus elatis retro nimiumque rejectis
poplite deflexo crure resedit humi,
una manus foenum, panis tenet altera frustum.

[выйдя на перекресток, деревенская девка
опорожняла утробу бесстыдно, без уваженья к богиням —
она задрала сзади юбку безмерно
и на земле уселась, согнув колени:
в одной руке у нее солома, а в другой — кусок хлеба]

В «Эдде» прямо говорится, что норны бывают *добрыми* и *злыми* (*gôðar ok illar, grimmar, liotar*) и что их больше трех, хотя по имени называются только три: одни норны происходят от богов, другие — от альвов, третьи — от цвергов (Sn., 18, 19; *Sæm.*, 187, 188). Почему с норнами связывали собак? *Grey porna* [*собаки норн*] (*Sæm.*, 273^a).

Из уже сказанного можно заключить, что в германской традиции общее понятие о судьбе и одушевленные вещи персонажи разделялись: судьба называлась *örlög, nauðr* (*necessitas* [необходимость]) или *aldr* (*aevum* [возраст]); норны должны были управлять судьбами, следить за ними, предписывать и провозглашать их [13]. Те же понятия существовали и в других германских наречиях: древневерхненемецкое *urlac*, древнеанглийское *orlög*, средневерхненемецкое *urlouc* (*Gramm.*, II, 7, 87, 789, 790), древнесаксонские *orlag, orlegi, aldarlagu* (*Hel.*, 103:8; 113:11; 125:15)²²; имена норн смешались с абстрактным понятием о судьбе лишь тогда, когда языческие боги уже были отторгнуты от народа новой верой: олицетворенную *Wurt, Würd, Vyrð* низвели до обезличенного значения — того же, какое было и у *urlac*.

Слово *porn* соотносится с *örlög* так же, как *parca* — с *fatum* (от *fari* [произносить, говорить], как *qvíðr* — от *qvæða*), а *αἴσα, μοῖρα* — с *ἀνάγκη* (*nauðr*) или *εἰμαρμένη*. Когда образ парок исчез из народного воображения, в романских языках из общего существительного среднего рода образовались новые олицетворения (процесс, обратный произошедшему в германских языках): от *fatum* — итальянское *fata*, испанское *hada*, прованское *fada* (см. RAUN, статья «fada»), французское *fée*²³. Не возьмусь утверждать, каким мифологическим воспоминанием мотивировалось это превращение — возможно, в этом промелькнула тень каких-то женских образов из кельтской мифологии или же имело место влияние германских норн. Эти *феи*, первоначально называемые так оттого, что они провозглашали судьбы, в скором времени отождествились с призрачными

Сначала две сестры отказываются помогать этой крестьянке, однако, по настоянию старшей, богини осыпают ее дарами благосклонной судьбы [потому что только ей одной были изначально неизвестны ни нравственное, ни материальное блага]:

haec mea multotiens genitrix narrare solebat, [как часто говаривала моя родительница,
cujus me certe non meminisse pudet. о таком и мне стыдно не вспомнить].

²² *Urlac* — от *legan* (*constituere* [располагать, устанавливать, утверждать]), как и древнеанглийское *lage*, и древнескандинавское *lög* (*lex* [закон]); *urlac*, соответственно, означает «празакон». Формы *urlouc* и *urluge* — это искажения относительно корня *liugan, louc* (*celare* [сокрывать]).

²³ Ср. с *nata* — *née* [рожденная]; *amata* — *aimée* [любимая]; *lata* — *lée* [широкая]. У некоторых средневерхненемецких поэтов (Гартмана, Вольфрама) встречается форма *feie*: *sine feie* [его судьба, его фея] (HAURT, *Zeitschr.*, II, 182, 183); у других (Готфрида, Конрада) — *feine*.



госпожами в целом — так же, как германские *idisi* и *völur*²⁴. В Италии соответствующее название вошло в обиход достаточно рано: уже Авсоний в «*Gryphus ternarii numeri*» говорит о «*tres Charites, tria Fata*» [троих харитах и *трих Судьбах*]; Прокопий упоминает (ПРОСОР., *De bello goth.*, I, 25 (ed. Bonn. — II, 122)), что одна из построек на римском форуме называлась «*τὰ τρία φάτα*» [три Судьбы] (см. I, 691), добавляя к этому: οὕτω γὰρ Ῥωμαῖοι τὰς μοῖρας νενομίκασι καλεῖν [так римляне обычно называют мойры]²⁵. В этих примерах соответствующие термины — всё еще среднего рода. И норны, и мойры, и парки, и феи ступированы по трое [14]²⁶.

Существует множество сказаний о романских феях, причем в своих центральных образах эти сказания согласуются и с германскими поверьями. В песне Фольке де Романа:

aissim <i>fadero tres serors</i>	[так одарили меня <i>три сестры</i>
en aquella ora qu'ieu sui natz	в тот час, когда я родился,
que totz temps fos enamoratz.	что стал я вечно влюбленным]

У Гийома де Пуату:

assi fuy de nueitz *fadatz* sob'run puegau
(так меня *одарили* ночью на горе).

У Маркабрюна :

<i>gentil fada</i>	[<i>нежная фея</i>
vos adastret, quan fas nada	одарила вас, когда вы родились,
duna beutat esmerada;	вашей чистой красотой]

²⁴ В старофранцузской поэзии встречаются еще термины *divesses* [богини] (MARIE DE FR., II, 385), *duesses* (МÉОН, IV, 158, 165), *duesse* и *fée* (WOLF, *Lais*, 51); *puceles bien eurées* [счастливые девы] (МÉОН, III, 418); *franches puceles senées* [вольные мудрые девы] (МÉОН, III, 419); *sapaudes* [мудрые женщины, от sapere [знать]? MARIE DE FR., II, 385). Всем этим существам приписывалась волшебная красота: *pus bela que fada* [красивее, чем *фея*] (*Ferabras*, 2767; ср. с 16434). О древнем культе фей подробно говорится в книге Г. Шрейбера (HEINRICH SCHREIBER, *Die Feen in Europa* (Freiburg, 1842)). Дома, замки и горы фей напоминают о башнях древних пророчиц, о горах Венеры и Холлы, о домах великанов. По-ирландски слово *siabrog* (или *sighbrog*) означает «дом фей» и вообще фей как народ.

²⁵ Поэтому я произвожу слово *fata* не от *φάτις* (история, слух), а от *φάτος* [сказанный], хотя соответствующий латинский глагол и связан с *φημι* [говорю]. См. DUCANGE, статья «*Fadus*» и ЛОВЕСК, *Aglaoph.*, 816. Сюда же следует отнести понятия *fatuus* [глупый] и *fatua* [глупая, шутиха = Фатугя].

²⁶ Лерш в *Bonner Jb.* (1843), II, 129—131 проводит разграничение между тремя парками и тремя судьбами [*fata*], поскольку на статуях их атрибуты разнятся: римские парки изображались пишущими (см. об этом выше), греческие мойры — прядущими, а *tria fata* — просто как три женщины, держащие в руках рога изобилия. Несмотря на это, практически всё в представлениях о феях указывает на их единство с нашими идизами и норнами — перед полнотой поэзии произведения пластического искусства отстают.

Tre fate, смеясь, идут мимо и одаривают людей (*Pentam.*, I, 10; IV, 4); первая *fate* одаривает, последняя проклинает (*Pentam.*, II, 8); Перуонто обустроивает приют для *трех* спящих *fate* и получает за это дары (*Pentam.*, I, 3); *tre fate* живут в горном ущелье и одаривают спускающихся туда детей (*Pentam.*, II, 3; III, 10); *fate* является новорожденным детям и переворачивает их животом вниз (*Pentam.*, V, 5); Сервантес упоминает о «los siete castillos de las *siete fadas*» [семи замках *семи фей*] (*Don Quixote*, IV, 50); в «Romance de la infantina» — «*siete fadas me fadaron en brazos de una ama mia*» [меня одарили семь *фей*, пока я был в объятиях любимой]; в сказке «La Belle au bois dormant» встречается такой сюжет: в стране было *семь фей*, которых попросили стать крестными и которым выделили почетные места за столом; шестеро пришли и заняли свои места, а о седьмой люди забыли, но она тем не менее тоже пришла и стала произносить проклятия, пока остальные щедро одаривали ребенка; в немецком варианте этой сказки («Dornröschen») упоминаются *двенадцать вещей жен*, а забывают о *тринадцатой*. По одному из сказаний, в знаменитом лесу Броселианд, у источника Барантон, ребенку явились одетые в белое *dames faées* — все они одаривали его, кроме одной, завистливой, которая насылала несчастья (SAN MARTE, *Arthursage*, 157, 158, 160). При рождении Ольгера с дарами явились *шестеро вездуний*; шестую из них звали *Моргой* [Morgue]. В «Die Kinder von Limburg» (MONE, *Anzeiger* (1835), 169) Эктрит засыпает под липой на лугу, возле ручья, и к нему с пророчествами подходят три странствующих госпожи. В старофранцузском «Roman de Guillaume au court nez» описано, как уснувшего на лодке Реноара уносят *три феи*. У Бурхарда Вормсского они зовутся *три сестрами* или *парками*: для этих сестер, говорит Бурхард, люди ставили на стол три тарелки и три ножа; ср. с «praeparare mensas cum lapidibus vel epulis in domo» [дома накрывать столы камнями или блюдами]. Ночами *fatuae* являлись детям, омывали их и укладывали у огня [15]. В большинстве сказаний речь идет о *трех* феях, *трех* норнах и *трех* парках; изредка упоминаются *семь* или *двенадцать* *фей*; иногда они являются и по одной (как уже упомянутая «weirdlady of the wood») — в этом случае обычно называются их собственные имена²⁷.

²⁷ *La fata* в Guerinio Meschino, 223, 234—238; *Morganda fatata, fata Morgana, Morghe la fee* (*Novv. Renart*, 4810); *diu frouwe de la rosche bise* (с *черной скалы*), *die gesach nieman, er schiede dan vrò, rîche unde wîse* [женщина с *черной скалы*, которую никто не видел, но он (одаренный ею) ушел (от нее) счастливым, богатым и мудрым] (BEN., 144; *MsH*, I, 118^a). В MONNIER, *Culte des esprits dans la Séquanie* рассказывается о *fee Arie* из Франш-Конте, которая являлась на деревенских праздниках (чаще всего — на праздниках урожая) и награждала старательных прядильщиц; хорошим детям она сбрасывала фрукты с деревьев, а на Рождество раздавала им орехи и пироги — точно так же, как Хольда и Берта. Я полагаю, что *фея Ари* тождественна валлийской *Арианрод* (см. СРОКЕР, III, 195), дочери Дона и сестре Гвидиона (Водена); в ее имени — корень *arian* (*argentum* [серебро]), то есть означает оно «сияющая серебром», так же назывался Млечный Путь. В жесте, сочиненной в Аррасе Адамом де ла Алем во второй половине XIII века (и опубликованной в *Théâtre français au moyen âge* (Paris, 1839) 55 и далее), подробно рассказывается о *dame Morgue et sa compaignie* [госпоже

Из французской традиции²⁸ можно понять, что романские феи тесно связаны с германскими великаншами: феи тоже переносят огромные камни на голове или в переднике, одновременно крутя прялку свободной рукой; завершив строительство, фея кричит своим сестрам, чтобы те больше не несли камней; они слышат ее крик за две мили и бросают камни, которые, упав, погружаются глубоко в землю; когда феи не пряли, они могли носить по четыре камня одновременно. Они считались благосклонными и заботились о детях, судьбу которых предсказали. Феи входили в дома и выходили из них через дымовые трубы; одна из фей, наименее осторожная, однажды обожглась и так громко закричала, что на этот крик сбегались все феи этой округи. Фей невозможно обмануть: один мужчина, присматривая за ребенком, оделся в платье своей жены, а вошедшая в дом фея сразу же сказала: «Non, tu n'es point la belle d'hier au soir, tu ne files, ni ne vogues, ni ton fuseau n'enveloppe» [нет, ты не так красива, как прошлым вечером, ты не прядешь, ты

Морге и ее спутницах]. Они описаны как красивые женщины (*beles dames parées*), которые в определенное время года ищут ночлега в том доме, где для них заранее поставили на стол еду; люди, на которых они смотрят, не должны произносить ни слова. Помимо *Morgue la sage* [мудрой Морги], упоминаются еще две феи (см. I, 276, 277), *Arsile* и *Maglore*; последняя, сев за стол, обнаруживает, что для нее *не положили ножа*, в то время как две другие феи восхищаются красотой ножей, которые лежали у их тарелок. Маглор в гнев закричала: «*Suije li pire? peu me pris a qui estavli ni avisa, que toute seule à coutel faille*» [а я что, хуже? как низко ставит меня тот, кто меня единственную оставил без ножа]. Арсиль пытается ее успокоить и говорит, что людей, так красиво обставивших это место, необходимо одарить. Морга одаривает их богатством, Арсиль — поэтическим даром, а Маглор говорит:

de mi certes naront il nient:	[от меня они, конечно, ничего не получат:
bien doivent falir à don bel	останутся без прекрасного дара,
puisque jai fali à coutel,	как я осталась без ножа,
honni soit qui riens leur donra!	будь проклят тот, кто что-то им подарит!]

И всё же Морга настаивает на подарке; тогда Маглор награждает одного из мужчин лысиной, а другого — роковым путешествием:

ains comperront chier le coutel,	[они дорого заплатят за нож,
qu'il ouvlierent chi à metre.	который забыли положить]

Перед рассветом феи отправляются на луг, бывший обычным местом их сбора: при свете дня они избегают человеческих взглядов. Сходство между тремя феями и тремя норнами здесь вполне очевидно; французский издатель неверно понимает слово «coutel» как «ковёр» [*tapis*], который не расстелили для третьей феи; это место вполне проясняется словами Бурхарда Вормского. Имя *Maglore* может быть искажением от *Mandaglore*, *Mandagloire* — так называлась мандрагора, — и тогда оно сравнимо с *Alrûne*, *Ölgrûn*. *Morgue* — от *Morgan*, а это бретонское слово означает «русалка» (от *mor* — «море» и *gwen* — *splendens femina* [сияющая женщина]). Имя Морганы можно было бы сравнить с самим этимологически неясным словом «норна» (в древнескандинавском *morgni* — *morni*); однако норны никак не связаны ни с утром [*Morgen*], ни с морем [16].

²⁸ HEINRICH SCHREIBER, *Die Feen in Europa*, 11, 12, 16, 17; MICHELET, II, 17.

не вращаешь веретено, не тянешь нити]. В наказание фея превращает готовившиеся на очаге яблоки в горошины.

Таких историй — великое множество; однако ни в романских, ни в германских сказаниях, насколько я знаю, не встречаются скандинавские образы *свивания* и *закрепления веревок* или греческие представления о *вытягивании* и *обрезании нити жизни*. Только у средневекового поэта Марнера встречаются такие строки ([Ms], II, 173^b):

<i>zwò schepfer flâhten mir ein seil</i>	[две парки свивают мне веревку,
<i>dâ bi diu dritte saz;</i>	а третья сидит рядом;
<i>diu zebrachz: daz was mîn unheil.</i>	<i>разорвалась</i> веревка! несчастье для меня]

Впрочем, этот образ, скорее всего, заимствован из римских представлений об обрывании нити (см. II, 691). По словам Оттокара, от парок (*schepfen*) происходит всё — и благое, и дурное. Слова «*banun festan*» в «Песни о Хильдебранде» вряд ли означают закрепление нити смерти.

Скандинавский и греческий мифы о прядильницах судьбы совершенно независимы друг от друга и отличаются явным своеобразием. У Гомера упоминается олицетворенная *Αἴσα*²⁹, прядущая нить судьбы новорожденного (II., XX:127):

ἄσσα οἱ Αἴσα
 γιγνομένῳ ἐπένησε λίνῳ ὅτε μιν τέκε μήτηρ
 [Судьба (Айса)
 сплела его нить уже тогда, когда мать родила его]

В *Od.*, VII:197 называются уже две прядильницы:

ἄσσα οἱ Αἴσα Κατὰκλωθῆς τε βαρεῖαι
 γεινομένῳ νήσαντο λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ
 [что спряли его (судьбу) Айса с Катаклотой
 уже тогда, когда мать родила его]

Гесиод (HESIOD, *Асп.*, 258) упоминает о трех богинях, стоящих за спинами бьющихся воинов: *Κλωθώ*, *Λάχεσις*, *Ἄτροπος*, — о последней сказано, что она ниже других ростом, но при этом *Ἄτροπος* — старшая и благороднейшая из трех. В «Теогонии» (HESIOD, *Θεογ.*, 218; почти та же формулировка — в HESIOD, *Θεογ.*, 905) Гесиод говорит так:

²⁹ Я полагаю, что *Αἴσα* связано с древневерхненемецким *êra*, новеверхненемецким *Ehre* [честь], происходящими, вероятно, от готского *áiza*, *áisa* (ср. с *áistan* — *aestimare* [оценивать]). *Êra* значит *honor*, *decus*, *dignitas* [честь, слава, достоинство], то, что суждено и пристало, чью-то долю; *κατ' Αἴσαν*, *ex dignitate*, «каждому по чести». Если такая этимология верна, то становится ясно, почему олицетворялась *frau Ere* [17].

Κλωθώ τε Λάχεσις τε καὶ Ἄτροπος, αἶτε βροτοῖσιν
 γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε

[Клото, Лахезис и Атропос, которые рождающихся
 смертных наделяют и благами, и несчестьями]

Наиболее подробное описание этих богинь встречается у Платона (PLATON, *De republ.* (Steph.), 617; (Bekk.), 508). Три *мойры* (μοῖραι) называются дочерьми Ἀνάγκη [Неизбежности] — между коленей их матери стоит вращающееся веретено (ἄτρακτος); мойры восседают в белых одеждах, с венцами на головах, и распевают о человеческих судьбах: Лахезис — τὰ γεγυότα [о прошлом], Клото — τὰ ὄντα [о настоящем], Атропос — τὰ μέλλοντα [о будущем], точно так же с прошлым, настоящим и будущим связывались и образы скандинавских норн, однако греческие имена мойр сами по себе с временами не связаны. Клото (имя образовано так же, как Ἀὐξώ, Θαλλώ, Λητώ, Μορμώ, Γοργώ) прядет (от κλώδω — «пряду, скручиваю нити»), Лахезис наделяет жребием (от λαχεῖν), а Атропос («Неотвратимая») обрезает нити. Следует обратить внимание на то, что Гесиод отмечает особое могущество третьей мойры, Атропос, в то время как у германцев наиболее влиятельной считалась Вурт — первая, старшая норна. Римские авторы распределяют обязанности парок несколько иначе; ср. у Апулея (APULEJUS, *De mundo*, 280): *Clotho praesentis temporis habet curam, quia quod torquetur in digitis, momenti praesentis indicat spatia; Atropos praeteriti fatum est, quia quod in fuso perfectum est, praeteriti temporis habet speciem; Lachesis futuri, quod etiam illis quae futura sunt finem suum deus dederit* [Клото заботится о *настоящем*: то, что тянется между пальцами, связывается с нынешним моментом; Атропос — парка *прошлого*: что уже свито, то сходно с былыми временами; Лахезис — парка *будущего*, ведь даже у всего грядущего, по воле бога, есть свой конец]. Мнение Исидора Севильского процитировано в I, 691³⁰. «Сага о Норнагесте» во многом удительно сходна с мифом о Мелеагре: при рождении последнего три мойры предсказывают ему будущее, и Атропос обрекает его жить ровно столько, сколько прогорит полено в очаге; тогда Алфея, мать Мелеагра, немедленно выхватывает это полено из огня³¹. В аналогичных сюжетах из более поздних немецких сказок норны и парки заменены на *смерть* (ср. с *Kinderm.*, № 44). Еще в одной сказке речь идет о *трех пряхах* (*Kinderm.*, № 14), уродливых женщинах, явившихся на помощь (в этом варианте они уже не предсказывают судьбу); пряхи требуют, чтобы их пригласили на свадьбу и назвали *кузинами*.

³⁰ В «Гимне Меркурию» (*Нутт. in Mercur.*, 550—561) Исидор называет и других μοῖραι: их тоже трое, но выглядят они как крылатые девы; живут эти мойры на Парнасе, их головы посыпаны белой мукой, они пророчествуют тогда, когда поедят свежей медовой пищи богов (ἡδέϊαν ἐδώδη). Еще они называются θριαί.

³¹ APOLLADOR, I, 8:2.

В другой сказке старухи пророчествуют, но не прядут³². В народном сказании (*Deutsche Sag.*, № 9) описываются *две девушки, прядущие* в горной пещере, причем под столом у них лежит скованное зло (я полагаю, что имеется в виду третья норна); упоминается о перекладине под крышей, на которую в полночь садится *прядильщица*³³. Можно вспомнить и о древнеанглийском выражении, описывающем норну-ткачиху: «*Vyrd geväf*» (см. I, 692); в *Beov.*, 1386 сказано: *ac him dryhten forgeaf vīgspêda geviofu* (*dominus ipsi largitus est successuum bellicorum texturas* [господь *вилел* в их судьбу удачу в бою]), и это вполне языческий оборот речи — бог здесь занимает место норны Вюрд. Готфрид (*Trist.*, 4698) так описывает чистоту помыслов Бликера фон Штайнаха:

ich wæne, daz in <i>feinen</i>	[я думаю, что <i>феи</i>
ze wunder haben <i>gespunnen</i>	чудом <i>соткали</i> его
und haben in in ir <i>brunnen</i>	и в своем <i>роднике</i>
geliutert und gereinet.	омыли и очистили]

Саксон Грамматик (*Saxo*, 102) использует латинские слова *parca* и *nympha*, однако несомненно описывает норн: *mos erat antiquis super futuris liberorum eventibus parcarum oracula consultare. Quo ritu Fridlevus Olavi filii fortunam exploraturus, nuncupatis solenniter votis, deorum aedes precabundus accedit, ubi introspecto sacello³⁴ ternas sedes totidem nymphis occupari cognoscit. Quarum prima indulgentioris animi liberalem puero formam, uberemque humani favoris copiam erogabat. Eidem secunda beneficii loco liberalitatis excellentiam condonavit. Tertia vero protervioris ingenii invidentiorisque studii femina sororum indulgentiorem aspernata consensum, ideoque earum donis officere cupiens, futuris pueri moribus parsimoniae crimen affixit [у древних было принято советоваться о судьбах своих детей с оракулами-парками. По этому обычаю Фридлов решил узнать жребий своего сына Олава: принесся торжественные клятвы, он с молитвами подошел к храму этих богинь; там, заглянув в *святилище*, он увидел *трех нимф*, восседающих на трех тронах. *Первая* из них была благосклонна и даровала мальчику (Олаву) красоту и вечное людское расположение. *Вторая* одарила его выдающимся благородством. Но *третья*, злобная и недоброжелательная, отказалась поддержать доброту своих сестер и пожелала испортить их дары — она отметила будущий нрав мальчика пятном скарденности]. Здесь парки называются сестрами, о чем не упоминается ни в одном другом древнескандинавском источнике; третья «нимфа», опять же, описана злокозненной — она приуменьшает дары первых двух. Отличие от традиционного образа заключается здесь в том,*

³² *Ald.* W., I, 107, 108, 109, 110; *Norske eventyr*, № 13; Ров. ЧАМБЕРС, 54, 55; MÜLLENHOFF, *Schlsw.*, 410; *Pentamer.*, IV, 4.

³³ JUL. SCHMIDT, *Reichenfels*, 140.

³⁴ Соответственно, у норн был свой *храм*, где испрашивали их прорицаний.

что норны не приходят к новорожденному сами — вместо этого отец мальчика ищет предсказаний и приходит к норнам в их дом, их храм [18]³⁵.

По прялке и веретену в норнах и феях можно узнать домашних богинь-матерей; внезапное появление норн, а также их связь с родниками и ручьями, как уже было отмечено, связывает их с древними богинями — Хольдой, Бертой и другими, — ревностно относившимися к прядению и одаривавшими маленьких детей³⁶. У кельтов *fatae* приобрели статус *matres* [матерей] и *matronae* [жен, уважаемых женщин]³⁷ — у германцев таким статусом награждались скорее существа божественные, а не полубожественные. В этом смысле феи представляются несколько более возвышенными по своей природе, нежели наши идизы и норны, которые, со своей стороны, считались более воинственными.

³⁵ Литовцы считали, что при рождении ребенка *Лайма* подстилает ему пеленку и определяет его судьбу. О других жизненных событиях литовцы говорят: *taip Laima leme*, «так управила *Лайма*»; имя *Laima*, несомненно, тесно связано с глаголом *lemti* (*ordinare, disporre* [определять, распределять]). Босая *Лайма* бегает по горам (см. главу XVII). Еще в латышской мифологии фигурирует такое существо, как *Декла* [*Dehkla*] (кормилица, от *deht* — кормить грудью). Триединство парок и их связь с прядением нитей литовцам были неизвестны. См. STENDER, *Gramm.*, 264; RHESA, *Dainos*, 272, 309, 310. Упоминается, однако, литовская *Werpeja* (прядильщица). В *Ausland* (1839), № 278 приведено прекрасное литовское сказание: было семь богинь, которых называли *deiwes walditojes*; первая из них спрядала человеческие жизни веретенном, дарованным ей верховным божеством, вторая — навивала нити, третья — ткала, четвертая — рассказывала сказки, чтобы отвлечь работающих и заставить их прерваться (остановка портит ткань), пятая, напротив, призывала других к усердию и тем увеличивала продолжительность человеческих жизней, шестая — обрезала нити, седьмая — промывала готовую одежду и отдавала ее высшему богу: и был это саван для человека. Из семи богинь здесь только *трое* прядут и ткут.

³⁶ Во многих сказаниях Хольду и Берту подменили Марией; рискну предположить, что под «тремя Мариями» из швейцарской детской песенки тоже имеются в виду языческие норны, или идизы:

rite, rite rösli,	[скачи, скачи, лошадка,
ze Bade stot e schlößli,	в Бадене стоит крепостица,
ze Bade stot e güldi hus,	в Бадене стоит золотой дом,
es lüeged drei Mareie drus.	из него выглядывают <i>три Марии</i> :
die eint spinnt side,	одна шелк ткет,
die ander schnätzelt chride,	вторая вьет нити,
die drit schnit haberstrau.	третья срезает овсяную солому.
bhüet mer gott mis chindli au!	Да сохранит бог моего ребеночка!]

Schnätzeln, вероятно, означает «вить»? Седьмая строка иногда принимает вид «*di dritte schneidt den faden*» [третья *обрезает нить*]. Ср. с VONBUN, 66; FIRMENICH, II, 665^b; MANNHARDT, 388, 392; в детской песне (*Wunderhorn*, [III], 70, 71) упоминаются *drei spinnende tocken* (то есть три прядущие нимфы, феи).

³⁷ См. LERSCH, 124—127.

Тем не менее *fatae* тесно связаны с *fatum*, с провозглашением судьбы или пророчествованием, а феи близкородственны норнам. Из всех возможных судьбоносных исходов дух древних более всего волновали исходы войн и битв; важно, что слово *urlas*, *urlous* обозначало не только *fatum* [судьба], но и *bellum* [война] (Графф, II, 96; *Gramm.*, II, 790), а идизы могли помогать или мешать в бою. Эту их функцию следует рассмотреть подробнее.

Уже Юлий Цезарь (JUL. CAESAR, *De bello gall.*, I, 50) отмечал такую германскую традицию: *matresfamilias eorum sortibus et vaticinationibus declararent, utrum proelium committi ex usu esset, nec ne* [матери семейств у них по жребью и путем предсказательства провозглашают, следует вступать в битву или же нет]. Итак, хозяйки дома могли пророчествовать: возможно, имеются в виду женщины высшей, божественной славы — такие, как Веледа.

Следует вспомнить, какие боги в первую очередь связывались с исходом битв: Один и Фрейя забирали себе души всех павших в боях; Один принимал убитых воинов в своем небесном жилище (см. I, 159, 560). Надежда на то, что после смерти можно стать членом небесной общины, пронизывает языческую веру. Древнескандинавское *valr*, древнеанглийское *väl* и древневерхненемецкое *wal* означают трупы, лежащие на поле боя, — всех убитых в целом; о попадании в число *val* говорили: *kiosa*, *kiesen* [выбирать] — судя по всему, этот глагол был общим техническим термином, обозначавшим принятие любой жертвы, совершенной во имя высшего существа³⁸. Одиному, владеющему *siges kür* [победным выбором] (см. I, 159), в Вальхалле служили девы, которых он посылал на битвы — выбирать павших (SN., 39); *kiosa er lidnir ero* [выбираю павших] (*Sæm.*, 164^b); *vildi þik kiosa* [хотели тебя выбрать] (*Sæm.*, 254^a).

Эти полубожественные девы назывались валькириями [valkyrjur]; на древнеанглийский язык такие латинские слова и имена, как *bellona*, *erinnys*, *Alecto*, *Tisiphone*, переведены как *välcyrie* (*välcyрге*, *välcyрre*), тем же термином обозначаются даже *parca* и *venefica* [колдунья]. В рукописи Cotton Vitellius A15 встречается глосса «*välcyrigean eágan — gorgoneus* [валькирический = горгонический взгляд]»: здесь греческое понятие передано древнеанглийским; стоит ли понимать это так, что взгляд валькирии внушал такой же ужас, как головы Горгоны? Я с уверенностью предполагаю, что в древневерхненемецком языке было слово *walachuriâ* (*walachurrâ*); готской формой было бы *valakusjô*. В конце одной лангобардской родословной встречается мужское имя *Walcausus*³⁹.

³⁸ Основная цитата на эту тему — *Sæm.*, 141^a; ср. с *Gramm.*, IV, 608, древнеанглийским *vig ciron* [выбрать война] (*Слѣдм.*, 193:9) и средневерхненемецким *sige kiesen* [выбирать победу] (*Iw.*, 7069), *sig erkiesen* (*Wh.*, 355:15); ср. также с *den tót kiesen* [выбирать смерть].

³⁹ Корень самого слова *valr*, *wal* следует искать в *velja*, *valjan* (eligere [выбирать]), а значит, это существительное само по себе изначально связывалось с концепцией выбора (*wählen* и *kiesen*); впоследствии, судя по всему, его смысл стал размываться, оно получило значение *strages* [массовое кровопролитие], и связь слова с понятием о выборе вынужденно

Валькирии по-древнескандинавски назывались еще *valmeyjar* (девами боя); сюда же, вероятно, можно отнести и современное норвежское *valdöger* — в HALLAGER, 140^b это слово переводится как «дух-защитник». Еще их звали *skialdmeyjar* [девами щита], *hialmmeyjar* [девами шлема], потому что они выходили вооруженными, со щитами и в шлемах (*vega und hialmi* в *Sæm.*, 151^a, 192^b); *ponnor Herjans* [служительницы Воителя] (*Sæm.*, 4^b). В «Старшей Эдде» о валькириях говорится: *hvít* [белоснежная] (*Sæm.*, 168^b), *hvít und hialmi* (alba sub galea [белоснежная (дева) в шлеме]) (*Sæm.*, 145^b), *biört* [яркая] (*Sæm.*, 174^b), *sólbiört* [солнечно-яркая] (*Sæm.*, 167^b), *biartlituð* [видом сияющая] (*Sæm.*, 142^a), *hialmvitr* [носящая шлем] (*Sæm.*, 157^a), *gullvarið* [одетая в золото] (*Sæm.*, 167^b), *margullin mæg* [дева на золотом коне] (*Sæm.*, 145^a), *alvitr* [всезнающая] (*Sæm.*, 164^a), — в основном, этими эпитетами описываются красота валькирий и золотые украшения на их шлемах. Шлем и щит были присущи этим «девам шлема» и «девам щита» так же, как и героям; валькирии едут «по делу щита» под «крышей щита» (*Sæm.*, 250^b); при дворе Атли их называют *skialdmeyjar aldrstamar*, «юными девами щита». Сказания об *амазонках* (HEROD., IV, 110—117; JORNAND., VI, VII, VIII; PAUL. DIAC., I, 15) базируются на схожих, но всё же не тождественных представлениях. В *Sæm.*, 167^b валькирия названа *sudræn* (australis [южной]) — вероятно, в смысле *biört*, *sólbiört* [яркая, солнечно-яркая]? В *Sæm.*, 151^b — *ðisir sudrænar* [южные дисы] [19]⁴⁰.

Особенно интересно такое название валькирий, как *ðskmeyjar* (девы желания; *Sæm.*, 212; *Völs. saga*, II), связанное, я полагаю, с тем, что валькирии служили Одину — а Одина называли *Oski*, *Wunsc*. Кроме этого, здесь подтверждается мое предположение о том, что *Wunsc* как имя Вотана тоже указывает на тождество этого бога *Меркурию*, владевшему волшебным жезлом (кадуцеем), сравнимым с «жезлом желания» из германской традиции (древневерхненемецкое *wunsciligerta*). Это сходство проявляется более явно при сравнении двух жезлов (речь об этом пойдет в дальнейшем); но если Вотан и *Вунск*, Один и *Оски* — это одно и то же божество, то в этом случае, вероятно, тот шип, шип сна, который Один закрепил в одежде валькирии Брюхильды (*Sæm.*, 192^a), тоже был *шипом желания*? Это проливает свет на саму природу Брунхильды и Кримхильды;

прояснялась глаголом с соответствующим значением. Интересен такой пассаж в *Tit[ur.]*, 105:4: «Sigûn diu sigehaft ûf dem wal, da man welt magede kiusche und ir sÛeze» [игра слов: переплетаются два значения слова *wal* («поле боя» и «выбор» — *Wahl* в нововержненемецком); *welt* — современное *wählt*, от *wählen* («выбирать»); таким образом: «Если бы кто-то выбирал чистейшую и милейшую из дев, то победительницей вышла бы Сигуна». — *Прим. пер.*] Слово *welreke* упоминается только в *Dietr.*, 91^b и в *Rab.*, 530, 635, 811, 850, 923; возможно, оно тоже как-то связано с *WalkÛre*?

⁴⁰ Вместе с Одним в его повозке ездят Фригг, *valkyrjur* и вороны (SN., 60). Обнаруживается еще такой синоним слову *valkyrja*, как *skörûngr*, производный либо от *skar* (superbia [гордость]), либо от *skari* (agmen [войско]). В *Völs. saga*, XXIV Брюнхильда зовется «mestr skörûngr» [самой воинственной] [20].

в честь них назывались скалы, одна из которых, — *spilstein*, *Chriemhildespil* (см. I, 646) — содержит в своем названии корень *spil*, не вполне объяснимый через *spil* (*ludus* [игра]) или *spille* (веретено, *fuscus*). Впрочем, в названиях некоторых других скал содержится корень *kunkel* [прялка], а во французских сказаниях о феях упоминается *quepouille à la bonne dame* [веретено, как у доброй госпожи]⁴¹; *Dornröschen* [спящая красавица, «шиповник»] уколола палец веретеном и погрузилась в глубокий сон — как и Брунхильда, укуловшаяся шипом желая; веретено — неизменный атрибут всех древних полубогинь — германских, кельтских, греческих⁴². Валькирия — это *wunschkind*, *Wunsches kind* [дитя желая, дитя Совершенства] (см. I, 338, 342) [21].

Понятие *wünschelweib* [жена, женщина желая], сохранявшееся до позднейших времен, стоит рассмотреть на примере поэмы о Штауфенбергере: в стихах упоминается некая вещая дева, существом своим неопровержимо доказывающая связь между валькириями и феями. Рыцарю Штауфенбергеру является дева, в белом одеянии (ср. с *hvít* и *biört*) сидящая на камне (*Staufenberger*, строка 224): оставаясь невидимой, она многие годы охраняла его в боях и злключениях (строки 332—364), а отныне готова стать его возлюбленной и приходить к нему в любой момент, как только он этого захочет (*swenne du einest wünschest nâch mir, sô bin ich endelichen bi dir* [как только ты пожелаешь оказаться со мной, как я сразу же окажусь возле тебя] — строка 474). Сверхчеловеческой силой дева быстро перемещается туда, куда ей пожелается (*wâr ich wil, dâ bin ich, den wunsch hât mir got gegeben* [куда захочу, туда и попадаю, такое умение («желание») дал мне бог] — строка 497). Штауфенбергеру, давно связанному с ней любовными узами, не остается ничего, кроме как взять ее в невесты — иначе он умер бы через три дня.

Er wünschte nâch der frouwen sîn,
bî im sô war diu schœne fîn.

[Когда он хотел оказаться рядом с женой,
красавица сразу же являлась]

Когда рыцарь решается на другой брак, дева ударяет ногой об пол, и Штауфенбергер умирает (строки 1016, 1066). Итак, согласно этому весьма примечательному сказанию, *wunschweib*, *wünschelweib* — это дева, которая может явиться к своему возлюбленному в любой момент, когда тот этого пожелает и назовет ее имя (см. I, 683): так (пусть не ошибочно, но, во всяком случае, искаженно) толковали этот образ в поздние времена — первоначально *wunschweib*, скорее всего, имела отношение к богу желаний и божественному Совершенству. Природа таких дев полнее раскрывается в древнескандинавских сагах.

⁴¹ HEINR. SCHREIBER, 20, 21.

⁴² Поэтому я склоняюсь к той этимологии имен *Nehaea* и *Nehalennia* (см. I, 507), которую предлагает Г. Шрейбер (HEINR. SCHREIBER, 65—67): он производит эти имена от корня *nepe*, *neza* (прясть).

В Вальхалле *óskmeyjar* и *valkyrjur* подавали богам и эйнхериям *питьевые рога* и накрывали столы. Здесь проявляется их явная связь с Фрейей, которая тоже «wal kieset» [выбирает павших] и зовется *Valfreyja* [Фрейей павших] (см. I, 560)⁴³; она же наливает напитки на собрании асов (at gildi Asa; SN., 108). Точно так же валькирия *Гёндюль* [Göndul], сидящая на «stól i ríodrínu» (niuriute [троне на расчищенном от леса участке земли]), дает проходящим мимо *выпить из рога* (*Fornald. sög.*, I, 398, 400); отсюда же — аналогичные образы из поздних народных сказаний: пророчествуя, дева из Осенберга, красиво одетая и носящая венец, подает ольденбургскому графу *напиток* в серебряном *роге* (*Deutsche Sagen*, № 541). Свенд Феллинг [Svend Fälling] пьет из рога, поданного ему эльфийкой, и проливает немного на своего коня — то же описывается и в более раннем сказании (ТНIELE, II, 67); я уже упоминал, что Свенд Феллинг идентичен Зигфриду (см. I, 648), а связь последнего с валькирией Брунхильд в текстах упоминается без иносказаний. В шведской народной песне (ARVIDSSON, II, 301) описываются три *горные девы*, держащие серебряные *кубки в белых руках*. Сюда же можно отнести и кое-что из норвежской традиции (см. FAУЕ, 26, 28, 29, 30); дополнительные примеры из датских поверий можно найти в ТНIELE, I, 49, 55; III, 44 [22].

Особенно важны боевые задачи валькирий: это не только необходимость *kiosa val, kiosa feigd* [выбирать павших, выбирать умерших]⁴⁴, но еще и право *ráða vígum* или *sigri* [распределять победы в боях]; исход битвы, соответственно, — в руках валькирий (SN., 39). О них говорится — *görvar at ríða grund* [готовы ехать по землям], *görvar at ríða til godþíodar* [готовы ехать к воюющим⁴⁵] (*Sæt.*, 4^b). Во всем существе валькирий прослеживается какая-то непреодолимая *тяга к военному делу*: в «Старшей Эдде» эта характернейшая страсть валькирий описывается глаголами *þrá* (desiderant [желают]; *Sæt.*, 88^b), *þráðo* (desiderabant [желали]) или *fýstoz* (cupiebant [стремились]; *Sæt.*, 134^a); *тяга, стремление, желание, присущие самим валькириям*, позже, в преобразованном виде, стали пониматься как человеческая *тяга к этим девам*. Обычно *девять valkyrjur* выезжают вместе (*Sæt.*, 142, 162) — сияют их копыта, шлемы и мечи (*Sæt.*, 151^a). Число *девять* встречается и в сказании о Тидранди (см. I, 687): ему являются девять

⁴³ В фарерской песне — *Valvfrugv* (FINN MAGN., *Lex.*, 805).

⁴⁴ Один и Фрейя (или валькирии как их посланницы) *захватывают человеческие души* сразу же в момент смерти — этот образ исключительно глубоко укоренен в германском язычестве, а следы его можно найти даже в христианских традициях. Например, в обнаруженной Шмеллером поэме «*Muspilli*» рассказывается, как за душу умершего бьются *ангелы и дьяволы* (ср. с *Georg*, 1235, 1244, 6082—6086; МЕОН, I, 239; IV, 114, 115); примечательную цитату на ту же тему из поэмы «*Salman und Morolt*» я приведу в главе XVII. Можно ли возвести эти представления к Евр.9 или к апокрифической Книге Еноха?

⁴⁵ [Слово *godþíodar* толкуется по-разному — от «бойцов ополченных» (в переводе С. Свириденко) и «шеренг богов» (в переводе Г. Беллоуза) до «племени готов» (в переводе А. Корсуна). — *Прим. пер.*]

дис в белом и девять — в черном одеянии. В *Sæm.*, 44, 45 и в *Sn.*, 39 (Снорри здесь следует тексту «Речей Гримнира») перечисляются *тринадцать* валькирий: *Hrist, Mist, Skeggöld, Skögul, Hildir, Thrúdr, Hlöck, Herfiötr, Göll, Geirahöð* (или *Geirölul*), *Randgríð, Rádgríð, Reginleif*; в *Sæm.*, 4^b их только шесть: *Skuld, Skögul, Gunnr, Hildir, Göndul, Geirskögul*⁴⁶. В прозаической «Эдде» (*Sn.*, 39) особо выделяются *три* валькирии, *выбирающие умерших*: *Guðr, Rota* и *Skuld*, «*norn en ýngzta*» [самая молодая из норн]; помимо прочего, прямой обязанностью этих дев было присуждение победы. В знаменитой боевой ткаческой песне из «Саги о Ньяле» называются следующие валькирии: *Hildir, Hiörprimul, Sangríd* (чит. *Rangríd*), *Svipul, Gunnr, Göndul*; в «Речах Хакона»: *Göndol, Skögol, Geirskögol*; в *Krákumál* (ed. Rafn), 121: *Hlöck* и *Hildir*. Среди этих имен несколько представляют чрезвычайную ценность для нашего исследования — и ни одно из них не следует упускать из виду [23].

Прежде всего, обращает на себя внимание имя *Скульд* — из него можно вывести как общие черты норн и валькирий, так и разницу между ними. Диска могла быть и норной, и валькирией, но обычно эти обязанности разделялись. Норны провозглашали судьбу, сидя на тронах, еще они могли пешком путешествовать среди смертных, закрепляя свои нити. Нигде не упоминается, чтобы норны скакали на лошадях. Валькирии же *скачут* в бой, разрешают исход битв и сопровождают павших на небеса; выезд валькирий на лошадях сходен с таковым у героев и богов (см. I, 596, 667); кони валькирий упоминаются в текстах: *skalf Mistar marr* (tremuit Mistae equus [дрожит конь Мист]; *Sæm.*, 156^a); *margullin mæ*r (aureo equo vecta virgo [дева на золотом коне]; *Sæm.*, 145^a); когда скакуны валькирий встряхиваются, с их грив в долины капает роса, а на деревья падают плодородные градины (*Sæm.*, 145^{a-b}) — с этим можно сравнить «*distillationes in comis et collis equorum*» [капли на гривах и шеях у лошадей] (см. I, 538). Имя *Mist* может обозначать *туман* как природное явление. Из норн валькирией могла быть только *младшая, Скульд* (см. I, 690): Урд и Верданди считались то ли слишком старыми, то ли слишком возвышенными для военных дел. Возможно, в народе думали, что разрезание, разрывание нити судьбы (если такой образ у скандинавов вообще встречался) больше подобает той деве, что умело обращается с оружием?

Две другие валькирии, *Хлёк* и *Херфьёт*, назывались также и идидами (см. выше, стр. 687), считалось, что они замедляют бой. В «Саге о Кормаке» упоминается имя *Hlökk* (с родительным падежом *Hlakkar*), означающее *bellona* [воительница].

О *Хильд*, *Гунн* и *Труд* следует сказать подробнее, поскольку они фигурируют во многих германских сказаниях (а раз упоминаются отдельные *walachurien*, то, очевидно, представление о них в целом тоже не было чуждо континентальным

⁴⁶ В еще не опубликованных скальдических текстах встречаются списки из 29 или 30 имен (FINN MAGN., *Lex.*, 803).

германцам). Уже в древнескандинавском языке имена *Hildir* и *Gunnr* (= *Guðr*) обобщились до существительных *hildir* и *gunnr* (*pugna, proelium* [бой, битва]): от слова *bellona* [воительница] таким образом образовалось слово *bellum* [война]. «*Hildir hefir þú oss verit*» (*bellona nobis fuisti* [ты стала для нас Хильд/войной]; *Sæm.*, 164^b). В древнеанглийских текстах, наоборот, помимо существительных *hild* и *gûð*, иногда встречаются и упоминания имен *Hild* и *Gûð*: *gif mec Hild nime* [если Хильд заберет меня] (*Beov.*, 899, 2962); *Gûð nimeð* [Гуд забрала] (*Beov.*, 5069); *Gûð fornam* [Гуд унесла] (*Beov.*, 2240); ср. с *gif mec deað nimeð* [если смерть заберет меня] (*Beov.*, 889), *vîg ealle fornam* [битва унесла их] (*Beov.*, 2154), *gûðdeað fornam* [смерть в бою унесла] (*Beov.*, 4494), *Vyrd fornam* [Вюрд унесла] (*Beov.*, 2411; в древнесаксонском — *Wurd farnimid* [Вурд забирает] (*Hel.*, 111:11)), а также *svult fornam* [смерть забрала] (*Beov.*, 2872) или *Vyrd forsveor* (см. выше, I, 691); ср. также с *Hilde grâp* [хватка Хильд?] (*Beov.*, 5009). Существа, несущие людям счастье или несчастье, то унимаются, то пробуждаются: поэты говорили «*Hildi vekja*» (*bellonam excitare* [пробуждать Хильд]; *Sæm.*, 160^a); в другом месте — просто *vîg vekja* (*bellum excitare* [пробуждать войну]; *Sæm.*, 105^a). Валькирий, как и Одина, сопровождали орлы и вороны, опускавшиеся на поле битвы⁴⁷: о ведении боя поэтически сказано: «*ala gögl gunna systra*» (*aves alere sorogum belli* [кормить птиц сестер войны]; *Sæm.*, 160^a). Древневерхненемецкие формы, соответствующие скандинавским *Hildir* и *Gunnr*, — *Hiltia* и *Gundia* (*Gûdea*); оба слова (уже в абстрактном значении) встречаются в «Песни о Хильдебранде» (*Hild. lied*, 6, 60); в составных собственных именах встречаются корни *-hilt*, *-gunt*⁴⁸. Сказание о Хильд, ночью нисходящей на поле боя и своим волшебством возвращающей павших воинов к жизни, сохранилось и в «Эдде» (*Sn.*, 164, 165), и в древневерхненемецкой поэме о Гудруне [*Gúdrûn*], где валькирия зовется Хильдой [*Hilde*]⁴⁹. Упомянем, наконец, и о Труд, имя которой тоже стало апеллятивом (*þrúðr* — *virgo* [дева]), встречающимся во множестве древневерхненемецких женских имен (например, *Alpdrûd*, *Wolchandrûd*, *Himildrûd*, *Pliddrût*, *Plihdrût* [*Plectrud*], *Kêdrûd*, *Mimidrûd*, *Sigidiûd* — все эти имена вполне могли принадлежать и мифическим существам); образ Труд стали отождествлять с ведьмой, колдуньей, злым духом⁵⁰. Ганс Сакс неоднократно использует оборот «*alte trute*» в значении «ведьма»; шумящих детей унимали словами «замолчи, а то друт [drut] придет!»⁵¹: Труд здесь занимает место Холлы и Берты, причем

⁴⁷ *Andr. und El.*, S. XXVI, XXVII; ср. с Лк.17:37: ὄρου τὸ σῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται καὶ οἱ ἄετοί [где труп, там соберутся и орлы].

⁴⁸ В «Фульдской истории» (*SCHANNAT*, № 443) упоминается имя *Themarhilt* (от *dëmar* — *crepusculum* [сумерки, тьма]), весьма подходящее для валькирии.

⁴⁹ *Deutsche Heldensage*, 327 и далее; см. в I, 537 о госпоже Хильде и Хильбурге.

⁵⁰ Некоторые считают, что *Gerdrut*, *Gerdraut* — не христианское имя; *frau Trude* (*Kinderm.*, 43).

⁵¹ FLÖGEL, *Gesch. des Grotteskekom.*, 23.

древняя валькирия в таком устрашающем качестве смотрится более уместно. Живущая в лесу дева по имени *Dhryð* упоминается в древнеанглийской «Жизни второго Оффы» (см. I, 664): говорится, что она родилась во Франции, но там ее за злодеяния приговорили к смерти, посадили на корабль и выбросили на мерсийском берегу. Оффа встретил эту прекрасную девушку и женился на ней, но в скором времени она совершила новые преступления. Варианты ее имени [страницы приводятся по *Vita Offae secundi*]: *Drida* (9^a), *Petronilla* (9^b), *Qvendrida* (15^b — то есть *sven Thryð* [дева Трюд]), ср. с предисловием в КЕМБЛЕ, *Beov.*, S. XXXV, XXXVI, а также с ВÄCKSTRÖM, I, 220 [24].

Должно быть, помимо уже названных, существовало множество других валькирий: во второй части «Старшей Эдды» упоминается несколько божественных дев, ставших женами или возлюбленными благородных героев. Среди них: *Svava*, *Sigrínn*, *Kára*, *Sigrún*, *Sigrdrífa*, прямо названные валькириями (*Sæm.*, 142^b, 145^b, 157, 169, 194). Сообщается, что по происхождению они были смертными принцессами; Свава — дочь Эйлими [Eylimí], Сигрлинн — Свафнира [Svafnir], Сигрун — Хёгни [Högni], Кара — Хальвдана [Hálfdan], Сигрдрива — Будли [Budli]; Свава была возлюбленной Хельги, сына Хьёрварда [Helgi Hiorvardsson], Сигрлинн — Хьёрварда [Hiorvardr], Сигрун — Хельги, убийцы Хундинга [Helgi Hundingsbani], Кара — Хельги Хаддингьяскати [Helgi Haddingskati], а Сигдрива — это другое имя Брюнхильды, возлюбленной Сигурда. И *Гримхильда* (дева шлема, см. I, 485), и, особенно, *Брюнхильда*, *Prunhilt* (одетая в доспехи воительница Хильд), обладают сверхчеловеческой силой: неприступное жилище Брюнхильды находилось на вершине горы (ср. с жилищами Веледы и Йеты, I, 279); место это называлось «замком щитов» (*skialdborg*) — там со щитом на груди спала зачарованная Брюнхильда, пока Сигурд не пробудил ее. Освободившись от чар, валькирия предсказала Сигурду его судьбу (*Sæm.*, 194^b); перед смертью она вновь пророчествовала (*Sæm.*, 224, 226^b). Ее палаты были окружены *языками пламени* (*oc var um sal hennar vafrogi* [вокруг ее палат горел огонь]; *Sn.*, 139) [25] — точно так же, как и палаты *Менглёд* [Menglöð] (*Maniklata* по-древневерхненемецки: *monili laetabunda* [радующаяся ожерелью]), еще одной валькирии: *salg er slunginn er visom vafroga* [палаты, окруженные языками волшебного пламени] (*Sæm.*, 110^a; ср. с *Sæm.*, 107^{a–b}). Перед Менглёд, поклонившись, садятся и поют девять дев; всем им приносились жертвы (*Sæm.*, 111^a), ср. с главой XXXVI. *Vebiörg skialdmær* [Вербьёрг, дева щита] упоминается в *Formald. sög.*, I, 384. Дитрих находит *vró Babehilt* спящей (как Сигурд — Брюнхильду) у ручья; проснувшись, та дарит Дитриху целительные мази и предсказывает ему судьбу (*Ecke*, 151–160): очевидно, ее тоже следует внести в число норн или валькирий. Валькирии защищали своих возлюбленных в боях и одаривали (ср. с чудесной женой Штауфенбергера, I, 706) их победами (*Sigrún hlífdi honom opt síðan í orrostom* [Сигрун часто потом защищала его (Хельги) в битвах] в *Sæm.*, 142^b): технически это описывалось термином *verja* (*tueri* [хранить, защищать]; *Sæm.*, 134^a); валькирии украват корабли своих героев (Свава в *Sæm.*, 145^{a–b};

Сигрун в *Sæm.*, 153^b). Уже упоминавшаяся Хильд была дочерью конунга Хёгни (Хагена) и невестой Хедина [Hedin]. Воспоминания об этих девах щита проникли даже в поздние народные песни: в одной из них (см. ARVIDSSON, I, 189) рассказывается, как *Kerstin sköldmö* [Керстин, дева щита] с 8000 девушек спасает своего жениха из плена; в другой песне сестра спасает брата — здесь тоже имеется в виду валькирия, а не чья-то кровная сестра: вещей валькирий повсеместно называли *сестрами*, так как они братались с теми, кого брали под защиту (ARVIDSSON, II, 120—122; NYERUP, IV, 38, 39). Можно вспомнить и о женщинах из нашей средневековой поэзии: их вид побуждает к победе, и достаточно произнести их имена, как они, со скоростью исполнившегося желания, являются своим возлюбленным — очевидно, что и здесь проявляется образ «девы щита» [26].

Один принимал в число валькирий смертных девушек королевского происхождения, обожествленные женщины становились рука об руку с обожествленными героями; я, впрочем, не думаю, что все валькирии появились таким образом — самые древние и самые известные, скорее всего, как и норны, происходили из числа богов и эльфов. Интересно, что Кару и ее мужа Хельги рассматривали как *перерождение* Свавы и Хельги-старшего (*Sæm.*, 148^b, 169). В «Песни о Вёлунде» вместе упоминаются еще три валькирии: *Hladguðr svanhvít* [Белая Лебедь], *Hervör alvitr* [Всезнающая] и *Ölrún*; первые две называются дочерьми конунга Лёдвера [Löðver], а третья — дочерью конунга Кьяра [Kiár]; Хладгуд, Хервёр и Эльрун сочетаются союзами со Слагфидом [Slagfiðr], Вёлундом [Völundr] и Эгилем [Egill] соответственно; они живут с мужьями семь лет, а затем сбегают at vitja víga — в поисках своей былой военной жизни. Чаще всего союзы полубогинь с героями оказывались пагубными и для тех, и для других: героини расплачивались несчастьями и ранней смертью (ср. с примером Штауфенбергера), и валькирия Сигрун тоже «vard skammlif» — жила недолго (*Sæm.*, 169^a). Можно, вероятно, предположить, что возвышение женщины до валькирии требовало соблюдения обета *целомудрия* (что, опять же, напоминает об амазонках)⁵². Один, разгневанный тем, что Сигдрива позволила его фавориту пасть в бою⁵³, решает, что в наказание валькирия должна быть выдана за-

⁵² POMPON. MELA, III, 6: oraculi numinis gallici antistites *perpetua virginitate* sanctae numero *novem* esse traduntur. *Galicenas* vocant, putantque ingeniis singularibus praeditas maria ac ventos concitare, seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, *scire ventura et praedicare* sed non nisi deditas navigantibus, et in id tantum, ut se consulerent, profectas [говорят, что число жриц оракула галльского божества, освященных *вечной девственностью*, — *девять*. Их называют *галлиценами* и приписывают им особенное умение поднимать моря и ветра, а также превращаться в животных, лечить неизлечимое для других, *знать грядущее и пророчествовать*; но сообщают они свои пророчества только тем, кто специально приплыл за их советом]. Сходство этих девяти пророчащих *gallicenae* с валькириями несомненно. Название еще читают как Galli Cenas или Barrigenas; см. Tzschucke, *Not. crit.*, [II:3], 159—163.

⁵³ Что интересно, валькирия поступает так против воли Одина — соответственно, его волю можно было обойти. Судьба стоит выше бога.

муж (*Sæm.*, 194^a: *qvad hana giptaz scyldo* [что она будет выдана замуж]). Хладгуд, Хервёр и Эльрун были захвачены мужьями силой, против своей воли [27]⁵⁴.

Все приведенные имена — говорящие. Об имени *Ölrún* упоминалось в I, 689. *Hladgudr* дословно значит *bellona stragis* [участница кровавой битвы], а имя *Hervör*, подобно схожему *Gunnvör*, связано с войском и битвой; прозвище *alvitr* отсылает к пророчествованию, а *svanhvit* — к образу лебедя. Саксон Грамматик (*Saxo*, 22, 23) упоминает о другой *Сванхвите* [*Svanhvita*] — духовидице, во многом напоминающей валькирию; она преподносит Регнеру [*Regner*] меч в знак скрепления их союза. Имя *Slagfiðr* (см. I, 656) я склонен читать не как *Slagfinnr* — хотя этот персонаж и зовется сыном финского короля (*Finnakonûngr*), — а как *Slagfiöðr* = *alatus, pennatus* [крылатый], что лучше соответствует прозвищу его возлюбленной (*Svanhvít* — Белая Лебедь) и, к тому же, подтверждается древневерхненемецким словом *slagifëdara* (*penna* [крыло]).

Сказанием об этих трех девах еще раз подтверждается то, что *норн* и *валькирий* часто сложно отделить друг от друга. И этих валькирий, и норн было *трое*; и та, и другая тройца была связана *сестринскими узами*; Хервёр была прозвана *alvitr* (*omniscia* [всезнающей]) — такой эпитет больше подходит норне, а не валькирии; о трех валькириях сказано, что они сидели на берегу моря и *пряли драгоценный лён*; более того, о той самой «всезнающей» Хервёр, которая, кстати, как и Скульда, всё время зовется словом *ýnga* [молодая], говорится, что она хотела «*örlög drýgja*», предназначать судьбу (*Sæm.*, 133^a, 134^a). Итог битвы, определяемый валькириями, есть тоже одна из сторон судьбы; интересно, что валькирий, как и норн, представляли себе *прядущими* и *ткущими*. Это прекрасно подтверждается страшным и торжественным стихотворением из главы CLVIII «Саги о Ньяле». Через трещину в камне Дёрруд [*Dörrudr*] видит поющих ткачих: человеческие головы у них вместо грузил, кишки — вместо утка и основы, мечи — вместо бобин и стрелы — вместо гребенок. В своей жуткой песне они называют себя валькириями и говорят, что выделяемая ими ткань предназначается для смотрящего

⁵⁴ Как уже отмечалось в I, 692, вещей жен связывали с *письмом* и изображали пишущими; по тем же причинам валькирии в сагах *вышивают* и *рисуют*. В «Саге о Вельсунгах» о Брюнхильд сказано (*Völs. saga*, XXIV): *hun sat í einni skemmu við meyjar sínar, hun kunni meira hagleik enn aðrar konur, hun lagði sinn borða með gulli ok saumaði á þau stórmerki, er Sigurðr hafði giört* [она сидела в комнате со своими девами и шила искуснее любой другой женщины; она украшала гобелены золотом и вышивала на них картины совершенных Сигурдом подвигов]. Сигурд приходит к ней в эти же палаты. Здесь стоит еще процитировать начало одной шведской песни:

Sven Färling han rider till jungfruns gård, [Свен Ферлинг въезжает к деве во двор,
som *stickade* på silket det hvita. где всё украшено *расшитыми* белыми шелками]

Напомню, что этот герой, Свен Ферлинг, совершенно идентичен Сигурау.

на них Дёрруда⁵⁵. Завершив наконец свою работу, они оседлывают коней: *шестеро* едут на юг и *шестеро* — на север. Нельзя здесь не вспомнить о *прядущей* Вюрд из древнеанглийской поэмы (см. I, 702). То, как валькирии разделяются на две равные группы и разъезжаются в противоположных направлениях, напоминает о другом сказании, в котором друг за другом приезжают девять дев в белом и девять — в черном (см. I, 705).

Норн я сопоставил с *мойрами* (μοῖραι); точно так же валькирий можно сравнить с *керами* (κῆρες; разумеется, речь идет о поверхностном сходстве, а не о буквальном тождестве): κῆρ тоже могла являться на поле боя в окровавленной одежде; керы ухаживали за ранеными и оттаскивали трупы; каждому новорожденному полагалась своя кера-защитница; у Ахилла было две керы, и он мог выбирать между ними — для равновесия сил Зевс поставил двух кер и на сторону Гектора⁵⁶. У Гесиода (Hesiod, *Scut.*, 249—254) описываются темные белозубые κῆρες, спорящие *над телами навших воинов*, — каждая из них впивается в раненого когтями, чтобы испить его крови; когти и жажду крови Гесиод приписывает и мойрам (I, 700) — еще одно подтверждение тождеству норн и валькирий. Когти мойр и кер, равно как и крылья фурий, указывают на их *птичий облик*. В описании Гесиода акцент сделан на зловещем аспекте образа кер.

Теперь обратимся еще к одной стороне валькирий. Говорится, что они путешествуют *и по воздуху, и по воде*: *rīða lopt ok lög* (*Sæt.*, 142^b, 159^b); они умеют летать и плавать или, другими словами, могут оборачиваться *лебедями*; лебедь считался *вещей* птицей⁵⁷; валькирии любили проводить время на морском берегу. В «Песни о Вёлунде» содержится такой рассказ: три женщины сидели на берегу и *пряли лён*, а рядом лежали их *álptarhamir*, лебединые накидки, — валькирии могли мгновенно оборотиться лебедями и улететь: «*meujar flugo*» [девы прилетели] и «*settuz at hvílaz á sævarströnd*» [сели отдыхать на берегу озера]; одна из них звалась *svanhvit* (белым лебедем) и носила лебединые перья (*svanfiadrar drö*). В «Саге о Хромунде» (*Fornald. sög.*, II, 375, 376) та самая Кара, которая в «Эдде» названа перерождением Свавы, предстает в образе чаровницы в лебединой накидке (*fjölkyngiskona í álfтарham*) — она парит над героем и поет песню⁵⁸. С ее помощью Хельги всегда побеждал, но однажды в бою он поднял

⁵⁵ Так, во всяком случае, можно понять слова «*vindum, vindum vef Darradar*» [плетем, плетем сеть Дёрруда]; и это имя, и вся эта история могли произойти от словосочетания «*vef darradar*» (*tela jaculi* [метательные дротики]), ср. с древнеанглийским *deored* (*jaculum* [копье]). Следует отметить, что весьма схожий рассказ содержится в «Саге о Стурлунгах».

⁵⁶ II., VIII:70; IX:411; XVIII:535—540; XXII:210; XXIII:79; XXIV:82.

⁵⁷ «*Es schwant mir*» = я предчувствую. Связь этого выражения с лебедем [Schwan] представляется неопоримой, тем более в совершенно том же смысле можно сказать «*es wachsen mir schwansfedern*» [предчувствую = растут лебединые перья] (этот оборот встречается уже в романе «*Simson*» Филиппа фон Цезена). Ср. с эддическим «*svanfiadrar drö*» [носить (надевать) лебединые перья].

⁵⁸ К. Рафн предпочитает чтение *Lara*, а не *Kåra*.

меч слишком высоко и отрубил ногу своей возлюбленной; она упала на землю, и с тех пор удача Хельги истаяла. У Саксона Грамматика описывается (SAXO, 100), как Фридлев [Fridlevus] в ночи услышал «sonum trium olorū superne clangentium» [сквозь лязг пение *трех лебедей*]; лебеди предрекли Фридлеву его судьбу и сбросили ему надписанный рунами пояс. О Брюнхильд в *Fornald. sög.*, I, 186 сказано, что она «как лебедь на волнах»: это и сравнение, и констатация — Брюнхильд действительно могла превращаться в птиц. У скандинавов до сих пор бытует множество сказаний о *девах-лебедях*. Так, рассказывают, что один юноша увидел *трех лебедей*, опустившихся на берег, сбросивших белые лебединые накидки и оказавшихся прекрасными девушками; искупавшись, девушки вновь надели накидки и улетели, превратившись в лебедей. Тот же юноша пришел затем на этот берег вновь и стал поджидать чудесных дев; когда они вновь ушли купаться, он украл накидку младшей из них; она пала перед ним на колени и умоляла вернуть ей накидку, но юноша вместо этого забрал девушку с собой и сделал ее своей женой. Через семь лет она нашла спрятанную накидку; едва заполучив ее, она немедленно *превратилась в лебедя и улетела* через окно, а оставленный ею горюющий муж вскоре умер (AFZELIUS, II, 143—145). В других легендах всё происходит наоборот: герой-лебедь оставляет свою супругу, если та задает ему запретный вопрос. У одного крестьянина было поле, и кто-то топтал все посеы на этом поле каждую Иванову ночь. Два года подряд крестьянин отправлял своих старших сыновей следить в эту ночь за полем, но они успевали лишь расслышать полночный шум в воздухе, а затем погружались в глубокий сон. На третий год за полем пошел следить младший сын, и он увидел, как прилетают три девы, которые сбрасывают свои перья и заводят танцы вдоль и поперек поля. Крестьянский сын выпрыгнул из своего укрытия, схватил сброшенные крылья и спрятал их под камнем, на котором сидел. Натанцевавшись, девушки подошли к нему и попросили вернуть крылья; крестьянский сын ответил, что отдаст крылья двоим, если одна останется и будет ему женой. С этого момента сказка приобретает неожиданный поворот, уже не характерный для мифа о девах-лебедях; тем не менее, стоит упомянуть об одной детали: одна из девушек протягивает своему возлюбленному воду в *золотом кубке* — точно так же, как в других сказаниях это делают эльфийки и девы желания (см. I, 706, 594; МОЛВЕСН, № 49).

Прекрасные девы-лебеди в германской традиции были известны, должно быть, с самых древних времен. Купаясь в холодных речках, они оставляют на берегу *лебединое кольцо* или *лебединую накидку*: кто украдет эти волшебные предметы, тот обретает над девами власть⁵⁹. Судя по всему, хотя прямо об этом и не говорится, *три вешие русалки*, у которых Хаген отобрал одежды, вполне тождественны девам-лебедям; в *Nib.*, 1476:1 говорится (опять же, метафорически):

⁵⁹ См. сказку «Der geraubte Schleier» в MUSÄUS, *Volksmärchen*, III.

sie swebten *sam die vogele*
vor ihm ûf der fluot.

[они плавали перед ним
по реке, как птицы]

В немецкой «Песни о Нибелунгах» называются имена только двух из этих дев (*wîsiu wîp*): *Hadburc* и *Sigelint*⁶⁰ (а в аналогичном датском сказании упоминается имя лишь одной); одна из русалок пророчествует, а одежды всех троих описаны (*Nib.*, 1478:3) как «волшебные». Миф о Вёлунде пересказывается еще и в одной древненемецкой поэме, в которой, правда, вместо лебедей фигурируют голубки: три голубки прилетают к ручью и оборачиваются, едва коснувшись земли, девушками; Вилант крадет их одежды и отказывается возвращать их девушкам, пока одна из них не согласится стать его женой. В других похожих сказаниях юноши перебрасывают накидку, кольцо или цепочку через себя и тоже превращаются в лебедей⁶¹. Иногда после этого им не удается полностью вернуться к человеческому облику, и тогда у героя сохраняется лебединое крыло: доказательство исключительной древности этого образа лежит в его родстве с героическим сказанием о Шупе [Scoupe] или Шеве (см. I, 646); этот мотив проник и в поздние генеалогии⁶². Сказание из *Altd. Bl.*, I, 128 представляется особенно важным, поскольку в нем вполне проясняется связь между девами-лебедами и валькириями: на охоте один дворянин увидел в дремучем лесу девушку, купающуюся обнаженной; он незаметно подобрался к ней и сорвал у нее с руки золотую цепочку — теперь она не могла сбежать. В этой цепочке была особенная сила: «*dor ümme werden sülche frowen wünschelwybere genant*» [за-за них (таких цепочек) эти девушки звались женами желания]. Дворянин женился на этой девушке, и та родила ему семерых детей, причем у всех были золотые кольца вокруг шей — то есть они, как и их мать, могли оборачиваться лебедами. Таким образом, *дети-лебеда* — это одновременно и *дети желания*. В «Гудруне» вещий ангел плывет по волнам в образе водоплавающей птицы, то есть, опять же, *лебеда*; в «Лоэнгрине» говорящий *лебеда* сопровождает героя на корабле; в древнеанглийской поэзии само море называется словом *svanrâd* (*iter ologum* [дорога лебедей]), а понятия *alpriz*, *älfet* [лебеда] связываются с названием духов: *alpr*, *älf* [28].

⁶⁰ Есть растение, названное, как я полагаю, в честь этой Зигелинт; в *Sumerl.*, 22:28 (ср. с 23:19) упоминается *cigelinta* — *fel draconis* [драконий яд], а в *Sumerl.*, 53:48 — *cigelinde*; в GRAFF, VI, 145 — *sigeline*; см. Sigel, Siglander в SCHM., II, 214.

⁶¹ *Kinderm.*, 49; *Deutsche Sagen*, II, 292, 295; о лебединой цепочке см. ADALV. KUNN, 164.

⁶² Ср. со сказанием о «плессенских Шванрингах» [Schwanring] «лебединое кольцо» в *Deutsche Sagen*, 540: на гербе этого семейства были изображены *крыло лебеда* и *кольцо*. В документе 1441 года (WOLF, *Nörten*, № 48) упоминается некий Johannes *Swaneflügel*, *decretorum doctor decanus ecclesiae majoris hildesemensis* [Иоганн Шванефлюгель («лебединое крыло»), преподаватель права, декан большой гильдесгеймской церкви]. В памфлете 1617 года встречается оборот «сорвать *кольцо* и *маску* с этого выдуманного имени».

Рассказывают о *лебедь*, плавающем в озере внутри горы: в клюве у него — *кольцо*, и если он это кольцо выронит, всей земле придет конец⁶³. У источника Урд жили два *лебедя* (Sn., 20); еще одна (миттельмаркская) история о *лебедь*-вещуне рассказана в Кунн, 67. О юноше, превратившемся в лебедя, упоминается в известном вестфальском детском стихотворении:

swane, swane, pek up de nesen,	[лебедь, лебедь со смолой на носу,
wannehr bistu kriegier wesen?	когда ты был воином?]

В похожем аахенском стишке сказано:

krune krane, wiße schwane,	[журавль-журавль, белый лебедь,
we wel met noh Engeland fahre?	когда мы отправимся в Англию?]

Имя *Sæfugel* [«морская птица»] в древнеанглийских родословных, скорее всего, тоже обозначает героя-лебедя.

Пряху Берту, королеву с *гусиной лапкой* (см. I, 531)⁶⁴, тоже вполне можно связать с девами-лебедями⁶⁵. Пророчицы-gallicenae могли принимать обличие

⁶³ GOTTSCHALK, *Sagen* (Halle, 1814), 227.

⁶⁴ Пентаграмма — пифагорейский, а также друидический символ; ее называют «ногой альпа», «крестом альпа», «ногой друта»; по форме этот символ напоминает две гусиные или лебединые лапки; в названиях этого символа вновь сталкиваются представления о полубожественных существах и низших духах; валькирия Труд весьма близка к девам-лебедям, и у возлюбленной Штауфенбергера тоже была птичья лапка.

⁶⁵ Весьма интересна прекрасная легенда о *доброй женщине*, приведенная в НАУРТ, *Zeitschr.*, II, 350: можно заметить, что это эльфическое [feenhafte] существо связывали с каролингскими сказаниями. Двое детей, родившихся в *paske flourie* [Вербное воскресенье] и воспитанных в любви друг к другу ([*Gute frau*], 77—87), явно тождественны *Флору* [Flore] и *Бланшефлуре* [Blancheflur]: это не собственные имена, а прозвища в сказочном духе, придуманные для того, чтобы имена родителей согласовывались с именем их дочери *Берты*, то есть «белой». Берта становится женой Пипина и рождает *Карла Великого*; в «*Garin le Loherain*» супругой Пипина названа *Бланшефлёр* Морианская [Blanchefleur von Moriane], однако в рассматриваемом здесь сказании это неназванная дочь графа Рупрехта из Баррии [Barria] (то есть из Берри [Berry]), которая в тексте именуется простыми апеллятивами: *diu guote frouwe* [добрая женщина] (162, 1130), *diu guote* [добрая] (1575), *la bone dame* [добрая госпожа] (3022); ср. с *bonadea*, *bonasocia* (см. I, 535). Ее супруг, вступающий на престол вслед за последним (меровингским) бездетным королем, зовется именем *Karelman* (3020), а саму ее могли звать только *Бертой* [Berte], что следует уже из *Ruodbert*, имени ее отца. Дети этой пары: *Pippin der kleine* [Короткий] и *Karle der mërre* [Великий]. Середина истории занята совершенно иными (по сравнению с «Флор и Бланшефлёр») событиями — если не более изящными по духу, то по крайней мере подробнее описанными; можно увидеть, как с новым и процветающим тогда родом Каролингов увязывали старинные языческие мифы о невесте-лебедь, о доброй женщине (см. I, 531), о милосердной жене (см. I, 563), о доброй соседке (*bona socia*; см. I, 535) и о доброй госпоже (*bonne dame*; см. I, 539); ср. с предисловием Зоммера во *Flore*, S. XXVI, XXVII, XXXII.

любых животных — возможно, именно поэтому кельтам образ превращения в лебедя был известен с древнейших времен. То, о чем умалчивают французские сказания о феях, можно мысленно дополнять; МЭОН, III, 412:

en la fontaine se baignoient	[в речке купались
<i>trois puceles</i> preuz et <i>senées</i> ,	<i>три девушки</i> , храбрые и <i>мудрые</i> ,
qui de biaute sembloient <i>fées</i> :	красотой сходные с <i>феями</i> :
lor robes a tout lor <i>chemises</i>	всю свою <i>одежду</i>
orent desoz un arbre mises	они оставили под деревом,
du bout de la fontaine en haut.	росшим у истока речки]

Puceles senées [мудрые девушки] (МЭОН, III, 419); *bien eurées* [счастливые] (МЭОН, III, 418); *la plus mestre* [главная (из них)] (МЭОН, III, 413, 415). Их одежды тоже оказались украдены, и девушки лишились своей силы. В «Lai du Desire» рыцарь видит в лесу деву-лебедь без покрывала (*sans guimpe*). У белоодежных фей покрывало соответствует лебединой накидке.

Как можно заметить, «девы желания» часто являются в озерах и речках *среди дремучих лесов*; тех же существ называют еще *лесными девами*, и об этом следует сказать подробнее. Судя по всему, любимым домом волшебных дев были священные леса: древние боги обитали в рощах, и, вслед за ними, в те же места устремлялись полубогини и сопровождавшие их существа. Готские *алиоруны* тоже жили в лесах среди лесных духов; башня Веледы находилась на горе, то есть тоже среди лесов. «Песнь о Вёлунде» начинается такими словами:

mejar flugo sunnan *Myrkvið* igögnom,

то есть «девы с юга прилетели на морской берег через *мрачный лес*»; на берегу они пробыли семь лет, а затем захотели домой:

mejar fýstoz á *myrkvan víð*,

то есть «не устояв, они вернулись в *мрачный лес*». Семь лет упоминаются и в шведском сказании (см. I, 714)⁶⁶. Почти всегда девы-лебеди встречаются людям именно в *лесах*.

Sigrún, *Sigrdrífa*, *Sigrínn* — имена валькирий, а одна из пророчиц в немецком эпосе зовется *Sigelint*; я полагаю, что древневерхненемецкое *siguwîp*, древнеанглийское *sigevíf*, древнескандинавское *sigrvîf* [«победительница»] — это общее обозначение всех вещей жен в целом; приведу здесь сообщенное мне Дж. Кемблом древнеанглийское заклинание:

sitte ge *sigevíf*, sigad tō eordan!
næfre ge vilde (чит. ville) tō vuda fleogan!

⁶⁶ В *Walach. Märchen*, 201 у трех купающихся лесных дев крадут их короны.

beo ge svâ gemyndige mînes gôdes,
svâ bið mannagehvylc metes and êdeles⁶⁷.

Как и норн, этих ведуний приглашали в дома, обещая им подарки.

Обратимся еще к одному фрагменту из «Деяний датчан»: в нижеприведенной цитате Саксон Грамматик, несомненно, говорит о валькириях, хотя и воздерживается, по своему обыкновению, от упоминания исконного термина. В истории о Хотере и Бальдере, существенно отличающейся у Саксона от эддической, сказано (SAHO, 39): *Hotherus inter venandum errore nebulae perductus in quoddam silvestrium virginum conclave incidit, a quibus proprio nomine salutatus, quatenus essent, perquirat. Illae suis ductibus auspiciisque maxime bellorum fortunam gubernari testantur: saepe enim se nemini conspicuas praeliis interesse, clandestinisque subsidiis optatos amicus praebere successus: quippe conciliare prospera, adversa infligere posse pro libitu memorabant* [во время охоты Хотер потерялся в тумане и набрел на палаты лесных дев; те поприветствовали его по имени, а он спросил, кто они такие. Девы ответили, что они направляют воинов и предсказывают им судьбу и что их задача — распределять везение в боях; часто они незримо присутствуют среди воюющих и тайно даруют желанные победы своим фаворитам; по своему выбору они могут как содействовать, так и препятствовать]. Дав советы, девы вместе со своим жилищем (*aedes, conclave*) исчезают у Хотера на глазах [29]. Далее сказано: *at Hotherus extrema locorum devia pervagatus insuetumque mortalibus nemus emensus, ignotis forte virginibus habitatum reperit specum: easdem esse constabat, quae eum insecabili veste quondam donaverant* [Хотер бродил по самым отдаленным местам и попал в нетронутый смертными лес, где нашел пещеру, в которой жили чудесные девы — те самые, которые однажды даровали ему непробиваемое облачение]. Они вновь дают ему советы; здесь волшебные девы зовутся уже словом *nutphae*⁶⁸.

Воинственные девы, жившие в небесном сообществе Одина, привыкшие оседлывать воздушные и водяные потоки, одновременно любили бывать в лесных пещерах — судя по всему, это вполне аутентичное, не позднее и не искаженное представление; Саксон был вполне прав, называя этих дев *silvestres* [лесными] и описывая их лесную пещеру.

В древнегерманских языках использовались схожие выражения, в которых я усматриваю описания мудрых лесных дев, а не простых эльфиек. Дев этих

⁶⁷ *Sedete bellonae, descendite ad terram, nolite in silvam volare! tam memores estote fortunae meae, quam est hominum quilibet cibi atque patriae* [усаживайтесь, победительницы, опускайтесь на землю, // не стремитесь уйти, улететь в леса! // позаботьтесь о благе моем, // как человек заботится о еде и о своем доме].

⁶⁸ Сразу после этого заходит речь о еще трех других нифмах: они готовят для Бальдера чудесную пищу из змеиного яда (SAHO, 43). В SAHO, 125 упоминается *femina silvestris et immanis* [дикая лесная женщина].

называли *wildiu wîp*; в *Traditiones Fuldenses*, 544 упоминается место «ad domum *wildero wîbo*» [у дома *дикой женщины*]. Бурхард Вормский говорит об «*agrestes feminas, quas silvaticas vocant, et quando voluerint ostendunt se suis amatoribus et cum eis dicunt se oblectasse, et item quando voluerint abscondunt se et evanescent*» [*диких женщинах*, которых называют *лесными* и которые являются своим возлюбленным, когда пожелают, забавляются с ними, а затем, тоже когда пожелают, скрываются и исчезают] (BURCARD VON WORMS, 198^d). Оборот «quando voluerint» [когда пожелают] вполне может отсылать к образу *девы желания*. Майстер Александр, поэт XIII века, пишет (MEISTER ALEXANDER, str. 139, S. 143^b): *nû gênt si vûr in über gras in wilder wibe wæte* [они проходят перед ним по траве в одеждах *диких женщин*]. В *Gudr.*, 2117 встречается оборот «von einem *wilden wibe* ist Wate arzet» — Вате научился целительному искусству у *дикой женщины*. *Daz wilde fröiwelin* [*дикая женушка*] (Ecke, 189). В *Gl. Mons.*, 335 *wildaz wîp* переведено как *lamia*, а *wildiu wîp* в *Gl. mons.*, 333 — как *ululae*, то есть «хищные птицы»; женщин, предсказывающих смерть, до позднейших времен называли *Klagefrauen, Klagemütter* [плакальщицами, плачущими матерями], что напоминает о Берте-вещательнице (см. I, 531). В рощах и на деревьях являлись одетые в белое *dominae, matronae, puellae* [госпожи, женщины, девушки] (см. I, 539), отличные от духов (древесных дев и дриад, жизнь которых была неразрывно связана с самим деревом). Традиция выказывать почтение *лесной деве* (в основном на святки) была известна и вичентинским немцам: женщины снимали лён с прялок и *бросали его в огонь* в качестве искупительной жертвы для лесной девы⁶⁹ — в этом плане лесная дева весьма сходна с Хольдой и Бертой. Для Вотана и фрау Гауэ во время сбора урожая на поле оставляли три колоска; в селениях во Франконском лесу по сей день точно так же оставляют *три полных горсти льна* для *holzweibel* (JUL. SCHMIDT, *Reichenfels*, 147) — очевидно, что это пережиток былого обожествления лесной девы. В Веттерау, между Лейдхекеном и Дауэрнгеймом, находится высокая гора, один из камней на которой называется *der welle fra gestoil* [треном *дикой женщины*], на этом камне видны вмятины как будто от веса сидевших на нем людей. В народе говорят, что в этих местах жили *дикие люди*, «wei di schtan noch mell warn» — когда камни еще были теплыми; в более поздние времена, по поверью, этих диких людей стали преследовать, и все их мужчины сбежали, а женщины и дети оставались в плену в Дауэрнгейме до самой смерти. В народной балладе рассказывается, как охотник вспугнул в лесу *темно-бурую деву* и крикнул ей: «Куда ты, *дикий зверь?*» (*Wunderhorn*, II, 154); когда он поймал эту деву и привел ее домой, то его мать не приняла такой невестки — ср. со сказанием о детях-лебедях. Более изящное описание встречается в испанском романсе «De la infantina» (*Silva*, 259); охотник стоял под высоким дубом и:

⁶⁹ *Deutsche Sagen*, № 150.

en una rama mas alta viera estar una *infantina*,
 cabellos de su cabeza todo aquel roble cobrian:
 «*siete fadas* me fadaron en brazos de una ama mia,
 que andasse los siete años sola en esta montina».

[на верхней ветке он увидел юную инфанту,
 волосы с ее головы ниспадали на весь этот дуб:
 «*Семь фей* заколдовали меня, когда я лежала на руках кормилицы,
 и семь лет я должна провести одна на этой горе»]

Рыцарь обращается за советом к матери, и та своего согласия на сватовство к юной инфанте не дает. В германском сказании к Вольфдитриху, сидящему у костра в ночи, подбирается *rauhe Els*, «косматая женщина», которая уносит героя в свою страну⁷⁰ — там она правит как королева и живет на высокой скале; купаясь в источнике вечной молодости, она снимает свою косматую накидку и оказывается *Зигеминной* [Sigeminne], «на всей земле прекраснейшей»⁷¹. В глоссариях упоминается еще такой синоним к *wildaz wîp*, как *hölzmuoja* (lamia и ulula): то есть та, кто завывает или мычит в лесу; *holzfröwe* (lamia; *Altd. Bl.*, II, 195); слово *holzrûna* (*Gl. Mons.*, 335; *Doc.*, 219^b) тоже означает лесную женщину, причем термин этот напоминает о готском *aliorumna*, древнеанглийском *burgrûne* и древнескандинавском *Sigrûn* [30]⁷².

В древности таких созданий называли, вероятно, *menni*, *minni*; этот термин связан с пангерманским корнем *man* (homo [человек]) и с древнескандинавским *man* (virgo [дева]); последнее встречается лишь в составных словах. Слово *merimanni* (среднего рода, с множественным числом *merimanniu*) переводится в глоссариях как *sirena* или *scylla* (см. «Reda umbe diu tier» в *HOFFM.*, *Fundgr.*, [I], 19:18); *meriminni* (*Gl. Doc.*, 225^a; *Mons.*, 333). У поэтов XIII века *merminne* — синоним слов *merwîp*, *merfrouwe* [сирена, русалка] и понятия *wildes wîp*. *Diu wîse merminne* [мудрая сирена] (*Diut.*, I, 38); *gottinne oder merminne, die sterben niht enmohten* [богиня или сирена, которая не может умереть] (*Eneit.*, 8860). В *Wîgamûr*, 112, 200, 227 и далее, описывается *wildez wîp*, живущая в морской пещере: она попеременно зовется *merwîp* (*Wîgamûr*, 168, 338) *merfrouwe* (*Wîgamûr*, 134), *merminne* (*Wîgamûr*, 350). Ср. с древнеанглийским *merewîf* (*Beov.*, 3037) и средненидерландским *maerminne*; *wîsiu wîp* в «Песни о Нибелунгах» еще называются словом *merwîp* (*Nib.*, 1475:1; 1479:1): они пророчествуют

⁷⁰ Эта страна называется *Troje* (ср. с *Ecke*, 81) или *Elsentroje* (*Deutsche Heldensage*, 198, 211).

⁷¹ В «Вольфдитрихе» (строки 290—297 по дрезденской рукописи) двенадцать богинь поднимаются на гору, забрав с собой героя: они ухаживают за ним, а самая прекрасная из богинь хочет стать его женой; эти существа — скорее полубогини, чем эльфийки.

⁷² «Дикие жены» тоже, как хариты и феи, *ткуют* и *прядут*: *mit wilder wibe henden geworht* [соткано руками диких женщин] (*ULR.*, *Lanz.*, 4826); *πέπλος ὃν χάριτες κάμωσιν αὐταὶ* [пеплос, сотканный самими харитами] (*Il.*, V:338) [31].



и предупреждают; уже одни их имена (*Гадбурк* и *Зигелинт*) позволяют поставить их в один ряд со скандинавскими валькириями. К третьей полубогине, имя которой в поэме не называется (см. I, 714), Хаген [Hagne] обращается со словами «*Aller wîseste wîr!*» [из всех мудрейшая] (*Nib.*, 1483:4). Прародительница Виттиха (см. I, 652) зовется «*frouwe Wâchilt*», это имя, вероятно, означает «Хильда волны»; Вахильт — тоже *merminne*, она предрекает герою его судьбу (*Râb.*, 964—974). Тетка Морольта [Morolt] — *merminne*, правительница цвергов, живущая на горе *Эльзабе* [Elsabê]; она дает Морольту мудрые советы (*Mor.*, 40^b, 41^a); ее собственное имя не называется, а ее сына зовут Мадельгер [Madelgêr]. В «Ланцелете» Ульриха [фон Цацкигофена] (см. строки 196 и далее) *merminne* называется *мудрой* (*wîs*; см. строки 5751, 6182); она правит десятью тысячами *незамужних* девушек (*dern keiniu bekande man noch mannes gezoc* [не знавших мужа и мужского нрава]) и живет вместе со своими подданными на горе у моря, на вечноцветущих землях. В «Аполлонии» [Генриха Нойштадского] *merminne*-помощница описана как королева моря (см. строки 5160, 5294); здесь поэт имеет в виду античную сирену, однако само представление о *meriminne* у германцев должно было сложиться существенно раньше знакомства с классической мифологией. Тождественное понятие в датском языке — *maremind* (*Danske viser*, I, 118, 125). В скандинавском сказании сохранилось название аналогичного существа мужского пола: рыбаки вылавливают из воды вещего, но неразговорчивого *marmennill* (другие варианты: *marmendill*, *marbendill*), который только и требует, чтобы его отпустили (*Hålfssaga*, VII (*Fornald. sög.*, II, 31—33); *Isl. sög.*, I, 63 (*Landn.*, V, 5))⁷³. Считалось, что *marmennill* искусно выковывал под водой кораллы, и потому они назывались «*marmennils smîði*» [изделиями морского человека]. В более поздние времена в Германии использовался термин *merfei*; и возлюбленная Штауфенбергера, которую он нашел в лесу, и прекрасная Мелюзина (ее образ может происходить из древнегалльских мифологических представлений) — это те самые волшебные существа, которых называли *merimenni*⁷⁴. Наравне с *merminne* упоминается и понятие *waltminne* [лесная дева]: это слово в старинных глоссариях также переводится латинским *lamia* (*Diut.*, III, 276). *Зигеминну* [Sigeminne], — а так звали и супругу Хугдитриха⁷⁵, и (в крещении) Раухельс [Rauchels], возлюбленную Вольфдитриха (см. I, 720), — вполне можно расценивать как *waltminne* или *merminne*⁷⁶. В *Vilk. saga*, XVII словом *sækona*

⁷³ Marmennill в высшей степени напоминает греческого Протея, который тоже по началу отказывается пророчествовать (*Od.*, IV:385 и далее); с мифом о Протее могли быть сходны и германские сказания о Бальдандере [Baldander] и Филандере [Vilander] (см. I, 440) [32].

⁷⁴ Однако слово *merfeine* упоминается уже в *Diut.*, I, 38; *wazzerfeine* (OBERL., статья «wazzerfeine»), в *Ms.*, II, 63^a — *merfêin*.

⁷⁵ *Deutsche Heldensage*, 185, 200, 201.

⁷⁶ В лейденской пергаментной рукописи XIII века встречается такое сказание о Карле Великом: *Aquisgrani dicitur Ays, et dicitur eo, quod Karolus tenebat ibi quandam mulierem*

названа женщина, которую Вилькин находит *в лесу* и которая рождает ему сына Вади [Vadi]. Саксон Грамматик (SAHO, 125) упоминает *tugurium silvestris immanisque feminae* [жилище дикой лесной женщины] [33].

Пожалуй, этих свидетельств достаточно, чтобы заключить, что и *wildaz wîp* и *tenni*, *tinni* считались некими высшими, сверхъестественными существами, и что их можно сравнить со скандинавскими *норнами* и *валькириями*. Однако в источниках упоминаются лишь сами термины, а их подробное толкование нигде не встречается; кроме того, во многих случаях стерты границы между богами, полубогами, эльфами и великанами: так, богини (Хольда, Берта, Фрейя) *ткнут* и *прядут* — но то же самое делают и норны, и валькирии (см. I, 700, 705, 712), и даже великанши (об этом речь пойдет в дальнейшем).

Проводя параллели между образами из греческой и германской мифологии, нимф можно сопоставить с идизами, мойр — с норнами, кер — с валькириями; таким же образом можно сопоставить и отдельные имена: например, *Níkη* [Ника, «победа»], или *Victoria*, — с *Sigrún* [«знак победы»], или *Sigrdrifa* [«понуждающая к победе»]; *Ἐρίς* [Эрида, «борьба»] и *Ἐννώ* [Энио, соратница Ареса], или *Bellona* [«воительница»], — с *Hildir* [«бой»] и *Gunnr* [«битва»]. Эрида (как и Ирида) — посланница Зевса (*Il.*, XI:3), а Скёгуль (или Гёндуль) — посланница Одина. Перечисленные женские персонажи в греческой мифологии часто сопровождают богов: в *Il.*, V:333 *πτολίπορθος Ἐννώ* [разрушающая города Энио] выступает вместе с Афиной; в *Il.*, V:592 — *πότνυ' Ἐννώ* [госпожа Энио] сопровождает Ареса; в *Il.*, V:440; V:518 в свите Ареса — *Ἐρίς ἄμωτον*

fatatam, sive quandam *fatam*, que alio nomine *nimpha* vel *dea* vel *adriades* (чит. *dryas*) appellatur, et ad hanc consuetudinem habebat et eam cognoscebat, et ita erat, quod ipso accedente ad eam vivebat ipsa, ipso Karolo recedente moriebatur. Contigit, dum quadam vice ad ipsam accessisset et cum ea delectaretur, radius solis intravit os ejus, et tunc Karolus vidit *granum auri* lingue ejus affixum, quod fecit abscindi, et contingenti (чит. in continenti) mortua est, nec postea revixit [Аахен называется *Аквисграном*, потому что там Карл поймал *судьбоносную деву*, или *парку*, которую еще называли *нимфой*, *богиней* или *дриадой*; у Карла была с ней любовная связь, и он познал ее; пока он был с ней, она оставалась жива, но умерла, как только он уехал. Так случилось, что однажды Карл предавался с ней удовольствиям, и в это время ей в рот ударил солнечный луч: Карл увидел, что у нее на языке — *золотое зернышко* (*granum* => *Aquisgranum*). Он вырезал это зернышко, и в результате она умерла и больше не оживала]. Очевидно, что упоминание о волшебном золотом *зернышке* добавлено, чтобы объяснить название города; в других, более поздних, источниках (РЕТРАРСНА, *Epist. fam.*, I, 3; АРЕТИН, *Sage von Carl d. Gr.*, 89) упоминается *кольцо*, которое архиепископ Турпен вынул у мертвеца изо рта и выбросил в озеро недалеко от Аахена; это озеро привлекло короля, и так Аахен стал его любимым местом. О волшебной деве нигде больше не упоминается. Связь «диких жен» и *теертинне* с христианскими героями (в данном случае с франкским королем) — частый, постепенно искажавшийся мотив поздних народных сказаний. Вспомним, что Берта, прародительница Карла, в легендах превратилась в «добрую женщину», то есть в фею (см. I, 717).

μεγαῖα [ненасытно-яростная Эрида], а также Деймос и Фобос (см. I, 440). Тесно с германскими полубогинями связаны и хариты; существовала даже отдельная харита победы. К нашим лесным девам близки особые виды нимф — главным образом, те, что у Феокрита (ТНЕОСРИТ, V:17; XIII:44) зовутся τὰς λιμνάδας νυμφῶας [озерными нимфами] и νύμφαι ἀκούμητοι, δειναὶ θεαὶ ἀγροικώταις [неспящими нимфами, страшными богинями селян]. Изысканная легенда о девах-лебедях, часто встречающаяся у германцев и кельтов, была, судя по всему, неизвестна грекам и римлянам; ее след всё же можно увидеть в мифе о Зевсе и Леде (см. I, 605) и в том, что крик лебедя у греков считался пророческим; в санскритской поэме «Нала» (Ворр, *Nalus*, 6, 7) одетый золотом лебедь (hansa = anser, гусь) говорит человеческим голосом.

У славян представлений о богинях судьбы не сложилось⁷⁷; для сербской традиции характерен прекрасный образ *вилы*: она наполовину фея, наполовину эльф, и само ее имя сходно с германским *vala*. *Братские узы* между вилой и Марко (Вук, [*Lieder*], II, 98, 232; *Danitza* (1826), 108) напоминают о связи валькирий с героями; вилы тоже являлись людям по одной, у них тоже были собственные имена, они тоже пророчествовали. Кое в чем они больше походили на германских эльфиек (речь о них пойдет в следующей главе): вилы жили в горах, любили петь и водить хороводы (ср. с *Ir. Elfenm.*, S. LXXXII). Поднявшись в воздух, вила может выпустить смертельную для человека стрелу; говорили: «устријелила га вила» — вила подстрелила его. Голоса вил в лесу подобны стуку дятлов и обозначаются глаголом «кликтати». Вила имеет право забрать ребенка, мать которого по неосторожности уступила его дьяволу (сказав, например: *ђаво је однијо!* [черт его побери!]; Вук, [*Lieder*], [I], № 394), — в других случаях ребенка забирает волк или медведь; существовало проклятие «виле те однеле!» (*vilae te auferant* [да заберут тебя вилы]; Вук, *Sprichw.*, 36); фраза «кад дођу виле к очима» (*quando vilae ante oculos veniunt* [когда вилы ходят перед глазами]) означает момент смертельной опасности (Вук, *Sprichw.*, 117). Вила ездит на семилетнем скакуне и взнуздывает его змеями, как делали и скандинавские колдуньи [34].

⁷⁷ Богемское слово *sudice* переведено как *parca*, но означает оно просто «судья» (женского рода); в русском языке используется латинское слово «парка». Следует упомянуть о *lichoplezi* (НАНКА, *Glossen*, 21^a): их тоже было *трое*, как сирен и морских дев.

Примечания к главе XVI

[1]

Елена тоже отличается полубожественным происхождением: она — дочь Зевса и Леды, сводная сестра Диоскуров; кроме того, ее обожествляли за *красоту*, а ее братьев — за *отвагу* (LUCIAN, IX, 274). Флор, думая, что Бланшефлур мертва, говорит о ней так (Flore, 2272):

iuch het got ze einer <i>gotinne</i>	[бог сделал ее <i>богиней</i>
gemacht in himelriche	на небесах,
harte wünnecliche.	исключительно великолепной]

У женщин перед жестокими мужчинами есть еще и то преимущество, что они добры и жалостливы; иногда эти качества в сказаниях проявляются даже у великанш и дьяволиц.

[2]

Пророчество и колдовство считались преимущественно женскими дарами (см. I, 277), поэтому ведьм было куда больше, чем ведьмаков [Hexenmeister]: «На одного сожженного мужчину приходится десять женщин» (KEISERSB., *Omeis*, 46^b). В Гёппингене, по словам Иоганна Нидера (†1440), женщина предсказала разрушительный пожар (*Formic.*, II, 1).

[3]

Почитание женщин выражается еще в таких оборотах речи: ich waen, got niht sô guotes hât als ein guot wîp [я думаю, что бог не создал ничего лучше доброй женщины] (*Frauend.*, 1:6); êret elliu wîp [читит всех женщин] (*Maurit.*, 1480); wir sulin êren dise wif [мы должны почтить эту женщину] (*Roth.*, 4630); êrt altôs vrouwen ende joncfrouwen [всегда читит женщин и девушек] (*Rose*, 2051); er êret alle megede [он читит всех девушек] (*MsH*, II, 4^b); dor alre vrowen ere [в честь всех женщин] (*Lanc.*, 43844; *Walew.*, 8787, 9000); durch aller frouwen êre [честью всех женщин] (*Maurit.*, 1450; *Roseng.*, 149); durch aller frowlein ere [честью всех девушек] (UHLAND, I, 298); in alre vrouwen ere [в честь всех женщин] (*Walew.*, 3839); umb aller weiber ehr willen [во имя чести всех женщин] (*Simplic.*, 315); durch elliu guoten wîp [всеми добрыми женщинами] (*Frauend.*, 427:16); man sol nimmer frowen übel sprechen [не следует говорить женщине злого] (*Kol.*, 97); van vrowen comt ons alle ere [от женщин исходит вся наша честь] (*Walew.*, 3813); причины особого отношения к женщинам объясняются так: wir wurden von frowen geborn und manger bet gewert [мы женщинами рождены и многим им обязаны] (*Otn.* (Cod. Dresd.), 167); daz wir von den lieben frolin fin alsamen komen sîn [потому что все мы приходим от прекрасных женщин] (M. ВЕНЕИМ, 275:19); wir sîn von in zer werlte komen [благодаря им мы пришли в мир] (*Renn.*, 12268).

[4]

Когда герой посвящает себя служению даме, она делает его своим рыцарем: ich wil in zeime ritter hân [я хочу сделать его своим рыцарем] (*Parz.*, 352:24); den ritter



dienstes biten [просить рыцаря о службе] (*Parz.*, 368:17); *dîns ritters* [твоего рыцаря] (*Parz.*, 353:29); *mîn ritter und der dîn* [мой рыцарь и твой] (*Parz.*, 358:2). Шионатуландер [Schionatulander] должен служить Зигуне [Sigune] «unter schiltlichem dache» [укрывая ее щитом] (*Tit[ur.]*, 71:4); говорится, что он «in ir helfe erboren» [родился, чтобы служить ей] (*Tit[ur.]*, 72:4); эти взаимоотношения рыцаря с дамой назывались *содружеством* [Gesellschaft] (*Parz.*, 73:1).

Do versuocht ich'n, ob er kunde sîn
ein friunt, daz wart vil balde schîn.
er gap durch mich sîn harnas // enwес...
mange âventiure suotter blôz.

Parz., 27:13.

[тогда я испытала его, сможет ли он
стать мне другом, и вскоре всё прояснилось:
он отдал мне свой доспех...
и пошел без него на множество

приключений]

Рыцари носили геральдический знак или драгоценный камень, рукав (mouwe, stauche — названия частей рукава) «durch die frauen» [в честь женщин]. Считалось, что дама защищает и направляет своего рыцаря, и его меч — в ее руке (*Parz.*, 370, 371). Обилота [Obilôte] говорит Гавану [Gawan]: «ich wil in strîte bi iu sîn» [в бою я буду рядом с тобой] (*Parz.*, 371:14). Победенные сдавались возлюбленной победителя (*Parz.*, 394:16; 395:30; 396:3); в этом смысле дама сердца — тоже воительница, как Фрейя и «дева щита» (см. I, 709). Считалось важным, что тот рукав, который рыцарь носит на щите, касался *обнаженной руки* возлюбленной девы (*Parz.*, 375:16; ср. с 390:20; *Erec*, 2292 и далее; *En.*, 12035 и далее (322:32 и далее)). Рубашка, касавшаяся тела возлюбленной, укрепляла рыцарскую кольчугу (*Parz.*, 101:10); ср. с «es gibt dir gleich, naizwan, ain kraft, wen du im an den rock güerest» [когда ты касаешься его плаща, это всегда придает тебе сил] (KEISERSV., *Spinnerin*, f. 3^d); «возлюбленная показала свои *обнаженные руки*» (HÄTZLERIN, 185); сам вид возлюбленной придает сил (*Lanc.*, 8107); die frouwen begunder ansehen, der schoene gap im solhe maht [он увидел женщин, и их красота придала ему сил] (*Wigal.*, 7560). Шионатуландер находит в бою новые силы и побеждает, думая о том, как Зигуна явилась ему во всей своей *обнаженной красоте*; она сделала это специально, чтобы отвести от него опасности (*Tit.*, 1247—1250, 1497, 2502, 4104, 4717).

Sed in cordibus milites
depingunt nostras facies,
cum serico in palliis
colore et in clipeis.

Carm. Bur., 148^b.

[но в сердцах солдат
изображены наши лица,
в шелке на плащах,
в картинах на щитах]

Sifrit *gedâht an daz küssen*, daz ver Krimhilt im hâte getân, dâ von der degen küene ein niuwe kraft gewan [Зифрит думал о поцелуе, дарованном ему Кримхильдой, и это придавало храброму герою новые силы] (*Roseng.*, 1866); *ni sich an die frouwen und gedenke an frou Herchen* [взгляни на женщин и подумай о госпоже Герхе] (*Roseng.*, 1912); in dirre nôt *gedâhte er der schoenen megde Larien* [в беде он думал о прекрасной деве Лариене] (*Wigal.*, 6424); wis muotic unde balt, *gedenke an reiner wibe blic*, der gruoze man ie mit dienste galt [выгляди храбрым и смелым, думай о взглядах чистых женщин, на приветствие которых мужчины отвечают служением] (*Winsbecke*, 20:2); man sol vor êrste an

got gedenken in der nôt, dar nâch gedenke an die süezen mündel rôt und an ir edeln minne, diu verjagt den tôt [в беде следует сначала подумать о божьей, а затем — об алых устах любимой и о ее отпугивающей смерти благородной любви] (*Kolm. Ms.*, 73:37; 42:46); кто при виде кольца подумает о возлюбленной, тот приобретает силу (*Horn*, 573, 609, 883, 1505); une dame à qui vous estes bien obligé, dans *tous les combats* de barrière et toutes les *courses de bague*, elle vous a souhaité d'en emporter l'honneur [дама, которой вы обязаны всеми своими победами на турнирах и скачках: она всегда желала, чтобы вы завоевали честь] (*Rom. com. de Scarron*, 82 [чит. 32]); ср. с *Wörterb.*, статья «Andacht». Тот факт, что боги являлись сразу же, когда их называли по имени, подтверждается и фразой из SN., 47: kölluðu à Þór oc iafnskiött kom hann [воззвал к Тору, и тот немедленно явился]. Вагнофт [Vagnoftus] тоже внезапно появляется, когда о нем заходит речь (SAHO, 45). В шведской песне неожиданно, как только о них упоминают, появляются даже утка и муравей (*Sv. folkv.*, I, 76, 77). В поэме «Darifant» главный герой обращается в бою к своей возлюбленной фее Фиоледе [Phiolede]. НАУПТ, *Zeitschr.*, II, 182, 183: Dîn scône helpet mich vorwâr! [Твоя красота поможет мне!] (WOLFRAM, 8:31); Dîn wîplich güete neme mîn wâr und sí mîn schilt hiut hin und her! [Пусть хранит меня твоя женская доброта и да будет вечно мне она щитом]; bî werdem man sô wachent wibes güete [достойных мужчин хранит доброта женщин] (*Ms*, I, 190^a); ср. с «wachen der Saelde» (in convivio sibi amator talos cum jacit, scortum invocat [когда любовник на пиру бросает кости, он взывает к потаскухе] — ПЛАУТ., *Captivi*, I, 1:4). Женщины тоже взывают к своим рыцарям или высказывают пожелания: The little *strength* that I have, I would it were *with you!* [Я хочу, чтобы с тобой была вся моя сила, хоть ее у меня и немного] (ШАКЕСП., *As you like it*, I, 2). Женская красота раскалывает камни — von ir schoene müese ein fels erkrachen [от ее красоты могла треснуть скала] (*MsH*, III, 173^a), излечивает болезни — der *sieche* muose bî in genesen [болезнь, должно быть, отступила перед ней] (*Dietr. Drachenk.*, 350^b), sol daz ein *siecher* ane sehn, vor fröide wurde er schier gesunt [взглянув на нее, больной от радости совсем выздоровел] (*Dietr. Drachenk.*, 310^b), ir smieren und ir lachen und solde ein *sieche* daz ansehen, dem müeste sorge swachen [стоило больному увидеть ее улыбку и услышать ее смех, как унялись его страдания] (*Dietr. Drachenk.*, 70^a). Убегая к женщинам, мужчины спасались: hie sal die zuht vore gân, nu he under den vrowin ist komin [палаты, в которые ты вошел, под покровительством («очагом») женщин] (*Roth.*, 4626; ср. с 4589). Под ногами женщин не мнутся цветы: ich waen swelhe trat diu künegin, daz si niht verlôs ir liechten schîn [я думаю, что королева так легко ступает, что не вредит их яркой красоте] (TÜRL., *Wh.*, 97^b, 152^a).

[5]

Sin pflâgen *wise frouwen* [за ним ухаживали мудрые женщины] (*Gudr.*, 23:3); в СТЕУВ, *Tirol*, 319 они зовутся «блаженными девами».

[6]

Древневерхненемецкое *itis* (*Kl. Schr.*, II, 4 и далее) встречается и в средневерхненемецком. В *Wigamur*, 1564 и далее словом *îdis* (eydes — опечатка; рифмуется с *wis* (*Wigamur*, 1654) и *prîs* (*Wigamur*, 1690, 1972)) названа дева, владеющая источником вечной молодости, возле которого растет липа. *Itisburg* (DRONKE, IV, 22); *Idisind* (*Trad.*

Wizenb.); в печатном варианте — Dislith; PERTZ, II, 389); в FÖRSTEMANN, I, 335 — *Dis*; следует ли Gifaidis в FÖRSTEMANN, I, 451 читать как Giafdis? Курциус в KUNN, *Zeitschr.*, III, 153 производит itis от ἀθήνη [Афина], однако в таком случае непонятно происхождение звука *s*. Я бы скорее производил это слово (со значением «сияющая») от *indh* — *lucere* [сиять]; *édha, édhas* — *lignum* [древесина] (*Kl. Schr.*, V, 435). В древнеанглийском *ides* = *freolicu meovle* [красивая женщина] (*Cod. Exon.*, 479:2). На понятия *meovle* и *mavi* тоже следует обратить внимание; ср. с *Meuenloch* [девичий грот] (PANZER, *Beitr.*, 1, № 85; *Kl. Schr.*, III, 108).

[7]

Древнескандинавские *disir* тоже играют роль парок. *Vildu svà disir* (sic *parcae voluere* [так пожелали дисы/парки]; *Höstl.* (THORL., VI, 6)); *tálar disir standa þer á tvær hlidar ok vilja þik sáran siá* [проковые дисы встали с двух сторон: там ты получишь раны] (*Sæm.*, 185^a). Жертвоприношение дисам называлось *blétuð disir* (*Egilss.*, 207), *disablót* (*Egilss.*, 205); *var at disa blóti, reid hesti um disar salinn* [на жертвоприношении дисам проезжал через палаты дис] (*Yngl.*, XXXIII). О самоубийстве говорится: *heingdi sik í disarsal* [сам себя отправил в палаты дис] (*Hervarars.*, 454); *fôr ser í disar sal* [ушел в палаты дис] (*Hervarars.*, 527). *Ioddís* [девушка, «дис-ребенок»] (SN., 202). Мать Гренделя тоже зовется *ides* (*Beov.*, 2518, 2701). О Vanadis и ее идентичности фракийской богине луны Бендиде [Bendis] см. *Kl. Schr.*, V, 424, 430 и далее.

[8]

Палаты Брюнхильд, куда люди ходили за *истолкованием сновидений*, тоже находились на горе (*Völs.*, XXV); ср. с *hyfjaberg* (II, 803). В *Laxd.*, 328 говорится о *völu leiði, divinatricis tumulus* [холме предсказательницы]. *Старая фея* пятьдесят лет не выходит из своей башни (PERRAULT, 3). О Веледе и готской Валадамарке [Waladamarca] (JORNAND., XLVIII) напоминают вещая голова коня Фалады из народных сказок и Велентин [Velentin] (в НАУРТ, *Zeitschr.*, IV, 437 — *volantinne* и *valantinne*). Вэльвы странствуют: *ek fôr í skóg völvu líki* [я ушел в леса, как вэльва] (*Fornald. sög.*, I, 135); *þu var völvan* [ты был вэльвой (?)] (*Fornald. sög.*, I, 139; *Sæm.*, 154^b). О других пророчицах упоминается в *Nialss.*, 194, 199: *Sæunn kerling, hon var fróð at mörgu ok framsýn, en þá var hon gömul miök* [старуха Сеунн, она была мудра и пророчествовала, но была она и очень стара]; она пыталась сдвинуть стог сена, зная, что от него разгорится пожар, — ее не послушали, и пожар действительно начался. *Fornm. sög.*, IV, 46 (ср. с 338): *vísindakona, sù er sagði fyfir örlög manna ok líf* [мудрая женщина, которая, как говорили, видела судьбы и жизни людей].

[9]

Ваккернагель в НАУРТ, *Zeitschr.*, II, 539 реконструирует *aliogunas* до *haliorunas* = *hellirúna*. О пещере Альрауны [Alraun] см. II, 884. Mandragora — *alruna* (MONE, *Anz.*, VIII, 397).

[10]

К. Мюлленгоф в НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 255 оспаривает предложенное мною сравнение древнескандинавского *norn* с готским *navairns*, «богиня смерти» (*Kl. Schr.*, III, 113). *Nahanarvali* или *Navarnahali* (готское *Navarnéhaleis*, древнескандинавское

Nornahalir) — это, возможно, последователи культа норн (GDS, 715, 806). Следует, вероятно, обратить внимание на шведский глагол *nurna* — предупреждать, сообщать (Sv. folkv., I, 182, 183). Фарерцы вместо *norn* говорят *nodn* (ср. с *kodn, hodn, badn* вместо *korn, horn, barn*). *Nodnar* = *nornir* (LYNGBYE, 132); *Nodnagjest* = *Nornagestr* (LYNGBYE, 474). В слове «Нюрнберг» корня «норна» быть тем более не может, поскольку в источниках обнаруживается написание *Nüernberc* (MSH, III, 296^b), *Nüerenberc* (WALTH., 84:17). *Nornborn* может быть искаженным *Nordenborn* (в Верхней Германии говорят *Norndorf, Nornberg* вместо *Nordendorf, Nordenberg*). Ср. с фризским *Non* (EHRENTR., *Fries. Arch.*, II, 82). *Nurnhari* (KARAJAN, 83:6).

[11]

Две немецкие *труды*, как и три скандинавские норны, носят имена, образованные от абстрактных глаголов — *Muß* [«должна»] и *Kann* [«может»] (PANZER, *Beitr.*, I, 88). Древневерхненемецкое *wurt* = *fortuna* (Gl. *Hrab*, 964^a); в связи с этим можно обратить внимание на формы *giwurt* (GRAFF, I, 993), *ungiwurt* (GRAFF, I, 994), а также, вероятно, на готское существительное *gavairþi*. Древнеанглийское seo *vyrd geveard* [так случилось; *vyrd* — вспомогательный глагол] (СÆДМ., 168:3); *hie Vyrð forsveor* [Вюрд их унесла] (*Beov.*, 949); с *me þæt Vyrð gevæf* [Вюрд меня *соткала*] из *Cod. Exon.*, 355 можно сравнить оборот *vigspræda geviofu* [вплел удачу в бою] из *Beov.*, 1387 (см. I, 702). В «Саре о Кормаке» Урд приходит *at brunni* [к источнику]; ср. с *Urðar lokur* [заклинания, береги Урð] (*Sæm.*, 98^a). *Urðr ödlinga* [Урð Эдлингов] (*Sæm.*, 214^b) ср. с *dis Skiöldunga* [дис Скъёльдунгов]. Норны судят, предназначают: *skapa*; *ömlig norn skóp oss í árdaga* [злая норна в былые дни *предназначила*] (*Sæm.*, 181^a); по-фарерски: *tea heava mear nodnar skapt* [это мне приуготовили норны] (LYNGBYE, 132). Слово *steffara*, — *parca* (GRAFF, VI, 662), — следует читать как *sceffara*; *scepfarun* — *parcae* (Gl. *Schlettst.*, VI, 457). *Sceppen smenschen leven* [творяют жизнь человека] (*Limb.*, III, 1275). Винтлер называет парок *gachscheppen* [быстро, внезапно творящими] (PFEIFFER, *Germ.*, I, 238); ср. с финским *luonnotar* — *virgo creatrix* [дева-создательница], от *luon* — *creo, facio* [творю, делаю]; *kolme neittä luonnotarta* — *tres sunt virgines naturae creatrices* [их *трое, дев-создательниц природы*]. Норны принадлежат к разным народам:

<i>sundrbornar miök hugg ek at nornir sê,</i>	[различны рождением эти норны,
<i>eigod þær aett saman,</i>	они принадлежат к разным народам:
<i>sumar ero áskungar, sunnar álfkungar,</i>	одни — из рода <i>асов</i> , другие — <i>альвов</i> ,
<i>sumar doetr Dvalins.</i>	третьи — дочери Двалина]

Sæm., 188^a.

[12]

О *норнах, völur, spákonur, blákápur* см. MAURER, 284. *Tha thriu wüfe* [три женщины] (EHRENTRAUT, *Fries. Arch.*, II, 82); *die drei heilrätthinnen* [три священные советчицы] (PANZER, *Beitr.*, I, 56, 57, 59, 283). В славянской традиции — *три rojenice* [рожаницы] или *sujeñice* [судженицы] (VALJAVEC, 76—91). Богемское *sudice* — судьи (женского рода; см. I, 723). *Nornir nâgönglar, naudgönglar* [норны, помощницы в беде] (*Sæm.*, 187^b; ср. с *ed. Hafn.*, 173). Интересна форма *töfranorn* (см. II, 636). Норны *путешествуют*:



konur þær fóru yfir land, er *völvur* voru kallaðar, ok sögðu mönnum *forlög* sín, árferd ok adra hluti, þá er menn vildu vísir verða; þessi sveit kom til Virvils bónda, var *völvunni* þar vel fagnat [женщины, странствующие по землям, звались *вёльвами*; они прорицали людям судьбы, пророчествовали об урожае и о других вещах, о которых у них спрашивали; как-то эти *вёльвы* пришли к бонду Вирвилю, и их хорошо приняли] (*Fornm. sög.*, III, 212); *völvan arma* [проклятая колдунья] (*Fornm. sög.*, III, 214). И норны, и парки, и феи являются перед *колыбелью новорожденного* и одаривают его. То же делает и «*frau Saelde*» в *Er*, 9900. Вещая *gammal gutta* [старая карга] является при рождении королевского сына (*Sv. folk.*, I, 195). Девушка купает трех *mör*, а те одаривают ее (*Sv. folks.*, I, 130; в аналогичных немецких сказках упоминаются «три человечка» [Haulemännchen]).

[13]

Saeva Necessitas
clavos trabales et cuneos manu
gestans ahenea.

НОРАТ., *Od.*, I, 35:18.

[суровая Необходимость,
гвозди для свай и клинья в руках
бронзовых несущая]

Si figit adamantinos
summis vorticibus dira Necessitas
clavos.

НОРАТ., *Od.*, III, 24:5.

[если страшная Необходимость
вобьет в крышу
адамантовые гвозди]

Diu grimme Nót [мрачная нужда/беда/необходимость] (*Er*, 837); *merkja á nagli Naud* [пометь на ногте (или гвозде?) (руну) *Nauð*] (*Sæt.*, 194^b); *runar ristnar: á Nornar nagli* [руны вырезаны на *гвоздях норн*] (*Sæt.*, 196^a — имеется в виду *clavus* [гвоздь], не *unguis* [ноготь]); ср. с *Simplic.* (Keller), I, 475: «когда нужда входит и в двери, и в окна».

[14]

В греческой мифологии к феям ближе всего *Калипсо* — и богиня, и нимфа. В средневерхненемецком стихотворении богиня Венера зовется *diu feine diu ist entsläfen* [спящей *феей*] (*MS*, II, 198^a); и наоборот, *феи* часто зовутся *богинями*; *götinne* = *fee* (НАУРТ, *Zeitschr.*, II, 183); *der götinne land* [страна богини] (ФРИВ., *Trist.*, 4458); *von der götinne hende* [из рук богини] (ФРИВ., *Trist.*, 4503). У Петрония упоминается персонифицированный *fatus* (мужского рода): *malus fatus* (*illum perdidit*) [злой рок (уничтожил его)] (ПЕТРОН., XLII); *hoc mihi dicit fatus meus* [так мне предназначено *моим роком*] (ПЕТРОН., LXXVII). О жилище *tria fata* на римском форуме см. GREGOROVIVS, *Gesch. d. Stadt Rom*, I, 371—373. В Энгадине таких существ называют *feas*, *fedas*, а также *nymphas* и *dialas*: они помогают грузить зерно, приносят еду и питье в серебряных сосудах; три *dialas* являются прядильщицам (SCHREIBER, *Taschenb.*, IV, 306, 307).

[15]

О *tria fata* см. НОРКЕЛ, *Abhandl.*, 298 и далее; ср. с «тремя девами» во «Фридрихе Швабском»; в MÜLLENHOFF, 348 упомянуты *двенадцать* мудрых дев. Феи, как и эльфийки (см. I, 747), отличаются исключительной красотой: *schoener danne ein veine* [прекрасней, чем *фея*] (*Trist.*, 17481); *plus blanche que fée* [прекрасней, чем *фея*]

(*Orange*, V, 3059); plus *bele* que *fée*, ne *lerine* [прекрасней, чем фея...⁷⁸] (*Orange*, V, 4725); plus *bela* que *fada* [прекрасней, чем фея] (*Ferab.*, 2767); de *biauté* resanbloit *fée* [красотой напоминала фею] (MARIE, I, 100). Феи, как и ведьмы (см. II, 650), устраивают пиры. В одной старинной поэме (?) *три феи* пророчествуют при рождении Оберона, сына Юлия Цезаря и Морги (стр. 104, 105), и затем входит четвертая фея (стр. 106 (32 в прозаической версии)). *Парки* [die Fate] одаривают новорожденного, и в этот момент в спешке входит последняя из них — она неловко подворачивает ногу (*sbotatose lo pede*) и раздражается проклятиями (*Pentam.*, II, 8).

[16]

Fata Morgana в *Lanc.* [чит. *Lanz.*], 7185 зовется *Fémurgân diu riche* [могучей Фемурган], в *Er.*, 5155, 5229 — *Fâmorganân*, в *Iw.*, 3422 — *Feimurgân*. *Marguel ein feine* (*Er.*, 1932) — то же, что и французское *Morgain la fée* [фея Моргана]. В *Lanz.*, 13654, 19472, 23264 — *Morguein de elwinne* [Моргейн-эльфийка], в *Tit.*, 4376 — *Femurga die kluoge* [Фемурга мудрая]; у Вольфрама это имя используется и как название страны (см. II, 335). Однако в *Trist.*, 397:14: *gotinne*, ûz *Avelûn* der feinen lant [богиня из Авелуна, страны фей]; в *Er.*, 1930: der wert *Avalôn* [остров Авалон]; французское *l'île d'Avalon* [остров Авалон]. Восходит ли всё это к древнекельтским представлениям? В MICHELET, II, 15 упоминаются *священные девы*, посылавшие кельтам то благоприятную погоду, то кораблекрушения.

[17]

Имя *Αἴσα*, судя по всему, связано с ἴσος [равный], ἔϊσος [справедливый] и εἶδεναι [знать]; ἴσος означает еще «равно разделенный»; κατὰ ἴσα — ex aequo [по справедливости], κατ' αἴσαν *convenienter*, *aequè* [справедливо, равно].

[18]

И. Беккер предлагает такое чтение *Od.*, VII:197:

ἄσσα οἱ αἴσα κατὰ κλῶθές τε βαρεῖαι	[что спряла для него
γεινομένῳ νῆσαντο λίνῳ, —	судьба-прядильщица]

относя, таким образом, κατὰ κ νῆσαντο. Ἡ Μοῖρα καὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς οὕτως ἐπικεκλῶσθαι [(причина не во мне,) а в мойре и в изначальном прядении (нитей судьбы)] (LUCIAN, *Dial. mort.*, XIX); ср. с использованием понятия ἐπικλώθω [пряду (нити судьбы)] по отношению к богам и духам (см. II, 400). Считалось, что Атропос живет на солнце, Клото — на луне, а Лахезис — на земле (PLUTARCH, IV, 1157). У Катуллы (CATULL, 62, 302—321) встречается прекрасное описание *трех парок* (означает ли само слово *parca* «бережливая, бережная»? см. KUHN, V, 250) с рефреном

currite ducentes subtemina, currite fusi!
[вращайтесь, вытягивая нити, вращайтесь, веретена]

⁷⁸ [Значение оборота «ne lerine» неясно: в «Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle» Фредерика Гodefроя вместо перевода слова *lerine* стоит вопросительный знак, а пример использования приведен тот же, что и здесь. — *Прим. пер.*]

см. также строки 381—385.

Nubila nascenti seu mihi parca fuit.

[то ли парка гневалась на меня при рождении]

Ov., *Trist.*, V, 3:14.

scilicet hanc legem nentes fatalia *parcae*
stamina bis genito bis *cecinerere* tibi.

[верно, такую судьбу прядущие парки
дважды провозгласили тебе, дважды рожденному]

Ov., *Trist.*, V, 3:25.

o duram *Lachesin*, quae tam grave sidus habenti
fila dedit vitae non breviora meae.

[о жестокая Лакезис, моей тяжелой судьбы
нить решившая не обрывать]

Ov., *Trist.*, V, 10:45.

atque utinam *primis* animam me ponere *cupis*
jussisset quaevis *de tribus una soror!*

[я хотел бы, чтобы мне еще в колыбели
одна из трех сестер приказала отдать душу]

PROPERT., III, 4:28.

tres parcae aurea pensa torquentes.

[три парки, прядущие золотую нить]

PETRON., XXIX.

Ср. с:

aurea volvebant bona fata colis.

[прядут счастливые судьбы золотой нитью]

SIDON. APOLL.

daz het im vrowe *Chlôtô* sô erteilet.

ouch was vil gefuoc *vrô Lachesis* daran.

[так ему судила госпожа Хлото,
и госпожа Лакезис тоже была к нему щедрa]

TÜRL., *Krone* [Berl.], 7 [z. 286, 290].

В сербской песне поется о *золотой нити* («златна жица»), вьющейся с небес и обвязывающей человека (VUK_[2], I, 54, 57, 58; WESELY, 68). В немецких сказаниях встречается огромное количество чудесных ткачих и прядильщиц: *kleit daz ein wildiu feine span* [одежда, сотканная какой-то дикой феей] (*Troj. kr.*, 2895); *ein feine worhte den mantel* [облачение сработала фея] (*Altd. Bl.*, II, 231); феи ткнут мантии в *Charlem.*, 105, 106; *paile que fist fere une fée* [накидка, сделанная феей] (*Auberi*, 37). Старая пряжа сидит в пещере (КУНН, *Westfäl.*, I, 72; ASVJÖRNSEN, I, 194), ср. со старой ткачихой в RHESA, *Dainos*, 198. *Gelücke span im kleider an* [судьба спряла ему одежды] (FRAUENL., 115:15).

Обычно эти девы встречаются по *трое*: *tres nymphae* [три нимфы] (SAHO, 43 (ed. M., 123)); *drei puppen* [три девочки / куклы] (FIRMEN., II, 34); *die drei docken* [три куклы] (H. SACHS, I, 4:457^d); *die drei Marien* [три Марии] (*Kindh. Jesu* (Hahn), 68; UNLAND, *Volksl.*, 756; *Lb. 1582*, 332). *Три Марии* защищают от огня (PANZER, *Beitr.*, I, 67). *Три Марии-пряжи* (UNLAND, *Volksl.*, 744). *Три старухи* на трехногом коне (MÜLLENHOFF, 342). *Die tras feyes* [три феи] (*Alsatia* (1853), 172, 173). *Три ткачихи* (RHESA, *Dainos*, 304). Во множестве сказаний упоминаются *три женщины в белых одеждах* и три — в *черных* (PANZER, I, 2, 11, 14, 16, 18, 25, 28, 35, 36, 38, 46, 48); они *свивают веревку* (чтобы сушить на ней белье; PANZER, I, 1, 9, 11, 17, 25, 59, 129; см. I, 259 и далее, 602); они *поют* при рождении *ребенка* (PANZER, I, 11); их можно увидеть в день *солнцестояния* (PANZER, I, 38, 39, 75, 84). Возле Лондорфа (в Верхней Франконии) парень однажды увидел трех *замковых фрейлин*: у двух из них были ручные прялки с девятью плотно обвитыми веретенами, а у третьей — самопрялка с девятью пустыми; первые две говорят третьей: «Если бы ты просто покрывала свои веретена пряжей, не стараясь спрясть всё полностью, то еще не всё было бы потеряно!» (PANZER, *Beitr.*, II, 136). В красивой моравской легенде рассказывается о *трех девушках* с косами, скашивающих людей на своем пути; одна из них хромает и не может догнать двух других, из-за чего те над ней надсмехаются. Разозлившись на подруг, третья девушка передает людям тайну целительных трав (см. статью Кульды в D'ELV., 110).

[19]

Юпитер посылает к людям Викторию так же, как Один — *валькирий* (AUGUSTIN., *C. D.*, IV, 17 (S. 362)). Сам термин «валькирия» в древневерхненемецких источниках пока не обнаружен, хотя в SCHANNAT, *Vind.*, I, 72 (1119 год) упоминается *Walkarie — femina serva* [служительница]. Со *skialdmeyar* [девами щита] ср. понятие *Schildknecht*: это слуга, который хранил щит своего господина и при необходимости подавал ему этот щит (так же строились взаимоотношения валькирий с Одином). *Девы*, хранящие *щит и шлем*, упоминаются в средненидерландской поэме (*Lanc.*, 16913, ср. с 16678, 17038). *Hialm-meyar* [дева шлема], другое название валькирии, проясняется оборотом *hild und hialmi* [Хильд в шлеме] (*Sæm.*, 228^a); ср. с *hialm geta ok oskmey verða* [взять шлем и стать девой желанья] (*Sæm.*, 242^a). Валькирий называют *folkvitir* [защитницами народа] (*Sæm.*, 192^a); *megetlichiu wip helfen Karl siegen* [дева помогает Карлу побеждать] (*Kschr.*, 14950 и далее); *die megede suln dir dine ère widergewinnen* [дева должна вернуть тебе твою честь] (*Kschr.*, 14954); *der megede sigenuft* [торжество девы] (*Kschr.*, 15029). Аврелиан во время своего триумфа провел десятерых пленных *готских амазонок* (VOPISCUS, *In Aurel.*, 34). В ЛАМР., *Alex.*, 6320 амазонки названы *urlouges wip* [боевыми девами]. Павел Диакон упоминает бой между Ламиссо [Lamisso] и амазонками во время перехода вброд реки. Адам Бременский говорит об «амазонках и *киноцефалах* [псоглавцах]» (АДАМ. ВРЕМ., IV, 19; ср. с P. DIAC., I, 15); в словаре Графа упоминается древневерхненемецкое слово *hunthoubito* [псоглавец]. В *Krone*, 17469 говорится о «*der meide lant*» [стране *дев*].

[20]

Hun var vitr kona ok vinsael ok *skörúngr* mikill [она была мудрой и *сильной* женщиной, ее ценили] (*Fornt. sög.*, III, 90); hon var *skorúngr* mikill (*virago insignis* [(она была) выдающейся воительницей]; *Nialss.*, XCVI). Глаумвёр [Glaumvör] тоже названа словом *skörúngr* [вождь] (*Völs. saga*, XXXIII (см. *Kl. Schr.*, III, 407)); *skarúngr* в *Vilk.*, CCXII;



ср. с skör (женского рода) — barba, scabellum, commissura [борода, скамейка для ног, соединение]; skar (мужского рода) — fungus, insolentia [нагар (?), высокомерие]; в древневерхненемецком — scara (acies, agmen [войско, отряд]); scaraman, scario.

[21]

Где упомянуто, что Один поместил шип в *одежду* Брунхильд? В *Sæm.*, 194^a сказано просто: stack hana svefnþorni [уколот ее шипом сна]; в *Völs. saga*, XX: stack mik svefnþorni [уколот шипом сна]; в *Sæm.*, 228^b: lauk hann mik skiöldom ok hvítom [накрыл меня белыми щитами]. О *прядильных камнях* см. МИСЕЛЕТ, I, 461.

[22]

Брунхильд, или Сигдрива, *наполняет кубок* (fyldi eitt ker) и подает его Сигурду (*Sæm.*, 194^b; *Völs. saga*, XX). О белой госпоже с *серебряным кубком* говорится в Маттн. Косн, *Reise durch Östreich*, 262. Девушка протягивает *рог* и оказывается сражена ударом (WIESELGREN, 455). Подземные жители тоже предлагают *выпить* (MÜLLENHOFF, 576); великан [jätte] протягивает *рог*, из которого несколько капель падают на коня, срывая с него гриву и кожу (*Runa* (1844), 88).

[23]

В *Sæm.*, 228^a одна из валькирий говорит о своих *átta systra* [восьми сестрах]: всего, следовательно, их было девять. Удивительно, что, по *Sæm.*, 154^b и *Fornald. sög.*, I, 139, в Асгарде герой Гранмар [Granmar] становится *валькирией* и рождает девятерых волков от Синфьётли (ср. с древнеанглийским wylpen, wulpin — bellona).

[24]

Валькирии, как и Венера (см. II, 451), *скачут по воздуху* (см. II, 68) — позднее то же умение приписывали ведьмам (см. II, 679, 697). В *Fornm. sög.*, III, 135 упоминаются *двенадцать женщин*, едущих через лес на *красных конях*. Судя по выражению *Hlackr för*, именно Хлёк сопровождала павших в бою к Одину или Фрейе (*Egilssaga*, 226). Связано ли имя Göndull с корнем gand [колдовство]? Согласно *Gl. Edd.*, I göndull значит podulus [узелок], ср. с Göndler, прозвищем Одина (*Sæm.*, 46^b), которое означает tricas pestens [вяжущий узлы]. *Rota* из прозаической «Эдды» (Sn., 39) у Саксона (Saxo (M.), 316) зовется *Rotho*. С валькирией связано древневерхненемецкое имя *Hilticomâ* (*Cod. Fuld.*, № 153 — 798 год) — ad pugnam veniens [идущая в бой]; ср. с *Hruodicoma* (*Cod. Fuld.*, № 172), древнескандинавским *Hildir und hialmi* (*Sæm.*, 228^a); древнеанглийским *hilde vóman* [боевое столкновение] (*Cod. Exon.*, 250:32; 282:15). *Труд* [Thrúdr] — имя дочери Тора; *Heilahtrúd* (*Trad. Fuld.*, II, 46); *trute* (*Pass.* (K.), 395:77); *frau Trutte* (PRAET., *Weltb.*, I, 23); о друте [die drut] см. I, 764.

[25]

Возможно, слова из *Biter.*, 12617, обращенные к Брунхильде, можно отнести и к валькириям:

ir wâret in iur alten site
komen, des ir pflâget è,
daz ir sô gerne sehet strit?

[не по вашим ли древним обычаям
она с такой *радостью*
следит за битвой?]

Брюнхильд — *mestr skörúngr* [самая воинственная] (см. выше, прим. 20). Она зовется *hin ríka, hin fagra, hin mikilláta* [богатой, красивой, гордой] (*Vilk. saga*, XXX); ее замок носит название *Ségard*. Согласно «Песни о Нибелунгах», она живет в замке *Isenstein* у моря; в том же тексте она называется *tiufels wíp* (или *brût*) [женой (или невестой) дьявола] и *ungehiurez wíp* [чудовищной женщиной] (*Nib.*, 414:4; 426:4); она носит доспехи и щит (*Nib.*, 407:4); она наделена огромной силой и далеко забрасывает камни и копьа (*Nib.*, 425:1; 509:3; 517:3); в брачную ночь она связывает короля Гунтера.

[26]

С *девами щита* сходны Фенья и Менья; о них в «Песни о Гротти» (строфа XIII) сказано: *í folk stígm, brutum skiöldu... veittum góðum Gothormi líð* [воевали среди людей, проламывали щиты... подарили победу доброму Готорму]. Кларина посвящает своего возлюбленного Валентина в рыцари (Старнорст, [I:4], 241). Валькирии братаются со своими подзащитными; ср. со *stolts Signild* [храброй Сигнильд] в ARVIDSSON, II, 128—130; ср. также с *блаженной девой*, выходящей замуж за крестьянина (Стеув, *Tirol*, 319). У валькирий тоже есть лебединые накидки. *Sæm.*, 228^a: *lèt hami vâra hugfullr konúngr átta systra und eik borit* [нас девять сестер, храбрый конунг унес наши накидки под дуб]; *Cod. Exon.*, 443:10, 26: *vunian under áctreo* [жить под дубом]. В «Песни о Гротти» (строфа XI): *vârum leikur, vetr niu alnar fyrir iðrd nedan* [девять зим мы играли друг с другом, росли под землей]. Одежда девы желания хранится на дубе (Liscn, V, 84, 85).

[27]

Брюнхильд сначала дает клятву молодому *Агнару* и помогает ему победить старого Хьяльмгуннара [*Hialmgunnar*] (*Sæm.*, 194; ср. с 174^b, 228^a); в *Völs. saga*, XX сказано: «*eida seldak*» [принесла клятву] и «*gaf es ungom sigr*» [даровала победу]. После этого она выбрала Сигурда: *svâ er ek kaus mer til manns* [тот, кого я выбрала в мужья] (*Völs. saga*, XXV). Союз полубогини со смертным обычно оборачивался несчастьями для обоих; часто условием было то, чтобы супруг никогда не спрашивал у жены ее имени, иначе им придется расстаться; тот же мотив — в сказаниях об эльфийках, о Мелюзине, о рыцаре Лебеде. Богиня Ганга стала женой Шантану, но родившихся от него детей немедленно выбросила в реку (Holtzmann, *Ind. Sagen*, III, 95, 99). О союзе героя с призрачной вилой см. *GDS*, 130, 131.

[28]

В каком-то смысле валькирии — это *богини, обреченные* на связь с миром смертных (образ в индийском духе). Семь лет они остаются с мужьями, а затем вновь рвутся в бой: *at vitja víga, visere proelia* [искали сражений] (*Sæm.*, 133) — так сказано в прозаической части, а в стихах использован оборот *örlög drýgja* [(хотели) предназначать судьбы] (см. I, 712). *Wisiu wíp* в «Песни о Нибелунгах» также зовутся *merwíp* (*Nib.*, 1528:1); *diu wilden merwíp* (*Nib.*, 1514:3; 1520:3); Хаген *кланяется* им за их прорицание.

[29]

Хижина *лесных женщин* в *Saxo*, 39 исчезает вместе с ними, и Хотер оказывается вдруг *под открытым небом* — то же происходит в сказаниях о ведьмах (см. II, 681). *Gangleri heyrði dyni mikla hvern veg frá sèr oc leit út à hlið sèr: oc þá er hann sèz meirr um,*



þá stendr hann úti á sléttum velli, sèr þá önga hölt oc önga borg [Ганглери услышал кругом себя сильный шум и глянул вокруг; когда же он хорошенько осмотрелся, видит: *стоит он в чистом поле*, и нет нигде ни палат, ни города⁷⁹] (SN., 77); в SN., 2 такое называется словом *sionhverfingar* [миражи, иллюзии].

[30]

Holzwiþ [лесная, древесная женщина] (*Otnit* (Cod. Dresdn.), 277); ср. с *дриада*, *гама-дриада* (см. II, 106). «Кричать, как лесная дева» (UNLAND, *Volksl.*, I, 149); *schrê als ein wilde wiþ owê* [кричать, как *плачущая* дикая женщина] (*Lanz.*, 7892). В *Wetterauische sagen*, 282 упоминаются *born* [родник] и *gestühl* [трон] дикой девы. *Wilde fräulein* (WOLF, *Zeitschr.*, II, 59); *daz wilde vrouwelîn* (*Ecke*, 172). По народным поверьям, в Шлюхтернском лесу стоят «дикий стол» и «дикие дома», в которых часто бывают «дикие люди» (*Buchonia*, IV:2, 94, 95). В Брюкенау — *willemännches haus und tisch* [дом и стол дикого человека] (PANZER, *Beitr.*, I, 186); ср. с *daz wilde getwerc* [дикий цверг] (см. I, 745). Лесных дев называют еще словом *dirnweibel*: в корзинах они носят яблоки, как матроны и служители Нехаленнии [Nehalennien]. Во Франконии во время сбора льна для *holzfräule* на поле оставляли один куст, заплетенный в косу; для нимф тоже оставляли часть жертвы (см. ниже, прим. 31), произнося при этом рифмованное заклинание (PANZER, *Beitr.*, II, 160, 161). *Witte wiwer* [мудрые женщины] в лесной пещере (KUNN, *Westf. Sag.*, I, 123). В *полночь* в лесу является *rauhe weib* [лохматая женщина] (*Wolfd.* [Fromm.], 307, 308; НАУРТ, *Zeitschr.*, IV). «Косматой женщиной» еще названа мать Фазольта и Эке (см. I, 783). О других лесных божествах речь идет в I, 652. В ZANDER, *Tanh.*, 7, 17 говорится о *waldschälklein Cupido* [хозяине леса Купидоне]. Означает ли весьма редкое имя *Widukind* «дитя леса»? Ср. с *Widukindes speckia* [мост Видукинда] (LÜNZEL, 22, 25).

[31]

Прядущие наяды упомянуты в *Od.*, XIII:107. Одиссей (и народ Итаки вообще) почитал родниковых нимф, дочерей Зевса (*Od.*, XIII, 356; XVII:240); для них оставляли часть жертвы (*Od.*, XIV:435); βωμός νυμφάων [алтарь нимф] (*Od.*, XVII:210).

[32]

В VIRG., *Georg.*, IV, 388—452 тоже упоминается, что *Протей* отказывался пророчествовать; то же сказано и о *Вертумне* (OVID, *Met.*, XIV:642 и далее; PROPERT., IV, 2).

[33]

Ez ne sint *merminne* niet [они не *русалки*] (*En.*, 240:4); ein *wise merminne* [мудрая *русалка*] (*Lanz.*, 193:5767, 3585, 6195); als êne *merminne* singhen [петь, как *русалка*] (*Rose*, 7896). Пойманная русалка *прорицает*, что страна будет полностью разорена до тех границ, куда ее, русалку, уволочут (FIRMENICH, I, 23; MÜLLENHOFF, 338). Королева Дагмара [Dagmar] слушает пророчество *havfru* [морской девы] (*DV*, II, 83—85; приводится такая формулировка: *vedst du det, saa vedst du mer* [знала ли ты это? еще больше узнаешь]). В Падстоу (в графстве Корнуолл) разозленная выстрелом *русалка* проклинает

⁷⁹ [Пер. О. Смирницкой. — Прим. пер.]

гавань, и та обмелевает. Мелюзину в народе часто называют *mère Lusine* [морская Люзина]. В датских песнях упоминаются *maremind* [морская дева] и *marequinde* [морская женщина]. *Waltminne* — *Iamia* («Флорианский глоссарий» в *Fundgr.*, I, 396); *waltminna* — эхо (см. I, 751) или ламия (*GRAFE*, II, 774); *widuminna* (*CASSEL, Ortsn.*, 22).

[34]

Вила строит себе замок в облаках, а ее дочь *Мунья* (молния) играет со своими братьями, двумя *Громами* (*VUK (nov. ed.)*, I, 151, 152). *Вила* распевает песни, сидя на дубах и на скалах; она разговаривает с конем в лесу; она одаривает и исцеляет (см. II, 803; *VUK (nov. ed.)*, I, 151, 149, № 114, 158). *Вила* сходна и с *дьяволом*: она тоже танцует на горе по ночам (*VUK*, статья «Врзино коло»), тоже учит своих последователей управлять тучами и творить грозы. Более всего *вилы* напоминают «белых дев» (см. II, 548 и далее). С криком *вилы*, обозначаемым глаголом «кликтати» и сходным со стуком дятла, ср. литовское *ulbauja wolungė*, «дятел плачет»; в *MS*, II, 94^b: *ir klokent als umbe ein fûlen boum ein spreht* [*плачете*, как дятел о гнилом дереве].



Глава XVII

❁ Вихты и эльфы ❁

[Цверги. — Пильвицы. — «Полевая тетка». — Скраты. — (Пилозы, «Косматые».) — (Фавны.) — Лесные люди. — Скохизаль. — Нихус. — Водяные. — Кобольды. — Татерманы. — Домовые]

От полубожественных и обожествленных фигур отстоит целый ряд существ совсем другого рода. Если полубоги происходят от людей или ищут с людьми связи, то эти существа образуют самостоятельную общность — можно сказать, отдельное царство; с людьми они встречаются только случайно или силой обстоятельств. В них сочетается нечто сверхчеловеческое, сближающее этих существ с богами (в их силах вредить или помогать людям), и нечто такое, что заставляет их бояться людей: в физической силе они не могут сравниться со смертными. Практически все они¹ умеют делаться невидимыми. Такие существа женского пола отличаются особенным благородством, и в этом смысле они сходны с богинями и полубогинями; соответствующие создания мужского рода более явно отграничены от богов и героев².

Два наиболее общих названия таких существ [Wichte und Elbe] вынесены в заглавие; сегодня мы скорее назовем их *духами* [Geister]. Впрочем, у слова «дух»³, как и у греческого *δαίμων*, — слишком широкое значение: скажем, тем же понятием можно обозначить и полубогинь, о которых речь шла в предыдущей главе. Ближе к интересующему нас значению стоит латинский термин *genius* [1].

Понятие *wiht* интересно во многих отношениях: во-первых, оно может принимать формы разных грамматических родов, во-вторых, от него произведено

¹ Равно как и боги (см. I, 594), богини (см. I, 520) и вещие жены (см. I, 706, 787).

² Сведения о разнообразных кельтских верованиях, связанных с темой этой главы, я черпаю из следующих источников: CROFTON CROKER, *Fairy legends and traditions of the south of Ireland* (Lond., 1825; второе издание — Lond., 1828, части I, II, III); ТНО. KEIGHTLEY, *The fairy mythology* (Lond., 1828), I, II; ТН. DE LA VILLEMARQUÉ, *Barzas-Breiz, chants populaires de la Bretagne* (Paris, 1840), I, II.

³ Древневерхнегерманское *keist*, древнеанглийское *gâst*, древнескандинавское *gêst* (корень этого слова рассмотрен в *Грамм.*, II, 46); готское *ahma* и древневерхнегерманское *âtum* (от *ahadum*) связаны с готскими *aha* (*mens* [разум]), *ahjan* (*meminisse, cogitare* [вспоминать, мыслить]) — точно так же *man* (*homo* [человек]), *manniska* и *manni, minni* связаны с *munan, minnen* (см. I, 213, 622, 720).

несколько обобщенных существительных. Готское *vaihts* — женского рода (с родительным падежом *vaihtáis*); Ульфилла не использует это слово в его конкретизированном значении — в Лк.1:1 через *vaihts* он переводит греческое πρᾶγμα [событие], а во многих местах тем же словом с отрицательными частицами у Ульфиллы переведено понятие οὐδέν [никто] (см. *Gramm.*, III, 8, 734). Впрочем, не исключено, что под *vaihts* готы могли понимать и некоего женского духа; слова ἀπὸ παντὸς εἶδους πονηροῦ ἀπέχεσθε [удерживайтесь от всякого рода зла] из 1Фесс.5:22 (в Вульгате: ab omni specie mala abstinente vos) на готский переведены как af alamma vaihtê ubiláizô ahabáiþ izvis; употребление vaihteis ubilôls во множественном числе указывает на представление о *злых духах*. Ни в одном из других диалектов у соответствующего корня не сохранилось олицетворенного значения, однако во всех это слово употребляется для усиления отрицания — оно может даже абсорбировать собственно отрицательную частицу; в древневерхненемецких источниках соответствующее слово колеблется между средним и мужским родами; в женском роде (характерном для готского *vaihts*) древневерхненемецкий аналог не употребляется. У Отфрида встречается слово *wiht* среднего рода, с коллективным множественным числом *wihtir*⁴, а также с множественным числом среднего рода *wiht* (отсюда — единственное число *wiht*); ср. с *armu wihtir* (O., IV, 6:23); *armu wiht* (O., II, 16:117); *krumbu wiht* (O., III, 9:5); это значит «несчастные, искаженные создания» — соответственно, *wiht* (производное от *wihan* — *facere, creare* [делать, творить]) оказывается синонимом слова *Wesen* — *creatur, persona* [существо, творение], и употреблять его можно по отношению как к людям, так и к духам: *in demo mere sint wunderlîchiu wihtir, diu heizent sirenae* [на море есть чудесные *существа*, которых называют сиренами] (НОФГМ., *Fundgr.*, [I], 19:17). В средневерхненемецком употребляются формы то среднего рода (*unreinez wiht* [нечистый *дух*] (*Diu.*, I, 13; *Athis*, H, 28), *trügefahtez wiht* [*дух-обманщик*] (*Barl.*, 376:11), *der tumbe wiht* [глупое *создание*] (*Fragm.*, 42^a), *vil tumbez wiht* [весьма глупое *создание*] (*Barl.*, 11:21)), то мужского (*bæser wiht* [злой *дух*] (*Barl.*, 220:15), *unrehter bæsewiht* [несправедливый злодей (*злой дух*)] (*MS*, II, 147^a; *Geo.*, 3508), *kleiner wiht* [малый *дух*] (*Altd. Bl.*, I, 254), *der wiht* [*дух, существо, создание*] (*Geo.*, 3513, 3536)); часто род слова неясен: *bæse wiht* [злой *дух*] (*Trist.*, 8417), *helle wiht* [адский *дух*] (*Geo.*, 3531); во всех случаях слово применимо по отношению как к духам, так и к людям. Призрачные существа у римлян звались *minuti dii* (PLAUTUS, *Casina*, II, 5:24). В нововверхненемецком *Wicht* — мужского рода; слово это обычно используется по отношению к жалкому, ничтожному человеку, часто оно сопровождается эпитетами: *elender Wicht*, *Bösewicht* [жалкий негодяй, злодей]. Когда слово употребляется в уменьшительной форме, то оно может относиться только к духам:

⁴ Ср. с *thiu diulfir* [Дьяволы; средний род] (O., III, 14:53) наравне с *ther diufal* [Дьявол; мужской род] (O., III, 14:108).

*Wichtlein, Wichtelmann*⁵; в средневерхненемецком — *diu wihitel* (*MS*, I, 157^a)⁶; *bæsez* [злой] *wihitel* (*Elfenm.*, CXVIII); *kleinez* [маленький] *wihetlin* (*Ls*, I, 378, 380; *Wolfdietr.*, 788, 799); в древневерхненемецком — *wihetlin* (*penates* [пенаты, домашние духи]), *wihтелен vel helbe* (то есть *elbe*, эльфы) — *lemures, daemones* (*Gl. Florian.*). *Dernea wihti* (*occulti genii* [таящиеся духи]) в *Hel.*, 31:20, 92:2 — это демонические духи-обманщики; *thie derno* в *Hel.*, 164:19 означает самого дьявола; *lêtha wihti* [духи-искусители] (*Hel.*, 76:15); *wrêda wihti* [коварные духи] (*Hel.*, 76:1). В Нижней Саксонии слово *wicht* не имеет дурного значения и используется по отношению к маленьким детям, в Мюнстере о девочках говорят *dat wicht*; оснабрюкское *wicht*, согласно STRODTM., 285, в единственном числе употребляется только по отношению к девочкам, а во множественном, *wichter*, — и к мальчикам тоже. В SASTROW, I, 351 упоминаются «*unschuldige* [невинные] *wichte*». В средненидерландском *wicht* — среднего рода, как и в верхненемецком: *quade* [плохой] *wicht*, *clene* [маленький] *wicht* (ребенок) (*НУД.*, *Op St.*, III, 6:370); *arem* [бедный] *wiht* (*Rein.*, 1027); в современном нидерландском используется форма *wicht* в единственном числе, *wichteren* во множественном: *arm* [бедный] *wicht*, *aardig* (то есть «добрый») *wicht*. В древнеанглийском, как и в готском, соответствующее слово — женского рода: *viht*, в родительном падеже — *vihte*, во множественном числе, именительном падеже — *vihta*; более поздние формы: *vuht*, *vuhte*, *vuhta*; *seo viht* [дух, призрак, вихт (с определенным артиклем)] (*Cod. Exon.*, 418:8; 419:3, 5; 420:4, 10). Значение может быть конкретизированным: *yfel viht* (*phantasma* [злой дух, призрак]), *leás viht* (*diabolus* [дух лжи, дьявол]; СЛЭДМ., 310:16), *sæviht* (*animal marinum* [морское создание]; ВЕДА, I, 1); а может быть совершенно абстрактным: «вещь, предмет». Современное английское *wight* соответствует по значению нововержненемецкому *Wicht*. В древнескандинавских *vætt* и *vætrr* (оба слова — женского рода) неизменным сохранилось значение «демоническое, призрачное существо» (*Sæm.*, 145^a): *allar*

⁵ Слово *wichtelmänner* часто употребляется в Гессене, за исключением димельского региона (саксонский Гессен), где говорят «*gute holden*».

⁶ *Swer weiz und doch niht wizzen wil, [кто знает, но не хочет знать,
der slæt sich mit sîn selbes hant, тот ударяет сам себя своей рукой,
des wisheit aht ich zeime spil, его мудрость — как кукольное действие,
daz man diu wihitel hât genannt: которое называют «Вихтели»:
er lât uns schouwen wonders vil множество чудес покажет нам
der ir dâ waltet. тот, кто правит марионетками]*

Из этого текста следует, что в XIII веке существовал особый вид кукольного театра, в котором зрителям показывали призрачных существ. «*Der ir waltet*» относится к кукольнику, который приводит фигуры в движение. Подтверждение можно найти в *Wachtelmære*, 140: *rihtet zuo mit den snüeren die tatermanne!* [дергает кукол за нитки]. О *wihetelspil* говорится еще в НАУРТ, *Zeitschr.*, II, 60: *spilt mit dem wihetlin ûf dem tisch umb guoten wîn* [водит кукол-призраков по столу с хорошим вином].

vættir (genii quicunque [любые духи]; *Sæm.*, 93^b), hollar *vættir* (genii benigni [добрые духи]; *Sæm.*, 240^b), *ragvættir* или *meinvættir* (genii noxii [духи-вредители])⁷, *landvættir* (genii tutelares [духи-охранители]; *Fornm. sög.*, III, 105; *Isl. sög.*, I, 198 и т. д.). На Фарерских островах говорят: *feår tû têar til mainvittis!* («иди к черту!»; LYNGBYE, 548). Датское *vette* означает духа женского рода, лесную нимфу, а *meinvette* — злого духа (THIELE, III, 98). В шведском языке, помимо слов *vätt* (genius) и *vättr* (среднего рода) с тем же значением, есть еще и заимствованная из немецкого форма *wikt* (IHRE, 1075). Во всех этих языках рассмотренные слова могут принимать и обобщенное значение.

Переход значения слова *wicht* от «призрак» к, с одной стороны, «вещь, предмет», и, с другой, — к «дьявол» сходен со многими явлениями языка. Маленьких детей тоже называют словом *Ding* [вещь]; в сказке (*КМ*, № 105) мальчик кричит лягушке [Unke]: «*Ding, iß brocken!*» [вещь (= тварь, создание), ешь крошки]. Каждое из слов *wicht*, *ding*, *wint*, *teufel*, *vålant* (см. *Gramm.*, III, 734, 736) может усиливать отрицание. Старофранцузское *males choses* (mali genii [дурные вещи = злые духи]; *Ren.*, 30085); средневековое латинское *bonae res* (boni genii [хорошие вещи = добрые духи]; VINC. BELLOV., III, 3:27) [2].

Более определенное значение — у древне- и средневерхненемецкого слова *alp* (genius), древнеанглийского *älf*, древнескандинавского *älfr*; вполне можно предположить готскую форму *albs*⁸. Помимо этой формы мужского рода в древневерхненемецком могло еще существовать и слово *alp* среднего рода, с множественным числом *elprî*: в средневерхненемецком точно было множественное *diu elber*; из средневерхненемецкой формы *elbe* (*MS*, I, 50^b) — женский род, дательный падеж — следует номинативное *diu elbe*, в древневерхненемецком — *alpia*, *elprîa*, в готском — *albi* с родительным падежом *albjôs*: без таких более древних форм средневерхненемецкое производное возникнуть не могло бы. В древневерхненемецком несомненно использовалось и слово *elpinna* женского рода, отсюда — средневерхненемецкое *elbinne*: этим словом пользовался Альбрехт Гальберштадский, встречается оно и в переработанной Викрамом версии его перевода⁹; в древнеанглийском — *elfen* с родительным падежом *elfenne*. Что касается номинативного множественного числа мужского рода, то уверен я лишь

⁷ Бьёрн предполагает формы *meinvætr* мужского (женского?) рода и *meinvætti* среднего; *mein* определенно значит поха, *malum* [вред, зло], но форма эта напоминает мне об авестийских *mainjus* (daemon [дух]), *agramainjus* (daemon *malus* [злой дух]).

⁸ Гот по имени *Albila* упоминается в PROCOR. (ed. Bonn), II, 187; ср. с *Vestralpus* (см. I, 760).

⁹ WIKRAM, 1:9; 6:9 (ed. 1631 — 11^a, 199^b); первый из этих примеров во всех известных мне изданиях (ср. с ed. 1545, 3^a) напечатан с ошибкой: «auch viel *ewinnen* und *freyen*», последнее слово рифмуется с *zweuen*. У Альбрехта несомненно было «vil *elbinnen* und *feien*» [множество эльбин (эльфин, эльфиек) и феи]; в связи с *freien* я могу разве что выдвинуть смелое предположение о связи этого слова с Фригт и Фрейей (см. I, 555 и далее); *froie* = *fräulein* (так в *Reinhart*, CLXXII зовется куница) по смыслу здесь вообще не подходит.

в древнескандинавской форме *âlfar*: предположительно, она связана с готским *albôds*, древневерхненемецким *alrâ*, средневерхненемецким *albe*, древнеанглийским *âlfas*; с другой стороны, древневерхненемецкое *elpi* (готское *albeis*) можно вывести из древневерхненемецкого множественного *elbe* (*Amgb.*, 2^b — если, конечно, это слово не относится к *elbe* женского рода) и древнеанглийского номинативного множественного *ylfe* (*Beov.*, 223), *ylfa* в родительном падеже, множественном числе¹⁰. Вполне сходны английское *elf* (*elves* во множественном числе), шведское *elf* (множественное *elfvar* (мужского рода) или *elfvor* (женского рода) и датское *elv* (*elve* во множественном числе); в датских составных словах *ellefolk*, *ellekoner*, *elleskudt*, *ellevild* [народ эльфов; эльфийки; эльфийская стрела; люди, унесенные эльфами] наблюдается ассимиляция. В нововверхненемецком языке слово *alp* сохраняется в значении «ночной призрак, ночной кошмар»; писатели последних веков стали использовать чуждую нашему языку английскую форму *elf*; в более ранние времена встречались только *elbe* и *elben*¹¹ — более правильные варианты. Ганс Сакс использовал слова *ölp*, — «*du ölp, du dölp!*» (H. SACHS, I, 5:525^b), — и *ölpersch* [эльфийский] (H. SACHS, IV, 3:95^c); ср. *ölpern* и *ölpetrütsch*, *alberdrütsch*, *drelpetrüttsch* в SCHM., I, 48; *elpentröttsch* и *tölpentröttsch*, *trilpentrisch* в SCHMID, *Schwäb. Wb.*, 162; в Герсфельде — *hilpentritsch*. Этим словом обозначается неуклюжий гауповатый человек, с которым что-то сделали эльфы; то же выражается и простым *elbisch* (*Fundgr.*, [I], 365). В *Gl. Jun.*, 340 — *elvesce wehte*, эльфийские призраки [3].

За сведениями о природе эльфов в первую очередь я обращаюсь к древнескандинавским источникам. В I, 162 уже отмечалось, что в «Старшей Эдде» *æsir* [асы] и *âlfar* [альвы] часто называются вместе как совокупное воплощение высших существ в целом; точно так же в древнеанглийском соединяются понятия *ês* и *ylfe*. Судя по всему, считалось, что эльфы стоят ближе к богам, чем люди. Третьими часто упоминаются *vanir* [ваны] (*Sæm.*, 83^b) — народ, отличный от асов, но тесно связанный с ними через взаимные браки и договоры. Поэма «Воронова ворожба Одина» начинается словами «*alfödr orkar, âlfar skilja, vanir vita*» (*Sæm.*, 88^a), то есть «всеотец (ас) властен, альвы искусны, ваны мудры».

¹⁰ Учитывая древнеанглийское *y* (как *yldra* = древневерхненемецкое *eldiro*); *ylfet* = древневерхненемецкое *elriz*; *yrfæ* = древневерхненемецкое *erpi*. Впрочем, *y* может быть и умляутированной *o* (ср. с *orf* — *yrfæ* (pecus [скот])) или *u* (ср. с *vulf* — *vylfen*); отмечу и средневерхненемецкое *ulf* со множественным числом *ülve* (и с тем же значением, что и *y alp*) — это слово может быть связано с древнеанглийским *ylf*: *von dem ülven entbunden werden* [родиться от эльфов] (*MS*, I, 81^a); *ülfheit ein suht ob allen sühten* [эльфийство, болезнь из всех болезней] (*MS*, II, 135^a); *der sich ülfet in der jugent* [тот, кто эльфийствует в молодости] (*HELV.*, II:426); ср. с *ölp* у Ганса Сакса. Вместе с эльфами [*elves*] и гоблинами [*goblins*] Шекспир нередко называет *ouphes*, схожих с ними существ (см. NARES, статья «*oupii*»); судя по всему, *ouphes* и *elves* — одно и то же: по крайней мере, в шведских народных песнях формы *Ulfver* (ARWIDSSON, II, 278) и *Elfver* (ARWIDSSON, II, 276) употребляются наравне.

¹¹ BESOLD, статья «*elbe*»; в ETTNER, *Hebamme*, 910 — *alpen* или *elben*.

В «Речах Альвиса» перечисляются те различные названия, какие созвездия, стихии и растения носят в разных языках (см. I, 599, 600): упоминаются языки асов, альвов, ванов, а также богов, людей, «властей» [ginnregin], ётунов, двергов [dvergar, карликов] и жителей подземного мира (Хель). Здесь для нас особенно важно то, что *âlfar* и *dvergar* — это два разных народа. Они разделяются и в *Sæm.*, 8^b; в *Sæm.*, 92^b — *dvergar* и *döckâlfar* [темные эльфы]; в *Sæm.*, 188^a норны делятся на три рода: *âskungar*, *âlfkungar* и *dœtr Dvalins*, то есть произошедшие от асов, от альвов и от двергов [«дочери Двалина»]; средневерхненемецкие поэты тоже разделяют *elbe* и *getwerc*, см. Викирам, VIII:9¹². Какая-то связь между этими существами всё же была, поскольку среди имен цвергов встречаются такие, как *Alfr* и *Vindâlf* (*Sæm.*, 2, 3). Локи называется асом (Sn., 23), при перечислении асов в нескольких случаях упоминается и его имя, однако по происхождению он — ётун (Sn., 32), что, впрочем, не мешает использовать по отношению к нему обращение *âlf* (*Sæm.*, 110^b); даже Вёлунд, божественный герой, в *Sæm.*, 135^{a-b} зовется «*âlfa liodi*» (alforum socius [родичем альвов]) и «*vîsi âlfa*» (alforum prîncers [князем альвов]). Я объясняю это не исторически (то есть не через финское происхождение Вёлунда), а мифологически: в германском сказании Вилант тоже назван другом короля Эльбериха [Elberich], вместе с которым они были кузнецами на горе Глоггензахсен [Gloggensachsen] (Gögelsahs — Кавказ?). Как можно заметить, слово *âlf* толкуется то в узком, то в широком смысле.

Так каково же подлинное значение слова *albs*, *alp* = genius? Прежде всего, хочется сравнить его с латинским *albus* [белый] — тем более, что сабиняне, по Фесту, говорили *alpus*; по законам сдвига согласных еще лучше подходит греческое *ἀλφός* (*vitiligo* [белый лишай]). Возможно, что исконно *albs* означало светлого, белого, доброго духа¹³, и разделение *âlfar* и *dvergar* подразумевало противопоставление между белыми и черными духами. Этому вполне соответствует представление об исключительной красоте и светлом сиянии альвов. Впрочем, как мы увидим в дальнейшем, альвов и двергов всё же часто путали, смешивали друг с другом — вновь разделить их помогает сопоставительный анализ и тот факт, что альвов называли еще *liosâlfar* [альвами света]¹⁴.

¹² В норвежской традиции *alfer* и *dverge* тоже разделяются (FAUÉ, 49).

¹³ Тем же словом называются заснеженные горы (Альпы [4]) и чистые речные воды (*Albis* — Эльба); *elf*, *elfa* в древнескандинавском, *elf* в шведском, *elv* в датском в значении *fluvius* [река] — это апеллятивы; представление о призрачном эльфийском лебеде (древневерхненемецкое *alriz*, средневерхненемецкое *elbez*, см. I, 713, 714) может объясняться и цветом этой птицы, и ее связью с водой; ср. со славянским *labud* от *Labe* [Эльба по-чешски и словацки].

¹⁴ В слове *vanir* тоже заключено представление о чем-то белом и ярком; ср. с древнескандинавским *vænn* (*pulcher* [красивый]) и ирландским *ban* (*albus* [белый]), *ben*, *bean* (*femina* [женщина]), латинским *Venus*, готским *qinô* [женщина], древнеанглийским *sven* [женщина]. К тому же, ирландское *banshi*, *bansighe* означает эльфическое существо, чаще

Те, кто противопоставлен вышеупомянутым *dökálfar* (genii obscuri [темным альвам]), в эддических песнях не упоминаются — светлые альвы фигурируют лишь в «Младшей Эдде». «В Альвхейме, — говорит Снорри (SN., 21), — обитает народ *светлых альвов* (*liosálfar*), а *темные альвы* (*dökálfar*) живут под землей; друг на друга они не похожи ни внешне, ни по своим силам: *liosálfar* — ярче солнца, *dökálfar* — чернее смолы». *Liosálfar* населяют треть небес (SN., 22). *Svartálfar* (черные альвы)¹⁵ — это, судя по всему, синоним *dökálfar* (это слово тоже не встречается в «Старшей Эдде»); Снорри явно отождествляет *svartálfar* с двергами, поскольку последние у него живут в Свартальвхейме [*Svartálfaheim*] (SN., 34, 130, 136). В этом «Младшая Эдда» противоречит «Старшей», где разделяются не только *álfar* и *dvergar*, но и, в *Sæm.*, 92^b, 188^a, *dökálfar* и *dvergar*. Язык поэзии, который во многих случаях весьма точно отражает древнюю веру, здесь, напротив, оказывается неопределен и неясен. Не следует забывать и про *náir*, мертвенно-белых призраков, духов мертвых, тоже упоминаемых вместе с двергами (*Sæm.*, 92^b); впрочем, опять же, у самих двергов встречаются имена *Nâr* и *Náinn*.

В этом противопоставлении светлых и темных альвов некоторые усматривают тот же дуализм, какой в других мифологиях привел к разделению духов на добрых и злых, дружественных и враждебных, небесных и адских, на темных и светлых ангелов. Однако не стоит ли признать, что скандинавы верили в *три* вида духов: *liosálfar*, *dökálfar*, *svartálfar*? Слова Снорри «*dökálfar eru svartari en bik*» [темные альвы чернее смолы] в данном случае я рассматриваю как вводящие в заблуждение. *Döckr*¹⁶, на мой взгляд, значит не «черный», а скорее «сумрачный, темный»: не *niger*, а *obscurus*, *fuscus*, *aquilus*. В древнескандинавском, судя по всему, слово *iarpr* (древнеанглийское *eorp*) — *fuscus* [темный] — тоже применялось по отношению к двергам (HAUPT, *Zeitschr.*, III, 152); с тем же корнем связано и женское имя *Irpa* (см. I, 281). В этом случае сохраняется и тождество между двергами и *черными* альвами, и староэддическое отделение двергов от *темных* альвов.

Такая троичность нуждается в решающих доказательствах, однако в ее пользу можно привести еще некоторые косвенные свидетельства. Во-первых, в померанских сказаниях подземные жители четко делятся на *белых*, *бурых* и *черных*¹⁷; во-вторых, цверги в народном представлении часто являлись в *серых*

всего женского пола, фею. Баныши могли называть и просто *sia*, *sighe*; основное значение этого слова — «сумерки, время духов» [5].

¹⁵ В THORLAC., *Spec.*, VII, 160 *liosálfar* называются *hvitálfar* (белыми альвами); последней формы в первоисточниках мне обнаружить не удалось.

¹⁶ Ср. с древневерхненемецким *tunchal*, средневерхненемецким *tunkel*, нововерхненемецким *dunkel*, нидерландским *donker*.

¹⁷ E. M. ARNDT, *Märchen und Jugenderinnerungen* (Berl., 1818), 159. Те же верования описаны в PHILIPP VON STEINAU, *Volkssagen* (Zeitz, 1838), 291—293, однако в этом источнике речь идет только о белых и черных цвергах (бурые не упоминаются).

одеждах, в *серых* или *коричневых* капюшонах; в шотландской традиции таких духов называют *brownies*, «бурными», то есть скорее *döckálfar*, а не *svartálfar* [6]. Здесь следует вспомнить еще об одном, довольно редком, названии таких духов; насколько я знаю, оно встречается только в Фогланде и в одной из частей Восточной Тюрингии. Маленькие эльфические существа, составляющие компанию Берхте, в народе зовутся *heimchen* (см. I, 527, 528) — это считается более изысканным и благородным названием, чем *queghe* или *erdmännchen* (BÖRNER, 52). Вряд ли этот термин указывает на сродство таких духов со стрекочущими сверчками, которых тоже называли *heimchen* (древневерхненемецкое *heimili* (GRAFE, IV, 953)); еще менее вероятна здесь связь со словом *heim* (*domus* [дом]), поскольку эти духи — не домашние (*domestici*); более того, наиболее верное написание, судя по всему, — *heinchen* (*Variscia*, II, 101): ср. с таким именем смерти, как «друг Хайн» и с нижнесаксонским *heinenkleed* (саван, см. СТРОДТМАНН, 84) [7]. С представлением о духах умерших, попадающих в Дикое воинство (в компанию древних богов) и продолжающих жить там своей жизнью, может быть связан эддический образ *nâir*; их могли считать *бледными*, в то время как серый, бурый и черный цвета соотносились с более грубыми (но во многом схожими с ними) двергами. Всё это — мои предположения. В героической песне о Морольте, основанной на подлинно немецком сказании, упоминаются три воинства духов, в каждое из которых входят души павших в бою: *белое*, *бледное* и *черное* (*Morolt*, 28^b); поясняется, что белое воинство — это ангелы, бледное — это вышедшие из подземного мира родственники погибших, а черное — это дьяволы. Скандинавские альвы никогда не играли какой-либо роли в военном деле — не они, но валькирии имели дело с душами павших; однако с течением времени традиция могла размыться, а функции двух разных существ — смешаться¹⁸. *Liosálfar* и *svartálfar* сами по себе вполне схожи с христианскими *ангелами* и *демонами*; бледное воинство «*úz der helle*» [из преисподней] — это те самые темные альвы, живущие «*nidri í iörðu*» [под землей], которые в «Речах Альвиса» названы просто «подземными жителями» (*í heljo*). Можно сказать и так: *liosálfar* живут на небесах, *döckálfar* (и *nâir*?) — в Хель, языческом аду, а *svartálfar* — в Свартальвхейме, своем царстве, название которого никогда не используется в том же смысле, что и Хель [8]. И всё же темные эльфы — это то же самое, что и души умерших людей (как полагали наши ранние поэты), или *döckálfar* и *nâir* следует отделять друг от друга? И те, и другие обитают в подземном мире (в разных его частях), в то время как светлые альвы живут на небесах; из всех альвов в «Эдде» больше всего говорится о черных, часто встречающихся людям. В текстах по именам названо множество *svartálfar* и гораздо меньше *liosálfar* и *döckálfar*.

Но сейчас нас более всего интересует природа *svartálfar* и *dvergar*.

¹⁸ В *Ir. elfenn.*, 68 разные роды эльфов сражаются за мертвого человека.

Форма *dvergr* (готское *dvairgs* (?), древнеанглийское *dveorg*, древневерхне-немецкое *tuerc*, средневерхнемецкое *tverc*, новеверхнемецкое *Zwerg*¹⁹) соответствует латинскому *nanus*, греческому *νάννος*: карлик, гном, кукла; итальянское *pano*, испанское *epano*, португальское *apão*, прованское *pan*, *panf*, французское *pain*, а также средненидерландские *paen* (*Ferg.*, 2243, 2246, 2253, 2282, 3146, 3150) и *pane* (*Ferg.*, 3086, 3097); греческое *πυγμαίος* [карлик]. Помимо приведенных здесь форм мужского рода, в древне- и средневерхнемецком языках использовалось понятие *gituerc*, или *getwerc* (*Nib.*, 98:1; 335:3; *Ms*, II, 15^a; *Wigal.*, 6080, 6591; *Trist.*, 14242, 14515) среднего рода; *daz wilde getwerc* (*Ecke*, 81, 82; *Wh.*, 57:25). В ЕИЛНАРТ, 2881, 2887 *getwerc* используется как слово мужского рода (ср. с *Altd. Bl.*, I, 253, 256, 258); *der twerk* в НОФФМ., *Fundgr.*, [I], 237. Связано ли это понятие с греческим *θεουργός* (совершающий нечто сверхъестественное, *wunderæge* по-средневерхнемецки)? Сами по себе цверги напоминают идейских дактилей, кабиров и *πάτακοι* [патеков]. В «Эдде» все или почти все дверги — умелые кузнецы (*Sn.*, 34, 48, 130, 354), и этим проще всего объяснить их *чумазый, закоптелый* облик (как у циклопов). Кузницы двергов располагаются в пещерах и в горах: соответственно, Свартальвхейм тоже должен был находиться где-то в горных регионах, а не в адской бездне. В немецких сказаниях цверги часто изображаются *куяущими* в горах: «Von golde wirkent si diu *spæhen werc*» [из золота они *творят*], — сказано в поэме «Wartburger Krieg» о цвергах короля Зиннеля из Палакера; эльфы и эльфийки, с другой стороны, чаще заняты *прядильным* делом. Поэтому цверги близки к героям и богам-кузнецам (Виланду и Вулкану), а эльфов скорее можно сравнить с феями и лесными девами [9]²⁰.

Можно догадаться, как все эти представления смешались и перепутались в поздние времена, когда возникли христианские понятия об ангелах и демонах. Все эльфы, даже светлые, отличаются чем-то дьявольским, они любят дразнить людей и подшучивать над ними; с другой стороны, все они, даже черные, часто оказывались существами доброжелательными, и злыми духами не считались. Судя по всему, даже черных альвов (то есть горных духов, часто вступавших во взаимоотношения с людьми) в определенном смысле *религиозно почитали* — существовала какая-то форма культа альвов, следы этого обнаруживаются даже в поздние времена. Наиболее очевидное свидетельство приведено в *Kormakssaga*, 216, 218. Холм альвов (подобно алтарю богов) багрили кровью жертвенного быка, а мясо подавали этим духам в пищу: *hóll einn er heðan*

¹⁹ В Лаузице и в восточной Тюрингии — *querx*, в районе Тюрингенского леса — *querlich*. *Querch* в JAC. VON KÖNIGSHOFEN, 89. В Нижней Саксонии встречается вариант *twârm* (от *twarg*).

²⁰ В Бретани эльфа называют *korr* (*korred* во множественном числе), эльфийку — *korrigan*; *korrigan* тоже весьма сходна с феей: часто ее можно встретить сидящей у ручья и расчесывающей волосы; кто увидит ее за этим занятием, тот должен на ней жениться, иначе он умрет через три дня (VILLEMARQUÉ, I, 17). Валлийское *sawr* означает «великан» [10].

skamt í brott, *er álfar búa í*; *gradûng þann*, *er Kormakr drap*, *skaltu fâ*, *ok ríoda blôð gradûngsins â hólínn utan*, *en gera álfum veizlu af slâtrinu*, *ok mun þer batna* [здесь недалеко есть холм, где живут альвы; возьми быка, которого забил Кормаг, обогри холм его кровью и устрой пир для альвов; тогда ты исцелишься]. Здесь описано настоящее *álfablót* [жертвоприношение альвам]. С этим я связываю суевскую традицию *готовить еду и накрывать стол для ангелов* (см. раздел «Суевия», № 896). Для домовых кузнецов [Hausschmieden] и кобольдов тоже *накрывали столы* и ставили *горшки с едой* (*Deutsche Sagen*, № 37, 38, 71); *domina Abundia* ест и пьет (см. I, 538); у пещер для подземных жителей оставляли *деньги* или *хлеб* (NEOSORUS, I, 262, 560)²¹. Растения называли не только в честь богов, но и в честь эльфов: *alpranke*, *alpfranke*, *alfsranke*, *alpkraut* [трава альпов] (*Ionisera periclymenum*, *solanum dulcamara* [жимолость вьющаяся, паслен сладко-горький]); еще это растение называлось *Geißblatt* [козий лист], в Дании — *trolldâr*, в Швеции — *trullbâr* [лист троллей]; *dveorges dvosle* [майоран двергов] у Лая — *rulegium* [мята], в МОНЕ, *Quellen*, 322^a встречается написание *dvostle*; *spartium scorarium* [ракичник венечный], согласно МОЛВЕСН, *Dial. Lex.*, 86, назывался словом *dvergeriis*. Отхожее место [latrina] называлось словом *álfrek*, то есть, буквально, *genios fugans* [отпугивающее альвов] (*Eyrb. saga*, IV) [11].

Человек растет медленно, вполне вырастает только к пятнадцати годам, а живет около семидесяти лет; великаны, с другой стороны, могли быть «старыми, как камни», а цверги вырастали на третий год после рождения и обзаводились седой бородой уже в возрасте семи лет²²; король эльфов обычно описывается как седобородый старик.

²¹ Еду оставляли и для старопрусского (и литовского) мужичка-с-ноготок, которого называли *parstuk* (см. LASICZ, 54). По-латышски *behrstuhki* означает детскую куклу (BERGM., 145).

²² Людовик Баварец с насмешкой пишет маркграфу Карлу Моравскому: «*recollige, quia nondum venit hora, ut pigmei de Judea (чит. India) statura cubica evolantes fortitudine gnaúca (чит. gnanica, то есть nanica) terras gygantium detrahere debeant in ruinas, et ut pigmei, id est homines bicubitales, qui in anno tercio crescunt ad perfectam quantitatem et in septimo anno senescunt et moriuntur, imperent gygantibus*» [подумай еще, ведь пока не настало то время, когда иудейские (индийские) пигмеи, приподнявшись над своим крохотным ростом, в карликовой силе своей смогли бы повергнуть земных великанов, когда пигмеи, то есть люди ростом в два локтя, на третий год совершенно вырастающие, а на седьмой стареющие и умирающие, стали бы командовать великанами] (PELZEL, *Carl IV*, I (Urk.), 40; ср. с ВОНМЕР, *Font.*, I, 227; II, 570). Впрочем, это описание мне представляется не исконно германским; эльфам (и особенно эльфийкам — ср. с греческими ореадами), отождествляя их с цвергами, стали приписывать полубожественный *древний возраст*; ср. со сказаниями о подменышах — речь о них пойдет в дальнейшем. Лаурину, судя по поэмам, было 400 лет.

Сведения о сотворении цвергов приведены в главе XIX; правда, касаются они, судя по всему, только черных земляных цвергов и не относятся к светлым эльфам.

Основные черты эльфийской природы таковы.

Тело человека по своим размерам занимает промежуточную ступень между телами великана и альба: великан сильно превосходит человека ростом, а альб сильно в этом человеку уступает. Всех эльфов представляли себе совсем маленькими, но *светлые* при этом считались красивыми и соразмерно сложенными, а *черные* — безобразными и деформированными. Светлые эльфы сияют изысканной красотой и носят яркие одежды (ср. с древнеанглийским *ālfsciene* (СЪЕДМ., 109:23; 165:11) — «по-эльфийски красивый», «сияющий, как ангел» — и с древнескандинавским *fríð sem álfkona* [прекрасна, как эльфийка]: так описывается высшая женская красота). В *Rudlieb*, XVII:27 пойманный цверг зовет свою жену, и та выходит из пещеры, «*parva, nimis pulchra, sed et auro vesteque compta*» [маленькая, *очень красивая*, в золотых одеждах]. «*Þat er kunnigt í öllum fornum frásögnum um þat fólk, er álfar hétu, at þat var miklu fríðara enn önnur mankind*» [из древних сказаний известно, что есть народ, называемый *альвами*, отличающийся, по сравнению с людьми, исключительной красотой] (*For-nald. sög.*, I, 387). Английские *elves* — маленькие и щуплые существа; Фальстаф говорит о Генрихе (ШАКЕСПЕАРЕ, *Henry IV*, I, 2:4) «*you starveling, you elfskin!*» [ты мозгляк, ты *эльфийский заморыш*] («кожа эльфа»)²³. Цверги, напротив, отличаются уродливостью, они горбаты и носят грубую одежду; когда представления об эльфах и цвергах стали смешивать друг с другом, то прекрасным обликом первых стали часто награждать и вторых, хотя цвергов по-прежнему часто называли *черными* или *бурыми*: «*svart í synen*» [*черный* видом] (см. I, 755); «маленький *черный* человечек» (КМ, № 92); «маленький *серый* человечек» (BÜSCHING, *Wöch. Nachr.*, I, 98). Цверги описываются по-разному: то они ростом с четырехлетнего ребенка²⁴, то гораздо меньше — в несколько пядей или в палец: «*kúme drier spannen lanc, gar eislich getân*» [ростом с *три пяди*, и всё же

²³ В представлении датчан *ellekone* [эльфийка] спереди юна и обольстительна, а сзади пуста, как корыто (THIELE, I, 118); это напоминает о frau Werlt из средневерхненемецких поэм.

²⁴ Неясно, использовалось ли древневерхненемецкое слово *pusilîn* по отношению к цвергу (как предполагается в GRAFF, III, 352; ср. со шведским *pyssling*) или же оно просто обозначало ребенка (ср. с латинскими *pusus*, *pusio*). Средневековые ангелы во многом схожи с эльфами и цвергами: ein iegelich *engel* schînet alsô gestalter als ein kint in jâren *viere*n in der jugende [всякий *ангел* образом своим подобен *четырёхлетнему* ребенку] (*Tit.* (Hahn), 5895); *juncliche gemâlet als ein kint daz dà vûnf jâr alt ist* [в образе *пятилетнего* ребенка] (ВЕРТН., 184). Проезжающего мимо Лаурина герои принимают за *ангела* Михаила. В «Отните» об Эльберихе сказано: in eines Kindes mâze bistu *vier jâr alt* [ты выглядишь, как *четырёхлетний* ребенок]; в ЕТТМ., *Ortnit*, 24: nu bist in Kindes mâze des *vierten jâres alt* [ты выглядишь, как *пятилетний* ребенок]; об Антилоисе [Antilois] в «Александре» Ульриха: er was

страшный] (*Elfenm.*, S. CXVI); «в две пяди ростом» (*Deutsche Sag.*, № 42); маленький дух «reht als ein dümelle lanc» [размером ровно с палец] (*Altd. Bl.*, II, 151); «ein kleinez weglin (чит. *wihtlin*) dümeln lanc» [маленький дух размером с палец] (*Ls*, I, 378). В датской песне говорится, что самый маленький трольд — размером с муравья (*D. V.*, I, 176). Соответственно, сказочный образ Мальчика-с-пальчик (*Däumling*, *petit poucet*) связан с представлением о цвергах; δάκτυλος Ἰδαῖος [идейский дактиль] — от δάκτυλος [палец], πυγμαῖος [карлик] — от πυγμή [кулак]; старопрусские *parstuck*, *perstuck* (цверг) — от литовского *pirsztas* (палец), славянских *prst*, *perst*; богемское название цверга *pjdimuz'jk* (мужичок-с-пядь) происходит от слова *pjd'* (пядь)²⁵. В санскрите *bālakhilja* — *geniogum* *genus pollicis magnitudinem aequans* [род духов, которые ростом были с большой палец руки], шестьдесят тысяч таких духов вылетели из волос Брахмы (*Ворр*, *Gloss. Skr.*, 238^b (ed. 1 — 122^a)); *bāla*, или *bālaka*, означает *puer*, *parvulus* [ребенок, мальчик], а корень *ilja* здесь мне не ясен. Существуют интересные предания о деформированных *ногах* цвергов, схожих с *гусиными* или *утиными* лапками (ср. с ногой королевы Берты, I, 532, и дев-лебедей, I, 715)²⁶. Можно

kleine und niht grōz in der māze als diu kint, wen sie in vier jāren sint [он был мал, не выше четырехлетнего ребенка].

²⁵ В JUNGMAHN, VI, 652 сказано: «*mezi pjdimuz'jky kraluge trpasljk*» (среди крошечных человечков цверг — король), и, следовательно, *trpasljk* — это не то же самое, что *pjdimuz'jk*. Связан ли этот корень *trp-* (ср. со словацким *krpес*, *krpates*) с нововерхненемскими формами *kniprs*, *knips*, *krips*, *grips* (см. ниже), означающими низкорослого человека (но не цверга)? В финском мальчик-с-пальчик — *peukalo* (*Kalew.*, XIII:67); *mies pieni*, *pikku mies* — маленький человечек ростом в три пальца (*Kalew.*, XIII:63, 68; XXIV:144). О цверге по-средневерхненемецки говорили «*der kurze man*» [короткий, маленький человек] (*Wigal.*, 6593, 6685, 6710); «*der wēnige man*» [маленький человек] (*Er.*, 7442). В «Александре» Ульриха фон Эшенбаха (см. WACKERN., *Bas. Hs.*, 29^b) встречается выражение «*Michel man*», то есть «великан». Старинное название цверга — *churzibolt* (PERTZ, II, 104); тем же словом обозначается короткий сюртук (НОФМ., *Gl.*, 36:13; *Roth*. [Hagen], 4576). Ср. с *urkinde* (*nanus* [гном]; *Gramm.*, II, 789).

²⁶ См. *Deutsche Sagen*, № 149; здесь я приведу более верный вариант сказания, сообщенный мне господином Иеронимом Хагебухом из Аарау. *Vo de hārdmāndlēne uf der Ramsflue. Hinder der Ärlisbacher egg, zwüschenem dörfle Hard und dem alte Lorenzepakāllele, stoht im ene thäle so ganz elegege e grüsle verträite flue. Se sägere dRamsflue. Uf der hindere site isch se hohl, und dhöle het numme e chline igang. Do sind denn emol, me weiß nid äxact i wele johrgänge, so rarige mändle gsi, die sind i die höhle us und i gange, händ ganz e so es eiges läbe gefuehrt, und en apartige hushaltig, und sind ganz bsunderig derhär cho, so wärklich gestaltet, und mit eim wort, es isch halt kei mōnsch usene cho, wer se denn au seige, wohär se cho seige und was se tribe: ämel gekochet händ se nüt, und würtle und beeri ggässe. Unde a der flue vorbi lauft es bächle, und i dem bächle händ die mändle im summer badet, wie tüble, aber eis vonene het immer wacht gha, und het piffte, wenn öpper derhär cho isch, uf em fueßwäg: denn sind se ame gsprunge, was gisch was hesch, der bärg uf, daß ene kei haas noh cho wer, und wie der schwick in ehre höhle gschloffte. Dernäbe händ se kem mōnsch nüt zleid tho, im gägetheil,*

вспомнить и о выражении *blatevüeze* [плоскостопый] (*Rother* [Hagen], 1871; *Ernst*, 3828); ср. с НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 289.

gfelligkäite, wenn se händ chönne. Einisch het der Hardpur es füederle riswälle glade, und wil er elei gsi isch, het ers au fast nid möge. E sones *mandle* gsehts vo der flue obenabe und chunt der durab zhöpplerle über driese, und hilft dem pur, was es het möge. Wo se do der bindbaum wänd ufe thue, so isch das *mandle* ufem wage gsi und het grichtet, und der pur het überunde azoge a de bindchneble. Do het das *mandle* sseil nid rächt ume gliret, und wo der pur azieht, schnellt der baum los und trift *smandle* ane finger und hets wüerst blessiert; do foht der pur a jommere und seit «o heie, o heie, wenns nunenau mer begegnet wer!» do seit das *mandle* «abba, das macht nüt, sälben tho, sälben gha» (швабское «sell thaun, sell haun» (SCHMID, 628); изящнее это выражено в средневерхненемецком «selbe tæte, selbe habe» (MS, I, 10^b, 89^a) [что сделал, то и имеешь; что посеешь, то и пожнешь]) mit dene worte springts vom wage nabe, het es chrüttele abbroche, hets verschaflet und uf das bluetig fingerle gleit, und das het alles ewäg puzt. Do springts wider ufe wage, und het zum pur gseit, er soll sseil nume wider ume ge. Mängisch, wenn rächtschafne lüt durn tag gheuet oder bunde händ und se sind nit fertig worde bis zobe, und shet öppe welle cho rägne, so sind die *hårdmandle* cho, und händ geschaffet und gewärnet druf ine, bis alles im schärme gsi isch. Oder wenns durt dnacht isch, cho wättere, händ se sheu und schorn, wo dusse gläge isch, de lüte zum tenn zue träit, und am morge het halt alles groß auge gmacht. Und se händ nid gwüsst, wers tho het. Den händ erst no die *mandle* kei dank begehrt, numenau, daß me se gern hät. Amenim winter, wenn alles stei und bei gfreore gsi isch, sind die *mandle* is oberst hus cho zÄrlispach: se händ shalt gar guet chönnen mit dene lüte, wo dert gwohnt händ, und sind ame durt dnacht ufem ofe gläge, und am morge vor tag händ se se wieder drus gmacht. Was aber gar gspässig gsi isch, *si händ ehre füeßle nie vüre glo, händ es charlachroths mäntele träit, vom hals bis ufe bode nabe*. Jetzt hets im dorf so gwunderige meitle und buebe gha, die sind einisch znacht vor das hus go gen äsche streue, daß se gsäche, was die *hårdmännle* für füeßle hebe. Und was händse gfunde? Sisich frile wunderle: *änte und geißfüeß* sind in der äsche abdrückt gsi. Aber vo sälber stund a isch keis *mandle* meh cho, und se sind au nümme uf der Ramsflue bliebe, i dkräche händ se se *verschloffte*, tief id geißflue hindere, und händ keis zeiche me von ene ge, und chöme nümme, so lang dlüt eso boshaft sind [О горных человечках из Рамсфлю. Под Эрлисбахом между деревенькой Гард и старой церковью святого Лаврентия есть гора, скальные слои на которой сложены не прямыми линиями, не правильными формами — они выкручены и искажены. Эта гора называется Рамсфлю. Там есть пещера, в которую ведет один узкий вход. Некогда, не знаю точно в какие времена, там жили странные *человечки*, входившие в пещеру и выходявшие из нее, внутри пещеры они проводили всю жизнь, занимаясь своим хозяйством; они по-своему одевались и выглядели странно и смешно — одним словом, ни один человек не мог понять, кто они такие, откуда и чего хотят; эти *человечки* не готовили никакой еды, а питались только корешками и ягодами. Под горой тек ручей, и в этом ручье летом *человечки* купались, как голуби, а если кто-нибудь, насвистывая, проходил мимо, то все они, сломя голову, немедленно убегали быстрее зайцев и в одно мгновение *скрывались в своей пещере*. Эти *человечки* никогда не делали людям зла, а наоборот, помогали, когда могли. Однажды крестьянин из Гарды грузил на воз вязанки сена и никак не мог закончить работу один. *Человечек* увидел это со своей горы, вприпрыжку спустился и стал, как мог, помогать. Он забрался на воз и закрепил бечевку для перевязки снопов на специальной жерди, откуда крестьянин стал тянуть бечевку. Но жердь была плохо закреплена, и когда

В средненидерландской поэме о Брандене [Brandaen] (но ни в каком другом варианте этой легенды) упоминается одна характерная деталь²⁷. Брандан [Brandan] встречается на море человека в *палец ростом, плавающего на листе*; в правой руке у него была маленькая чашка, в левой — грифель: человек опускал грифель в море и собирал капли с него в чашку; когда чашка наполнялась, он выпивал всю воду и набирал ее снова — он был обречен измерять море до дня Страшного суда [13].

Образ *человечка, плавающего на листе*, напоминает о древнейших индийских мифах²⁸.

Альвы, как прямо говорится в «Эдде» (Sn., 21), — это *народ*; в «Речах Альвиса» *âlfar, helbûar* [жители Хель] (если можно использовать такое слово) и *dvergar*, наравне с людьми, великанами, богами, асами и ванами, названы самостоятельными видами существ, каждый с собственным языком. Отсюда такие выражения, как *das stille volk* [тихий *народ*], *the good people* [добрый *народ*] (см. I, 755), *huldufôlk* [волшебный *народ*]; в Лаузице — *ludki*, «народец» (*Wend. Volksl.*, II, 268), от *lud* (народ): ср. с древневерхненемецким *liut*, богемским *lid*; в валлийском *у teulu* (семья), *у tylwyth têt* (прекрасное семейство) — красивый маленький народ (ср. с OWEN, статья «*tylwyth*» и DIEFENWACH, *Celtica*, II, 102). Вопрос о том, стоит ли понимать под альвами конкретный народ,

крестьянин потянул за веревку, то жердь взлетела, ударила *человечка* по пальцам и сильно его ранила. Крестьянин заплакал и сказал: «О горе, горе, лучше бы это случилось со мной!», — но человек ответил: «Совсем нет! Что я сам сделал, за то мне и отвечать». С этими словами он спрыгнул с воза, сорвал целебную траву, пожевал ее, и все его раны и окровавленный палец немедленно зажили. Тогда он опять запрыгнул на воз и стал помогать крестьянину, а тот снова стал тянуть веревку. Часто, когда честные люди весь день заготавливали сено или связывали снопы, но не могли закончить работу к вечеру, появлялись *горные человечки*, которые помогали сделать дело и убрать снопы в сараи. По ночам, когда раздражалась непогода, *человечки* могли спрятать под крышу лежавшие на полях скошенные колосья, что наутро всегда удивляло людей, не знавших, кто это сделал. *Человечки* не искали благодарности, а просто помогали по доброте своей. Зимой, когда стояли сильные морозы, *человечки* обычно находили приют в одном доме в Эрлисбухе, с хозяевами которого они были дружны; *человечки* спали на печи и уходили перед рассветом. Что странно, они старались никогда не показывать своих ног и носили *пунцовые накидки* — длинные, от шеи и до земли. А в той деревне жили любопытные девчонки и мальчишки, которые как-то ночью рассыпали перед домом слой золы, чтобы по следам увидеть, что за ноги у *человечков*. И что же оказалось на земле? Удивительно, но на золе отпечатались следы *утиных и гусиных лапок*. С тех пор *человечков* не видели, не осталось их и в Рамсфлю: они *ушли* сквозь трещины и расседины в скалах и больше не вернутся, пока люди такие злые] [12].

²⁷ ВЛОММАЕРТ, *Oudvlaemsche Gedichten*, I, 118^b; II, 26^a.

²⁸ Сидя на лотосе, размышляющий Брахма переплывает морскую пучину. Когда после смерти Брахмы все миры залило водой, Вишну сидел на листе фигового дерева (*pipala*) в *образе младенца* и, посасывая палец своей ноги, переплывал молочное море (*Asiat. res.*, I, 345).

какое-то определенное государство, я оставляю здесь неразрешенным. Эхо по древнескандинавски называли словом *dvergmâl* (*sermo nanorum* [речь dwarфов]): голоса и крики dwarфов отзывались среди гор; dwarf отвечает тому человеку, который громко заговорит. *Herraudssaga*, XI, 50: «*Sigurðr stilti svá hátt hörpuna, at dvergmâl qvað í höllunni*» — Сигурд играл на арфе так громко, что в палатах отзывалось эхо. Когда герои в битве наносили тяжелые удары, то «*dvörgamâl sang uj qvögjun hamri*» — эхо пело в каждой скале (LYNGBYE, 464, 470); когда они рубились мечами, «*dvörgamâl sang uj fjödlun*» — эхо пело в горах (LYNGBYE, 468). Было древнескандинавское выражение «*qveðr við í klettunum*» (*reboant rupes* [утесы отзываются]). Возможно, оборот *græti álfa* (*ploratus nanorum* [плач альвов]) в неясной вводной строфе из «Речей Хамдира» (*Sæm.*, 269^a) тоже означает нечто подобное? Тот же образ сохранился и в немецкой героической поэзии:

<p>dem fehten allez nâch erhal, dô beide berg und ouch diu tal gâben ir slegen <i>stimme</i>. Ecke (ed. Hagen), 161.</p>	<p>[всё отзывалось эхом: и гора, и долина голосами своими повторяли каждый удар]</p>
--	--

<p>daz dâ beide berg und tal vor ihr slegen wilde wider einander allez hal. Ecke (ed. Hagen), 171</p>	<p>[и гора, и долина повторяли каждый звук их диких ударов]</p>
---	---

Здесь сказано, что горы не просто отражали лязг мечей, но подавали свой собственный голос и отзывались, отвечали на звуки — другими словами, это делали живущие внутри гор цверги²⁹.

Народами эльфов и цвергов правили *короли*. В скандинавских источниках, правда, упоминаний об этом мне не встречалось, однако Хульдра зовется королевой «волшебного народа» [*huldrefolk*] (см. I, 523), а Берта — королевой духов детей [*heinchen*] (см. I, 528); в английской традиции тоже существовал образ королевы эльфов [*elfqueen*] (СНАУСЕР, С. Т., 6442; *the fairy queen* в ПЕРСУ, III, 207 и далее); я полагаю, что это связано с галльской мифологией, в которой всегда преобладали феи (*fairys*) женского пола. В старофранцузском сказании о Гюне Бордоском упоминается *roi Oberon* [король Оберон]; *Auberon* — от *Alberon*, а это имя, в свою очередь, происходит от слова *alb*; король этот правил царством фей (*royaume de la féerie*). В немецкой поэме об Оренделе упоминается цверг по имени *Alban*. Значительную роль в «Отните» играет *künec Alberîch, Elberich* [король Альберих, Эльберих], которому принадлежат «*manes berg und tal*» [многие горы и долины]; в «Песни о Нибелунгах» он не король, а вассал Шильбунгов и Нибелунгов; в *Ecke*, 80 упоминается безымянный король цвергов; в других источниках можно найти сведения о *королях Гольдемаре* [*Goldemâr*]

²⁹ Стоит вспомнить и менее красивое ирландское название эха: *tuis alla*, «свинья скалы».

(*Deutsche Heldens.*, № 174; НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 522, 523), *Зиннельсе* [Sinnels] и *Лаурине* [Laúrin] (*MS*, II, 15^a). «Der getwerge *künec Bilei*» [*Билей, король цвергов*] (*Er.*, 2086). В немецких народных сказаниях народом цвергов тоже правят короли (см. *Deutsche Heldens.*, № 152); в *КМ*, III, 167 — «король горных человечков». В гарцских легендах *Гюбих* [Gübich] (*Gibika*, см. I, 646) — король цвергов. *Гейлинг* [Heiling] — князь цвергов (*Deutsche Heldens.*, № 151)³⁰. Все они — короли *черных* эльфов, кроме Оберона, которого я считаю светлым альбом. Судя по всему, герои-люди, свергая владык эльфов, сами становились правителями духов — именно поэтому Вёлунда могли называть *vísi álfa* [правителем альвов] (см. I, 742); то же относится и к Зигфриду, победителю Эльбериха [15].

В древнескандинавских источниках сохранилось множество важных для мифологического исследования имен двергов (важнейшие списки — в *Sæm.*, 2^b, 3^a). Среди этих имен есть рифмующиеся: *Vitr* и *Litr*, *Fili* и *Kili*, *Fialarr* и *Galarr*, *Skirvir* и *Virvir*, *Anar* и *Onar*, *Finnr* и *Ginnr*, есть и диссонирющие: *Bivor* и *Bavor*. Имена *Nâr* и *Nâinn* явно означают одно и то же (*mortuus* [мертвый]), равно как *Thrâr* и *Thrâinn* (*contumax* [надменный] или *rancidus* [затхлый]?). Имени *Nâinn* соответствует *Dâinn* (опять же, *mortuus*); имени *Oinn* (*timidus* [страшный]) — *Moinn*; в именах *Dvalinn*, *Durinn*, *Thorinn*, *Fundinn* одно и то же причастное окончание. Именами *Alfr*, *Gandâlfr* и *Vindâlfr* вполне доказывается связь цвергов с эльфами. Дважды упоминается имя *Ai*, означающее, судя по всему, *avus* [дед, предок] (см. *Sæm.*, 100^a); формы *Finnr* и *Billíngr* напоминают об именах героев (см. I, 649, 656). Такие имена цвергов, как *Nýr* и *Niði*, *Nýr* и *Nýráðr*, связаны с фазами луны; в дальнейшем я приведу еще несколько имен. В *Sæm.*, 45^b и в *SN.*, 48, 130 все цверги зовутся *Ivalda synir* [сыновьями *Ивальди*], а *Ивальди* [Ivaldi], судя по всему, тождествен альву *Ивальду* [Ivaldr], отцу *Идунн* (*Sæm.*, 89^a): точно так же идентичны друг другу *Фольквальд* [Folkvaldr] и *Фольквальди* [Folkvaldi] (древнеанглийское *Folcvealda*), *Домвальд* [Dômvaldr] и *Домвальди* [Dômvaldi] = *Домальди* [Domaldi]. Имя *Ivaldr* соответствует датскому *Evald* и нововерхненемецкому *Ewald* (редкое имя, встречающееся в старинных документах; известны два святых *Эвальда* (*niger et albus* [черный и белый]), принявшие мученичество в 695 году, в правление Пипина, и похороненные в Кёльне (PERTZ, VI, 274) — родом оба они были из Англии); Беда (ВЕДА, V, 10) использует форму *Hewald* — от древнеанглийского *Heávold* [16].

³⁰ Интересно, что в нескольких сказаниях о цвергах упоминаются схожие причитания: «Король мертв!», «Урбан мертв!», «Старая мать *Пумне* мертва!» (*BÜSCHING, Wöch. Nachr.*, I, 99, 101); «Старая *Шумне* мертва» (в сказании о Боникау) — средневерхненемецкое *schumpfe* (*Fragm.*, 36^c); ср. с *VANGE, Thür. Chron.*, 49^a, где, опять же, встречается фраза «Король *Кноблаух* [Knoblauch; Чеснок] мертв!». В Саксонии говорят «*De gaue fra ist nu al dot!*» [госпожа Гауэ мертва!] с явной отсылкой к материнскому божеству (см. I, 502); известна и схожая древнескандинавская фраза: «*Nu eru daudar allar disir!*» [*все дисы мертвы*] (см. I, 687); судя по всему, каждое из этих выражений горя связано с древнейшим представлением о смерти некоего высшего существа [14].

О том, что светлые эльфы живут на небесах, в народных сказаниях уже не упоминается; обычно речь идет о жилищах цвергов в горных расселинах и пещерах. Отсюда — древнеанглийские понятия *bergälfen*, *dunälfen*, *muntälfen* [горные эльфы, холмовые эльфы, курганные эльфы]. В древнескандинавском: *bû es for iörð neðan, â es undr steini stað* [я живу под землей, под камнем мой дом] (*Sæm.*, 48^a); *dvergr sat undir steininum* [дверг сидит под камнем] (*Yngl. saga*, XV); *dvergar búa í iörðu oc í steinum* [дверги обитают в земле и в камнях] (*Sn.*, 15). *Elbenstein* [«эльфийский камень»] — дворянская фамилия, ср. с *Elwenstein* в *Weisth.*, I, 4. Нидерландские курганы с урнами в народе зовут *alfenbergen* [эльфийскими холмами] (*Belg. mus.*, V, 64). В могильниках, как и в жилищах эльфов, спрятаны сокровища; мертвые, как и цверги, — подземные жители. Поэтому цверги зовутся *Erdmännlein*, *Erdmanneken* — «земными человечками» (в Швейцарии *härmdändle*), иногда даже «подземными», ср. с датским *underjordiske*³¹. Цверги бегают на болотах и по холмам, они забираются на отвесные склоны и не устают: «den wilden getwergen wære ze stigen då genuos» [здесь скал многовато даже для дикого цверга], — сказано в *Wh.*, 57:25 о скалистой местности³². Датские народные поверья о *bjergmand*, *bjergfolk*, *bjergtrolld* [горных человечках, горном народе, горных трольдах] собраны в Молвесн, *Dialect. lex.*, 35, 36. Жену горного человека в Дании называли *bjergekone* [горной женой]. Представления о подземных жителях и горных духах вполне совпадают друг с другом. Все эти существа умеют *проскальзывать*³³ сквозь трещины и щели в скалах, все они могут внезапно исчезать и столь же внезапно (*wie der schwick* [в одно мгновение]) появляться из-под земли; там, где, как считается, жили цверги, показывают особые «норы цвергов»: *zwergslöcher*, *querlichslöcher*. Лаузицские *ludki* перемещались по подземным проходам, схожим с мышинными норами; в бретонской народной песне

³¹ В *КМ*, II, 163, 164 земляные человечки названы словом *arweggers*, этимология которого мне не ясна. Вряд ли это то же самое, что и древнескандинавское *ârvakr* [17]. На Замланде говорят «de *underhördschkes*» [подземные (жители)]; соответствующие прусские сказания тщательно собраны Рудольфом Ройшем (*REUSCH*, № 48—59). Люнебургские венды называли подземных духов *görzoni* (горными человечками, от *gora* — «гора»): до сих пор показывают те холмы, в которых, по преданию, раньше жили эти существа. Иногда эти человечки занимали у людей утварь для выпекания: оставаясь невидимыми, они подавали специальные знаки, и люди выставляли за дверь всё, что нужно. К вечеру человечки всё возвращали и еще приносили свежесдобитый хлеб в благодарность, оставив посуду у двери, они сообщали о себе стуком в окно (*JUGLER, Wörterbuch*). В эстонской мифологии тоже есть подземные жители (*ma allused* — «живущие под землей»).

³² Другие примеры собраны в *Ir. Elfenm.*, LXXVI; «den *berc büten wildiu getwerc*» [живущий внутри горы дикий цверг] (*Sigenot*, 118).

³³ По отношению к цвергам используется глагол *sliefen* [проскальзывать] — так же в *Reinh.*, XXXI говорится о лисе; нововерхненемецкое существительное *Schlucht* [ущелье] происходит от формы *sluft* (подобно тому, как *beschwichtigen*, *lucht*, *kracht* происходят от *wiften*, *luft*, *kraft*): то есть слово это обозначает нору, в которую можно *ускользнуть*.

упоминается *grot korreda* [korred] (VILLEMARQUÉ, I, 36). В таких пещерах цверги занимались своими делами, собирали сокровища, ковали драгоценное оружие; их короли выстраивали себе под землей величественные палаты — и Эльберих, и Лаурин жили внутри таких чудесных гор; людей и героев-полубогов цверги иногда заманивали к себе и одаривали, а затем либо отпускали, либо дальше удерживали у себя. Дитриха Бернского на закате его жизни заманил к себе цверг (*Deutsche Heldens.*, 300); в «Плаче Нибелунгов» (*Klage*, 2167) о нем сказано: неизвестно, «ob er sich *verslüffe in löcher der steinwend*» [не попал ли он в пещеры под скалами]³⁴ — имеется в виду, что он, подобно Тангейзеру и верному Экхарду, мог очутиться в пещере *госпожи Венеры*. Первые упоминания о горе Венеры относятся к XV—XVI векам — хотелось бы знать, на каких более древних сюжетах основывается этот образ. Возможно, госпожа Венера заместила королеву подземных эльфов или богиню — Хольду, Фрикку? Генрих фон Морунген так пишет о своей возлюбленной (*MS*, I, 55^a):

und dunket mich, wie si *gê* zuo mir *dur ganse müren*,
ir trôst und ir helfe lâzent mich niht trûren;
swenne si wil, sô *vüeret sie mich hinnen*
mit ir wizen hant *hôhe über die zinnen*,
ich wæne sie ist ein *Vênus hère*.

[мне кажется, что она *приходит* ко мне *сквозь твердые стены*,
благодаря ее поддержке и ее помощи мне ничего не страшно;
если она захочет, *то перенесет меня*
своей белой рукой *высоко над крышами*,
я думаю, что она — *госпожа Венера*]

Поэт сравнивает ее с Венерой, или Хольдой, которая вполне по-эльфийски проходит сквозь стены и, кроме того, обладает властью проносить человека по воздуху над крышами (см. о Тангейзере в главе XXXI) [18]. В гессенской сказке (№ 13) рассказывается о трех лесных *haulēmännerchen*: это служители Холле, эльфы из ее свиты; особенно интересным здесь представляется то, что их *трое* и что они *одаривают людей*; место пророчиц очень редко занимают существа мужского пола. В других сказаниях речь заходит о «земляной девушке» [Erdfräulein], а в НЕВЕЛ₅, 268 Эвели [Eveli] говорит лесной дева: «gott dank der, und wenn du *s'erdmännlis frau* bisch, willi di nit förche» [спасибо тебе, а раз ты — жена *земляного человечка*, то мне не стоит тебя бояться]³⁵.

³⁴ Ср. со словами о душе Теодориха, сходящей в Вулканову пропасть (*Deutsche Sagen*, № 383).

³⁵ Однажды вечером Хаддинг ужинал, и вдруг *около очага* земляная дева *высунулась из-под пола* и подала ему свежие травы. Саксон (SAXO, 16) называет ее *cicutarum gerula* [подательницей цикуты], в его изложении она забирает Хаддинга в подземный мир, где

Эльфов и цвергов связывает с Хольдой и еще кое-что: такие выражения, как «*die guten holden*» (см. I, 518), «*guedeholden*» — *penates Teutonista* [германские домашние духи], *holdichen, holdeken, holderchen* — это совершенно то же самое, что «добрые эльфы»: *holdo, holde* буквально значит дружелюбное, доброжелательно настроенное существо; в Исландии понятия *liuflingar* (любимцы), *huldufólk, huldumenn* (см. I, 523) использовались в том же значении, что и *álfar*. В датской форме *hyldemænd* — мнимая отсылка к *hyld* (*sambucus*, бузине): из-за этого госпожа Хольда становится *hyldemoer* или *hyldeqvind*, то есть дриадой, связанной с этим конкретным растением (ТНIELE, I, 132); вполне очевидно, что в действительности Хольда связана с понятием *huldre*. Итак, эльфы — добрые духи, склонные помогать людям: их, как уже отмечалось в I, 750, называли еще «тихим народцем» (*Deutsche Sagen*, № 30, 31), «the good people» [добрым народом], «добрыми соседями», «мирным людом» (шотландское *daoine shí*, ирландское *daoine maith*, валлийское *dynion mad*). Если не тревожить покой эльфов, то они живут с людьми в мире и помогают, как могут: куют, прядут, пекут. Часто упоминается, что эльфы дарят людям *свежеевпеченный хлеб* или *пирог* (MONE, *Anz.*, VII, 475). Эльфам и цвергам иногда тоже требовались совет и помощь людей — особенно здесь следует выделить три типа случаев. Во-первых, цвергам требуются акушерки и повитухи, способные помочь их *рожающим женам* [*Zwerginnen*]³⁶; во-вторых, мудрые люди помогают им в *разделении*

есть покрытые травой луга (то же самое в немецкой сказке говорится о подземном царстве госпожи Холлы — травяная дева напоминает о земляной).

³⁶ Ср. со сказаниями о женщинах из родов Ранцау, Альвенслебен и Ган (*Deutsche Sagen*, № 41, 68, 69); MÜLLENH., *Schlolst. Sag.*, № 443, 444; ASVIÖRN., *Norw. S.*, I, 18; *Irische Sagen und Märchen*, I, 245—250; MONE, *Anz.*, VII, 475 — ср. с ТНIELE, I, 36. В HÜLPHERS, *Samlingen om Jämtland* (Westeras, 1775), 210 приводится такое шведское сказание: «år 1660, då jag tillika med min hustru var gången til fäboderne, som ligga $\frac{3}{4}$ mil ifrån Ragunda prästegård, och der sent om qvällen suttit och talt en stund, kom en *liten man* ingående genom dören, och bad min hustru, det ville hon hjälpa hans *hustru*, som då låg och *qvaldes med barn*. Karlen var eljest liten til växten, *svart i synen*, och med gamla grå kläder försedd. Jag och min hustru sutto en stund och undrade på denne mannen, emedan vi understodo, at han var et *troll*, och hört berättas, det sådane, af bondfolk *vettar* kallade, sig altid i fäbodarne uppehålla, sedan folket om hösten sig derifrån begifvit. Men som han 4 å 5 gånger sin begäran påyrkade, och man derhos betänkte, hvad skada bondfolket berätta sig ibland af *vettarne* lidit, då de antingen svurit på dem, eller eljest vist dem med vrånga ord til helvetet; ty fattade jag då til det rådet, at jag läste öfver min hustru någre böner, välsignade henne, och bad henne i guds namn följa med honom. Hon tog så i hastighet någre gamla linkläder med sig, och fölgde honom åt, men jag blef kvar sittande. Sedan har hon mig vid återkomsten berättat, at då hon gått med mannen utom porten, tykte hon sig liksom föras udi vädret en stund, och kom så uti en stuga, hvarest bredevid var en liten mörk kammare, das hans hustru låg och vändades med barn i en säng, min hustru har så stigit til henne, och efter en liten stund hjälpt henne, då hon födde barnet, och det met lika åtbörder, som andra menniskor pläga hafva. Karlen har sedan tilbudit henne mat, men som hon dertil nekade, ty tackade han henne och fölgde henne åt, hvarefter hon åter likasom farit i vädret, och kom efter en stund til porten igen

сокровищ и улаживании споров³⁷; в-третьих, они могут снимать у людей комнаты для своих свадеб³⁸; за все услуги они расплачиваются драгоценностями, приносящими удачу хозяину дома и его потомкам. Сами эти духи весьма сведущи в целительных силах трав и камней³⁹. В *Rudlieb*, XVII:18 пленный цверг отвергает все упреки в вероломстве:

vid passlockan 10. Emedlertid voro en hoper *gamla silfverskedar* lagde på en hylla i stugan, och fann min hustru dem, då hon andra dagen stökade i vråarne: kunnandes förstå, at de af *vettret* voro dit lagde. At så i sanning är skedt vitnar jag med mitt namns undersättande. Ragunda d. 12 april 1671. Pet. Rahm.» [в 1660 году мы с моей женой проводили время в нашем хозяйстве, находящемся в ¾ мили от рагундского пастората; однажды вечером мы сидели и разговаривали, как вдруг у дверей показался *маленький человек*, который попросил мою жену помочь *его жене*, которая *как раз в то время рожала*. Этот человек был маленького роста, *видом черный*, в старой серой одежде. Какое-то время мы с женой еще посидели, дивясь этому человеку: мы поняли, что это *троль*; мы слышали, как крестьяне называют таких существ *духами* — верят, что они селятся на хуторах, если тамошние люди оставляют им что-нибудь во время сбора урожая. Человек повторил свою просьбу четыре или пять раз, и мы вдруг подумали о тех бедах, какие, по словам крестьян, можно претерпеть от таких *духов*, если поступить с ними грубо или просто послать их к черту; я принял решение прочитать над своей супругой несколько молитв, а прочитав их, благословил ее и попросил во имя господина пойти с этим человечком. Она в спешке схватила какие-то тряпки и последовала за ним, я же остался сидеть. Вернувшись, жена рассказала мне, что когда они с человечком вышли из ворот, то ее как будто подняло в воздух и так через какое-то время она попала в дом, где с одной стороны была маленькая темная комната, где и лежала страдающая от родовых мук жена человека; моя жена подошла к ней и стала помогать; вскоре та родила ребенка точно таким же образом, как и обычные люди. Человек предложил моей супруге поесть, а когда она отказалась, он поблагодарил ее и затем тем же способом, по воздуху, отвел ее назад к нашему дому — она оказалась у ворот ровно в 10 часов. Кроме того, на следующий день, когда моя жена убирала комнату, на полке она нашла множество *старых серебряных ложек*: судя по всему, эта была плата от *духов*. Всё это поистине так и было, я подтверждаю это своей подписью. Рагунда, 12 апреля 1671 года. Пет. Рам.]

Есть финское народное поверье, согласно которому в церквях под алтарями живут маленькие уродливые существа, которых называют *kirkonväki* (церковным народцем); если у их жен случаются тяжелые роды, то любая христианка может помочь им наложением рук. За такую службу человечки щедро вознаграждают серебром и золотом (*Mnemosyne* (Abo, 1821), 313).

³⁷ См. I, 103; NEOCORUS, I, 542; *Kinderm.*, II, 43; III, 172, 225; *Nib.*, 92:3; *Bit.*, 7819. Ср. с *Deutsche Heldens.*, 78.

³⁸ Такое случалось в Хойе (*Deutsche Sagen*, № 35) и в Боникау (ELISABETH VON ORLEANS (Straßb., 1789), 133 (Leipzig, 1820 — 386); BÜSCHING, *Wöchentl. Nachr.*, I, 98 с. 101).

³⁹ Ср. с приведенной в I, 748 историей о раненом человеке. Вот еще два шведских сказания из ÖDMANN, *Bohuslän*, 191, 224. Однажды Бьёрн Мортенссон в сопровождении лучника пошел на охоту в высокогорный эрнекульский лес и там нашел спящего *горного кузнеца* (bergsmid); охотник приказал лучнику схватить этого человека, но тот отказался: «Молись богу о защите, ведь горный кузнец может сбросить тебя с утеса!». Но охотник был



absit ut inter nos unquam regnaverit haec fraus;
non tam *longaevi* tunc essemus neque *sani*.
Inter vos nemo loquitur nisi corde doloso,
hinc nec ad aetatem maturam pervenietis:
pro cuiusque fide sunt ejus tempora vitae.
non aliter loquimur nisi sicut corde tenemus,
neque cibos varios edimus morbos generantes,
longius incolumes hinc nos durabimus ac vos.

[ложь, будто бы среди нас процветает всякое коварство;
не жили бы мы тогда так долго и не отличались бы здоровьем.
А вот среди вас никто не говорит без обмана,
потому вы и не доживаете до глубокой старости:
жизнь каждому дается по его вере.
Мы никогда не говорим против своего сердца,
никогда не едим пищи, производящей болезни,
и потому куда дольше, чем вы, остаемся здоровы]

дерзок — он сам подошел и схватил спящего. Горный кузнец закричал и взмолился, чтобы люди отпустили его — у него жена и семеро детей, — а в благодарность кузнец скует любую вещь, нужно только оставить на утесе железо и сталь, и вскоре на том же месте появится готовое изделие. Бьёрн спросил его, для кого кузнец работает. «Для моих друзей», — ответил тот. Бьёрн не захотел отпускать его, и тот сказал: «Был бы со мной капюшон-невидимка (*uddehat*, см. I, 762), то ты не смог бы меня поймать; если не отпустишь меня, то твои потомки будут уже не такими, как ты, а хуже и хуже с каждым поколением». Так в итоге и случилось. Бьёрн не отпустил горного кузнеца и держал его в Бохусе взаперти, однако через три дня тот исчез.

В Мюклебю жил человек по имени Свен, который однажды воскресным утром пошел на охоту и на горе возле Тюфвельхолана увидел крупного барана с кольцом на шее; когда охотник прицелился, из горы вдруг послышался голос: «Смотри, этот человек стреляет в нашего окольцованного барана!». «Нет, — ответил другой голос, — лучше бы ему этого не делать, ведь сегодня он не омылся» (то есть в церкви его не обрызгали святой водой). Услышав это, Свен быстро умылся и застрелил барана. Тогда внутри горы поднялся шум и гомон: «Смотри, человек взял свою флягу и умылся, но я с ним всё равно рассчитаюсь!» Второй голос ответил: «Пусть его, теперь с ним будет *белый баран*». Начался ужасный шум, и весь лес вокруг заполонили тролли. Свен бросился на землю и заполз под крупные корни; там охотник вспомнил, что второй тролль сказал о *белом баране* — так он пренебрежительно назвал церковь. Тогда Свен поклялся, что если бог поможет ему выбраться живым, то он пожертвует кольцо с шеи барана церкви в Мюклебю, рога — церкви в Торпе, а шкуру — церкви в Лангеланне. Вернувшись домой невредимым, он выполнил свое обещание: кольцо из неизвестного металла, похожего на железную руду, висело в Мюклебю на церковной двери вплоть до 1732 года; рога и шкура того барана сохранились в церквях в Торпе и в Лангеланне.

В этом тексте X века цверг указывает людям на их маловерие и связывает это с продолжительностью жизни: человек живет мало по сравнению с цвергом — последний честен и ест простую еду, благодаря чему живет долгой и здоровой жизнью. Цверги лучше знакомы с тайнами природы и потому знают, как избегать вредной пищи. Этим замечательным отрывком подтверждается то, что цвергам приписывали исключительное долголетие; они воздерживаются от человеческой еды, которая приближает смерть, что согласуется с описанным в I, 587 представлением о различии в рационах людей и богов [19].

Время от времени цверги контактировали с людьми, но чаще они избегали встреч; в целом, цверги производят впечатление угнетенного, притесненного народа, уступившего свою древнюю родину могущественным захватчикам. В характере цвергов всегда есть нечто *застенчивое*, нечто *языческое*, нечто такое, что не позволяет им общаться с христианами. Когда цверги возмущаются неверием людей, то это, очевидно, стоит понимать как негодование из-за отказа людей от старой веры. Лаурин в средневековых поэмах прямо называется *язычником*. Цвергам очень не нравится, когда строят церкви, а колокольный звон (см. I, 132) нарушает их привычную потаенность; цверги ненавидят вырубку лесов, возделывание земли и установку горнодобывающих механизмов⁴⁰.

⁴⁰ Подробнее об этом см. *Ir. Elfenm.*, XCIV, XCVI ср. с ТНIELE, I, 42; II, 2; FAYE, 17, 18. Па-сущиеся стада и звон овечьих колокольчиков отпугивают духов-*heinchen* (*Variscia*, II, 101). Гессенские сказания о *wichtelmännchen* см. в *КМ*, № 39; здесь добавлю еще одно. У реки Швальм, возле Уттерсгаузена, стоит гора Дозенберг; у реки там есть два отверстия, которые когда-то служили входом и выходом для *вихтелей* [*Wichtelmänner*]. К деду крестьянина Тоби в Зинглисе на поле часто приходил один добрый человек. Однажды Тоби косил пшеницу, а человек спросил его, не смог бы тот ночью перевезти груз через реку за хорошую плату. Крестьянин согласился, и к вечеру дух принес к его дому мешок пшеницы в задаток; крестьянин запряг четырех лошадей и поехал к Дозенбергу. Из пещеры человек перетащил на повозку тяжелый, но невидимый груз, который крестьянин и перевез через реку; он ездил с одного берега на другой с десяти вечера до четырех утра, и наконец кони устали. Тогда дух сказал: «Достаточно! Посмотри же, что ты возил». Крестьянин глянул через правое плечо и увидел целое поле маленьких вихтелей. Дух сказал ему: «Тысячу лет мы жили в Дозенберге, но теперь пора нам переезжать на другие земли. А внутри горы осталось много денег — хватит всей деревне». С этими словами человек наполнил деньгами всю повозку Тоби и ушел своей дорогой. Крестьянин с трудом довез сокровище до дома; он стал богачом, и даже теперь его потомки живут хорошо. А *вихтели* с этих земель исчезли навсегда. На вершине Дозенберга есть голое место, на котором ничего не растет: это место заколдовано — там у человечков *проходили собрания*. Каждые семь лет, чаще всего по пятницам, над этим местом высоко поднимается голубое пламя, что загорается прямо из земли, а по форме оно — как кольцо размером чуть больше крупного котла. Это явление называют «денежным пламенем» [*Geldfeuer*]: огонь не обжигает, и люди в поисках сокровища ходят прямо по нему, однако без толку — дьявол всегда ухитряется как-нибудь сбить их со следа.

В бретонском сказании один человек нашел сокровище в пещере цвергов, а затем у себя дома посыпал пол золой и тлеющими углями: цверги, придя к нему в полночь за своими вещами, обожгли ноги, громко закричали (ср. I, 702) и разбежались, но разбили при этом в доме всю посуду (VILLEMARQUÉ, I, 42) [20].

Из-за такой зависимости эльфов от людей и от их в чем-то другом духовного превосходства над людьми происходит *враждебность* в отношениях между двумя народами. Люди не уважают эльфов, а эльфы *вредят* людям и *дразнят* их. Существует древнейшее поверье, будто бы эльфы (имеются в виду, опять же, светлые эльфы) выпускают в воздух опасные для людей *стрелы*; в сказаниях о цвергах такое не упоминается, однако в древнеанглийской формуле *êsagescot* и *ylfagescot* [выстрел асов и *выстрел эльфов*] называются вместе — очевидно, что эльфы снаряжались практически тем же оружием, что и боги⁴¹; божественный «громовой клин» называется даже «эльфовым прострелом»

Приведу наконец нижнесаксонское сказание, имеющее хождение в долине Аллера. Tau Offensen bin kloster Wienhusen was en groten buern, Hövermann nenne he sick, die harre ok en schip up der Aller. Eins dages komt 2 lüe tau jüm un segget, he schölle se over dat water schippen. Tweimal fäuert hei over de Aller, jedesmal na den groten rume, den se Allerô heiten dauet, dat is ne grote unminschliche wische lang un breit, dat manse kums afkiken kann. Ans de buer taun zweitenmale over efäuert is, segt ein von den *twarmen* to öme: «wut du nu ne summegeldes hebben, oder wut du na koptal betalt sin?». «Ick will leiver ne summe geldes nemen», sä de buer. Do nimt de eine von den *lütjen lüen* sinen haut af un settet den dem schipper up: «du herrst dik doch beter estan, wenn du na koptal efodert herrst», segt de *twarm*, un de buer de vorher nichts nich seien harre un den et so lichte in schipp vorkomen was, ans of he nichts inne herre, süt de ganze *Allerô von luter lütjen minschen krimmeln un wimmeln*. Dat sind de *twarme* west, dei wier trökken sind. Von der tit heft Hövermanns noch immer vull geld ehat, dat se nich kennen dêen, averst nu sind se sau ein nan annern ut estorven un de hof is verkoft. «Wann ist denn das gewesen?». «Vor olen tien, ans de *twarme* noch sau in der welt wesen sind, nu gift et er wol keine mehr, vor drüttig, virzig jaren» [В Оффензене у Вингаузенского аббатства жил богатый крестьянин по имени Хёверман; у него была своя лодка на Аллере. Однажды к нему пришли 2 человекка и попросили, чтобы он перевез их через реку. Дважды он переправил их через Аллер, мимо большой долины, которую называли Аллерау. Когда крестьянин во второй раз переплывал ее, один из *человечков* сказал ему: «Ты хотел бы получить общую плату или же нам стоит расплатиться с каждого?». «Мне бы лучше общую», — ответил крестьянин. Тогда *один из человечков* снял свою шляпу и надел ее на крестьянина: «Стоило бы тебе попросить плату с каждого», — сказал *цверг*; и тогда крестьянин, который до того ничего такого не видел, а лодка его была легка, как пустая, увидал, что *вся долина Аллерау* *заполнена маленькими человечками*: это были все те *цверги*, которых он перевез. С тех пор Хёверманы стали так богаты, что столько и не потратить, однако стали один за другим умирать, а их усадьбу в итоге продали. «Когда это случилось?» — «В старые времена, когда цверги еще ходили по земле, теперь-то их не осталось, — может быть, тридцать или сорок лет назад»].

⁴¹ О *стрелах* сербской *вилы* см. I, 723. В Норвегии больной скот называют *äliskudt* [простреленным эльфами] (SOMMERFELT, *Saltdalens prästegjeld*, 119); ср. с шотландским *elfshot*.

(см. I, 401, 406) — в Шотландии же словами *elfarrow*, *elfflint*, *elfbolt* [эльфийская стрела, эльфийский кремль, эльфийская арбалетная стрела] называли твердые заостренные клинья, которые, по народному поверью, на землю бросают духи; если молнией из земли вырывало кусок дерна, то считалось, что этот кусок оторвали эльфы⁴². В I, 409 уже выдвигалось предположение о том, что в древности существовала тесная, теперь уже непонятная связь между эльфами и богом грома: если его стрелы были *выкованы* эльфами, то, скорее всего, имелись в виду черные эльфы.

Прикосновение и дыхание эльфов приносили (как людям, так и животным) болезни и смерть⁴³; кого *ударят* эльфы, тот навсегда пропал и становится недееспособен (*Danske viser*, I, 238). Хромую скотину в Норвегии называют *dvergslagen* [ударенной двергами] (HALLAGER, 20); в I, 741 упоминался термин *elbentrötsch*, обозначающий слабоумного — человека, которого коснулась рука отмщающего эльфа. Обольщенного эльфами в Дании называют словом *ellevild*, а женское *ellevildelse* толкуется так: «at elven legede med dem» [с ней поиграли эльфы]. Образ эльфов всегда связывали с дыханием, дуновением: как *spiritus* [дух] происходит от *spirare* [дышать], так и наше *Geist* — от древнего корня *gisan* (*flari, cum impetu ferri* [дуть, стремительно двигаться]); древнескандинавское *gustr* означает *flatus* [дыхание] — в «Эдде» упоминается цверг по имени *Gustr* (*Sæm.*, 181^b)⁴⁴; такие имена цвергов, как *Austri*, *Vestri*, *Nordri*, *Sudri* (*Sæm.*, 2^b; SN., 9, 15, 16), обозначают четыре направления ветра; вполне понятно и имя *Vindálfr* [альв ветра], тоже принадлежащее цвергу⁴⁵. Не только в дыхании, но даже во взгляде эльфа есть некая волшебная сила, в древности у нас это называлось *intsehan* (*torve intueri* [пронзительно глядеть], *Gramm.*, II, 810), в средневерхне-немецком — *entsehen*: «Ich hân in gesegent, er was *entsehen*» [я его благословил, его *сглазили*] (*Eracl.*, 3239); «von der *elbe* wirt *entsehen* vil maneger man» [многих людей *сглазили эльфы*] (*MS*, I, 50^b) [21].

В народе с эльфами связывали и *свищи в древесине*. В Смоланде бытует сказание об эльфийке-основательнице именитого рода: она проникла в дом *сквозь трещины в бревнах* вместе с *солнечным светом* и стала женой хозяйского сына; родив четверых детей, в один прекрасный день она исчезла точно так же внезапно, как когда-то появилась (AFZELIUS, II, 145; THIELE, II, 18). Считалось, что эльфы могут проползти сквозь эти трещины в дом, а если через отверстие в деревянной стене выглянуть наружу, то можно увидеть вещи, скрытые от обычного взгляда; с тем же результатом можно смотреть сквозь дырку в звериной

⁴² *Irische Elfenmärchen*, S. XLV, XLVI, CII.

⁴³ *Irische Elfenmärchen*, S. CII.

⁴⁴ В Норвегии словом *alvgust* называют болезнь, развивающуюся у человека, на которого дохнул эльф (HALLAGER, 4^b).

⁴⁵ В старофранцузском сказании упоминается эльф по имени *Зефир* [*Zephyr*]; в MONE, *Anzeiger* (1834), 260 — немецкий домашний дух *Blaserle* [«дующий»].

шкуре, пробитую эльфийской стрелой. В Шотландии свищ в древесине называется *elfbore*, ср. у Джеймсона [JAMIESON]: a hole in a piece of wood, out of which a knot has droppen [dropped] or been driven; viewed as the operation of the fairies [отверстие в куске древесины, от которого расходятся трещины, считалось работой эльфов]. Еще это явление называется *auwisbore*, ютландское *ausbor* (МОЛВЕСН, *Dial. lex.*, 22, 94). Если на холме, где живут эльфы, 15 раз повторить такой стих:

ällkuon, ällkuon, est du her inn,
saa ska du herud paa 15 iegepinn!

(эльфийка, эльфийка, если ты здесь, то явись из 15 дубовых трещин!), — эльфийка обязана будет явиться (МОЛВЕСН, *Dial.*, 99) [22].

И название, и образ эльфа связаны с представлением о призрачной бабочке, рождающейся в результате различных метаморфоз. В древневерхненемецком глоссарии (GRAFF, I, 243) сказано: *brucus, locusta quae nondum volavit, quam vulgo albam vocant* [бескрылая саранча, не способная летать, которую в народе называют альбом]. Альпы часто принимали образ бабочек; в протоколах судов над ведьмами «эльфом» называется то ползающая гусеница, то куколка, то появляющееся из куколки насекомое. И насекомых, и духов могли называть *guten Holden* и *bösen Dinger*.

В отличие от неповоротливых людей, эти легкие, воздушные духи наделены божественным (см. I, 593) умением *мгновенно исчезать* и *делаться невидимыми*⁴⁶. Едва показавшись, эльфы вновь ускользали от человеческого взора. Эльбериха мог увидеть лишь тот, кто наденет специальное кольцо (*Ortn.*, II, 68, 70, 86; III, 27). Всё это касается светлых эльфов, в то время как эльфы черные обычно лишены умения скрываться от взглядов. Цверги чаще всего приобретали способность становиться невидимыми благодаря особым деталям одежды: *шляпе* или *плащу*, — если эти волшебные предметы случайно спадали, то цверг

⁴⁶ Hujus tempore principis (Heinrici ducis Karinthiae) in montanis suae ditionis *gens gnana* in cavernis montium habitavit, cum hominibus vescebantur, ludebant, bibebant, choreas ducebant sed *invisibiliter*. Literas scribebant, rempublicam inter se gerebant, legem habentes et principem, fidem catholicam profitentes, domicilia hominum *latenter* intrantes, hominibus consedentes et arridentes... Principe subducto nihil de eis amplius est auditum. Dicitur quod *gemmas gestant*, quae eos reddunt *invisibiles*, quia *deformatatem* et *parvitatatem* corporum erubescunt [во времена этого князя (Генриха Каринтийского) по его разрешению в горах и пещерах жил народ гномов: гномы ели вместе с людьми, играли, пили, водили хороводы, но при этом были невидимы. Они умели писать, у них было свое государственное устройство, свои законы и свой правитель; они исповедовали католическую веру; гномы умели незамеченными входить в дома к людям — они садились рядом с людьми и смеялись... После низложения князя о них ничего больше не было слышно. Говорят, что они носили украшения, благодаря которым и делались невидимыми, поскольку стыдились своего уродливого вида и низкого роста] («Хроника Леобенского Анонима» — в PEZ, I, 940^o; 1335 год).

сразу становился видимым. В сказаниях о цвергах упоминаются *капюшоны-невидимки* (*Deutsche Sagen*, № 152, 153, 155), *серые плащи* и *красные шапки* (ТНIELE, I, 122, 135), *багровые накидки* (см. I, 749)⁴⁷. В былые столетия использовались термины *helkappe*, *helkeplein*, *helkleit* (*Altd. Bl.*, I, 256), *nebelkappe* (*MS*, II, 156^a; II, 258^b; *Morolt*, 2922, 3932) и *tarnkappe* (*Nib.*, 98:3; 336:1; 442:2; 1060:2); под *tarnkappe* [капюшоном-невидимкой] (или просто *kappe* в *Nib.*, 335:1) Альбериха (и, впоследствии, Зигфрида) следует понимать не один головной убор, а целую накидку с капюшоном: в *Nib.*, 337:1 упоминается *tarnhüt*, «защитная шкура», а «*gôtez keppel*» [красный капюшончик] шретеля [Schretel] у Ганса Сакса (H. SACHS, I, 280^b) превращается в «*mantel scharlach rot des zwergleins*» [багрово-красную накидку маленького цверга] (ср. с I, 749); помимо невидимости, эта накидка даровала носящему ее невероятную силу, а также власть над народом цвергов и над их сокровищами. В других случаях имеется в виду *шапка*: в норвежском народном сказании (FAUЕ, 30) упоминается *uddehat* (остроконечная шапка), а гильдестеймского домашнего духа звали *Hôdeken* — по фетровой шляпе, которую тот носил. Вероятно, одно и то же значение у древневерхне-немецкого *helothelm* (latibulum [шлем-убежище; шлем, делающий невидимым]; *Gl. Hrab.*, 969^a), древнесаксонского *helithhelm* (*Hel.*, 164:29), древнеанглийских *heolodhelm* (*Cod. Exon.*, 362:31) и *hæledhelm* (*СÆДМ.*, 29:2), древнескандинавского *hialmr huliz* (эддическое обозначение облака; *Sæm.*, 50^a)⁴⁸, а также у древнеанглийского *grîmhelm* (*СÆДМ.*, 188:27; 190:20; *Beov.*, 666); правда, в самих элементах *helm* и *grîme* (см. I, 484) уже содержится значение «покров, личина». Корень *helm* [шлем] происходит от *helan* [скрывать, прятать], как *huot* [шапка] — от *huotan* (*tegere* [закрывать, защищать]). Не только эльфы и цверги, но и другие возвышенные существа носили одежду, делающую их невидимыми. Достаточно вспомнить о *шляпе* Одина с полями (см. I, 347), о *петасе* Меркурия, о *шапке* Вунша, которая в сказках зовется «шапкой желаний»⁴⁹, о *шлеме* Плутона или Оркуса (Ἄϊδος κυνέη [шлем Аида] — *Il.*, V:845; *HESIOD.*, *Scut.*, 227). Возможно,

⁴⁷ В предисловии Оле Ворма к датскому переводу «Круга земного» (CLAUSSÖN (Kbh., 1633)) сказано: *derfor sigis de (dverger) at hafve hâtte paa, huormid de kunde giöre sig usynlig* [говорят, что у них (двергов) есть волшебные шапки, без которых они не могут делаться невидимыми]. Другие сведения об этом приведены в *Ir. Eلفenm.*, S. LXXIV, LXXV. Шретель [Schretel] носит *rôtez keppel* [красный капюшончик] — причем сказано, что он *одет* в него, а не только покрывает им голову (*Ir. Eلفenm.*, S. CXVI). У Ролленхагена горные человечки носят *белые накидочки* и *остроконечные колпаки* (*Froschmeuseler*, XX, V^b). Малагис, каролингский волшебник, зовется «*lerres (latro) o le noir chaperon*» [разбойником в черном капюшоне].

⁴⁸ В *Fornm. sög.*, II, 141 так говорится о колдуне Эйвинде: «*giörði þeim hulidshialm*» — «сотворил для них туман, тьму»; *hulinhialmr* (*Fornald. sög.*, III, 219); *kufshötr* (*Fornald. sög.*, I, 9; II, 90; см. там же статью «*dulgerfi*» в индексе).

⁴⁹ Это существенное дополнение к тому, что уже говорилось о тождестве между Вонтаном и Меркурием (см. в I, 705 о «лозе желаний»).

что цверги как-то соотносились с Одином — ср. с носящими шляпы патеками, кабирами и Диоскурами, связанными с Юпитером [23].

Из-за умения эльфов и цвергов скрывать свой облик и из-за их насмешливого характера и происходит то представление, что люди при общении с этими духами становятся жертвами всевозможных обманных уловок. «*Der alp triuget*» [эльф обманывает], — сказано в *Fundgr.*, [I], 327:18; *den triuget, weizgot, nicht der alp* [видит бог, его даже эльф не обманет] (*Diut.*, II, 34; *Silvester*, 5199); *die mag triegen wol der alp* [которых эльф вполне может обмануть] (*SUCHENWIRT*, XXXI:12); *ein getroc daz mich in dem slâfe triuget* [обман, нашедший на меня во сне] (*ВЕН.*, 429); *dich triegen die elbin* [тебя обманывает эльфийка] (чит. *elbe* [эльфы]: рифмуется с *selbe*; *Altd. Bl.*, I, 261); *elbe triegent* [эльфы обманывают] (*Amgb.*, 2^b); *diu elber triegent* [эльфы обманывают] (*НЕРВОРТ*, 5^b); *in bedühte daz in trüge ein alp* [ему подумалось, что эльф его дурачит] (*Ir. Eلفenm.*, LXII); *alfs ghedroch* [эльфийский обман] (*Elegast*, 51, 775; *Rein.*, 5367 — ср. с *Horae Belg.*, VI, 218, 219); *alfsche droch* [эльфийский обман] (*Reinaert prosa*, LXXII^a). В нашем древнем языке понятия *gitroc, getroc, âgetroc, abegetroc*, обозначали обман, особенно — дьявольский, происходящий от злых духов (*Gramm.*, II, 709, 740, 741)⁵⁰. В том же смысле использовалось еще несколько уничижительных оборотов: *elbischez getwâs, elbischez âs* [эльфический призрак], *elbischez ungehiure* [эльфическое чудовище], самого дьявола называли *getwâs* (*fantasma* [призраком]) и чудовищем. О болезненной угнетенности спящего, о дурных снах говорили «дьявол тебя сотряс, проехался на тебе», «*hînaht rîtert* (трясет) *dich satanas*» [этой ночью тебя трясет сатана] (*Fundgr.*, I, 170) — в том же смысле могли упоминать и эльфов: «*dich hat geriten der mar*» [тебя сотряс мар, ночной эльф], «*ein alp zoumet dich*» [эльф оседлал тебя]. Госпожа Хольда запутывает людям волосы или пряжу (см. I, 522), у нее самой волосы тоже спутаны⁵¹; лохматого человека называли *Hollenzopf*⁵² — а ночной эльф, кошмарный дух [*Nachtmar*]⁵³,

⁵⁰ *Daz analutte des sih pergenten trugetieveles* [облик, принятый этой скрывающейся обманщицей] (*N., Bth.*, 44); *gidrog* — *phantasma* (*O.*, III, 8:24); *gedrog* (*Hel.*, 89:22); *tievels getroc* [дьявольское наваждение] (*Karl*, 62^a); *ne dragu ic ênic drugi thing* [я не обманываю] (*Hel.*, 8:10). В *Ortn.*, 3:27; 5:105 Эльберих зовется «*ein trügewîz*», ср. с *bilwîz*.

⁵¹ В *КМ*, III, 44 Холле причесывает свои жуткие волосы, которые до того не расчесывала год. Девушка, которую Холле одарила, вычесывает у себя из волос жемчужины и драгоценные камни.

⁵² В Гессене — *Hollezaul* (= *zagal*, хвост), *Hollezopp* (*СНМИДТ, Westerw. Idiot.*, 341); у Аделунга — «*höllenzopf* — *plica polonica*, польское *koltun*, богемское *koltaun*».

⁵³ Аналогов новонаемецкому слову *Nachtmar* [ночной кошмар] мне не удалось обнаружить ни в древне-, ни в средневерхнемецком. В словаре Лая приводится древнеанглийское *mære fæsse* в значении *incubus, erhialtes* [инкуб, ночной кошмар], но значение слова *fæsse* мне не ясно. Близкородственно немецкому польское *mora* и богемское *mûra*, обозначающие эльфа и ночную бабочку. В Марке говорят *der alb* или *die mahre* (ср. с *АДАЛЬВ. КУНН*, 374). В английском — *nightmare*, во французском — *cauchemare, cochemar*, а также

либо пережевывает, либо завязывает узлами волосы людям, гривы и хвосты коням: *alpzopf*, *drutenzopf*, *wichtelzopf*, *weichselzopf* [эльфийская коса, коса друта, вихтеля, призрака] (об этом еще будет сказано подробнее), в Нижней Саксонии — *mahrenlocke*, *elfklatte* [локоны маров, колтуны эльфов] (*Brem. Wb.*, I, 302), в Дании — *marelok*, в Англии — *elflocks* (NARES, статья «elflocks»), *elvish knots* [knots; эльфийские узлы]; у Шекспира глагол *to elf* означает «спутывать волосы»: *elf al my hair in knots* [спутал мне все волосы узлами] (SHAKESPEARE, *Lear*, II, 3). Вспомним о ночных обходах, совершаемых белыми господами во главе с Абундией и о «*comae equorum diligenter tricatae*» [аккуратно заплетенных лошадиных гривах] (см. I, 539). У литовцев эльфы (называемые *aitvarai*) тоже заплетают волосы: *aitwars jo plaukus suzindo, suwele* (айтварас запутал ему волосы). LASICZ, 51: *aitwaros* — incubus qui post sepes habitat [инкуб, обитающий за забором] (от *twora* — sepes [забор, граница] и *ais* — rone [за]). В некоторых районах Нижней Саксонии, между Эльбой и Везером, колтун как заболевание называют *selkensteert* [хвостом домового] (*Brem. Wb.*, IV, 749), *sellentost* (HUFELAND, *Journal*, XI, 43) — последнее я понимаю как «заплетенные волосы домашнего духа, весельчака»⁵⁴. В Тюрингии — *saellocke* (PRAETORIUS, *Weltbeschr.*, I, 40, 293) [24].

В «Эдде» не упоминается, чтобы альвы и дверги *ездили на лошадях*, а в немецких средневековых поэмах коней оседлывают и Эльберих, и Лаурин. Генрих фон Офтердинген говорит, что скакун Лаурина «als ein geiz» [вроде козы], в «Александре» Ульриха король цвергов Антилоис⁵⁵ ездит на лошади *размером с косылу*⁵⁶, в то время как гном в *Altd. Bl.*, II, 151 ездит уже просто на *белой косыле*. Антилоис-всадник богато одет, на уздечках у него звенят колокольчики; король цвергов зол на Александра за то, что тот испортил ему цветник — Лаурин в другой поэме тоже рассержен на Дитриха и Виттиха. В валлийских сказаниях об этих духах говорится так: they were very diminutive persons riding four abreast, and mounted upon *small white horses, not bigger than dogs* [это были существа

chaucheville, *chauchi vieilli* (*Mém. des antiq.*, IV, 399; J. J. CHAMPOLLION-FIGEAC, *Patois*, 125), в итальянском — *pesaruole*, в испанском — *pesadilla*, в старофранцузском — *appesart*: от *saucher* (*calcare* [подавлять]) и *pesar* (давить, угнетать).

⁵⁴ В OGONCZYK ZAKRZEWSKI, *Geschichte des Weichselzopfs* (Wien, 1830), 18 отмечается, что исцеление от колтуна тоже сопровождалось определенными суеверными обычаями. В Подляшье колтун торжественно срезали и хоронили на Пасху. В Скавине, в районе Кракова, колтуны по частям срезали раскаленными ножницами, привязывая к отрезанным кускам медные монетки — затем эти части выбрасывали на развалинах древнего замка, где жили злые духи: в этом месте нельзя было оглядываться, следовало немедленно уходить домой. Заговоры, исцеляющие колтун, по тексту из старобогемской рукописи 1325 года приводятся в ZAKRZEWSKI, 20.

⁵⁵ [Имя *Antilois* у Ульриха рифмуется со словом *gewis* (см. прим. 15 к главе XVI). — Прим. пер.]

⁵⁶ WACKERNAGEL, *Basler Hss.*, 28.



совсем небольшого роста, скакавшие шеренгами по четверо на *маленьких белых лошадях не большие собак*] (СРОФТОН СРОКЕР, III, 306) [25].

И цверги, и эльфы *вороваты*. В «Старшей Эдде» встречается такое имя дверга, как *Alþiofr* [вор всего, всевор] (*Sæm.*, 2^b); дверг Альприс [Alpris] (более верная форма — *Alfríkr*) в *Vilk. saga*, XVI, XL зовется «hinn mikli stelari» [великим вором], а в *Titurel* [1477], 27:288 (Hahn — 4105) печально известный вор, способный утягивать даже яйца из-под наседок, носит имя *Elbegast* (искаженные формы — *Elegast*, *Algast*). В нижненемецких сказаниях цверги часто обируют *гороховые поля*⁵⁷. Другие сказания о воровстве цвергов собраны в *Elfenm.*,

⁵⁷ См. *Deutsche Sagen*, № 152, 155; здесь я добавляю еще два сказания, сообщенных мне господином Шамбахом. Первое — из Юнде (район Гёттингена): vor nich langer tid gaf et to Jüne noch twarge. Düse plegten up et feld to gan un den lüen de arften weg to stelen, wat se üm sau lichter konnen, da se unsichtbar wören dor ene kappe, dei se uppen koppe harren. Sau wören nu ok de twarge enen manne ümmer up sin grat arftenstücke egan, un richteden öne velen schäen darup an. Düt duerde sau lange, bet hei up den infal kam, de twarge to fengen. Hei tog alsau an hellen middage en sel rings üm dat feld. As nu de twarge unner den sel dorkrupen wollen, fellen önen de kappen af, se seiten nu alle in blaten köppen un wören sichtbar. De twarge, dei sau efolgen wören, geiwen öne vele gaue wore, dat he dat sel wegnömen mögde, un versproken ene mette geld davor to gewen, hei solle mant *vor sunnenupgange weer* an düse stêe komen. En ander man segde öne awer, hei mögde nich gegen sunnenupgang, sundern schon üm twölwe hengan, denn da wöre de dag ok schon anegan. Düt dè he, un richtig wören de twarge da met ener mette geld. Davon heiten de lüe, dei dei mette geld ekregen harren, Mettens [Не так давно в Юнде еще жили цверги. Они имели обыкновение приходить на поля и красть у людей горох, что для них было не сложно, ведь на головах они носили шапки, делающие их невидимыми. У одного человека они постоянно утаскивали значительную часть урожая и причинили ему много вреда. Это продолжалось так долго, что у этого человека возникла идея поймать цвергов. В один прекрасный полдень он протянул веревки по всему полю. Когда цверги стали проползать под этими веревками, с голов у них слетели шапки, все они оказались с непокрытыми головами и стали видимыми. Пойманные цверги стали многое обещать человеку: если он уберет веревки и придет на то же место назавтра *перед рассветом*, то они одарят его множеством [mette] золота. Другой человек посоветовал ему приходить не прямо перед рассветом, а в двенадцать ночи, потому что следующий день тогда уже начинается. Так тот и сделал, и действительно — его уже ждали цверги с множеством золота. С тех пор разбогатевших людей стали называть «Mettens»]. Второе сказание — из Дорстена (район Остероде): En buere harre arften buten stan, dei wören öne ümmer utefreten. da word den bueren esegt, hei solle hengan un slaen met wëenrauen (weidenruten) drupe rüm, sau sleugde gewis einen de kappe af. Da geng he ok hen met sinnen ganzen lüen, un funk ok einen twarg, dei sie tau öne, wenn hei öne wier las lan wolle, sau wolle öne enn wagen vul geld gewen, hei möste awer *vor sunnenupgange* komen. Da leit ne de buere las, un de twarg sie, wo sine hüle wöre. Do ging de buere henn un fraug enn, wunnir dat denn die sunne upginge? Dei sie tau öne, dei ginge glocke twölwe up. Da spanne ok sinen wagen an un tug hen. Asse vor de hülen kam, do juchen se drinne un sungen:

Dat ist gaut, dat de bürken dat nich weit,
dat de sunne üm twölwe up geit!

S. XCII, XCIII, а тяга этих существ к детям и цветущим девушкам упоминается в *Elfent.*, S. CIV, CV. Короли цвергов воруют девушек и уводят их в свои горы: Лаурин — прекрасную Симильт [Similt] (Sindhilt?), Гольдемар [Goldemâr] или Фольмар [Volmar] — принцессу (*Deutsche Heldens.*, 174; НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 522, 523); в шведской народной песне «Den *bergtagna*» [«Уведенная в горы»] рассказывается о девушке, которая проводит восемь лет с *горным королем* и рождает ему семерых сыновей и одну дочь, а затем возвращается домой⁵⁸. В следующем

Asse sek awer melle, wesden se öne en afgefillet perd, dat solle mée nömen, wier können se öne nits gewen. Da was de buere argerlich, awer hei wolle doch fleisch vor sine hunne mée nömen, da haude en grat stücke af un laud et upen wagen. Asser mée na hus kam, da was alles et schire gold. da wollet andere noch nae langen, awer da was hüle un perd verswunnen [У одного крестьянина горох постоянно оказывался съеден. Ему посоветовали выйти в поле и сечь всё вокруг ивовым прутом, чтобы точно сбить шапку с цверга. Он вышел на поле со всеми своими работниками и поймал цверга, который сказал ему: если отпустишь меня, то приходи *перед рассветом* и получишь целую повозку золота. Крестьянин отпустил его, и цверг объяснил, где искать его пещеру. Тогда крестьянин спросил: «А когда встает солнце?» — «Оно встает в двенадцать часов», — ответил цверг. Крестьянин запряг свою повозку и ночью поехал к пещере. Подъехав, он услышал из пещеры крики и пение:

Хорошо, что крестьянин не знает,
что солнце встает в двенадцать часов!

Когда настал нужный час, то цверг притащил крестьянину освежаванную лошадь и сказал, что больше ему дать нечего. Крестьянин разозлился, но мясо ему было нужно для собак, поэтому он отрезал кусок конины и загрузил его на свою повозку. Приехав домой, он увидел, что мясо превратилось в золото. Он помчался назад за оставшейся частью, но на месте обнаружил, что и лошадь, и сама пещера исчезли].

Многочисленное упоминание времени *перед рассветом* объясняется, судя по всему, эддическим (*Sæt.*, 51^b) представлением о боязни дневного света, характерной для цвергов: цверги избегают *солнечных лучей*, в их пещерах — иной свет и иное время. В скандинавских сказаниях тоже встречается сюжет о заговаривании трольда до рассвета: оглянувшись и увидев солнце, трольд раскалывается пополам (ASVIÖRNSEN UND МОЕ, 186).

⁵⁸ Цверги-женщины тоже выходят замуж за мужчин-людей; у Эдмана (ÖDMAN, *Bahuslän*, 78, 79; ср. с AFZELIUS, II, 157) приводится на эту тему сказание, в котором даже упоминаются конкретные имена: Reors föräldrar i Hogen i Lurssockn, som bodde i Fuglekärr i Svarteborgssockn; hvars farfar var en skött, ok bodde vid et berg, ther fick han se mitt på dagen *sitjande en vacker piga på en sten*, ther med at fånga henne, *kastade han stål emellan berget ok henne*, hvarpå hennes far gasmade eller log in i berget, ok öppnade bergets dörr, tilfrågandes honom, om han vill ha hans dotter? Hvilket han med ja besvarade, ok efter *hon var helt naken*, tog han sina kläder ok hölgde öfver henne, ok lät christna henne. Vid afrädet sade hennes far til honom: «när tu skalt ha bröllup, skalt tu laga til 12 tunnor öl ok baka en hop bröd ok kiött efter 4 stutar, ok kiöra til *jordhögen* eller *berget*, ther jag håller til, ok när brudskänken skall utdelas, skall jag väl ge min»; hvilket ok skedde. Ty när de andre gåfvo, *lyfte han up tacket ok kastade en så stor penningeposse ther igenom*, at bänken så när gådt af, ok sade thervid: «ther är min skänk!» Ok sade ytterligare: «när tu skal ha tin hemmagifta, skaltu kiöra med 4 hästar hit til berget ok få

сказании (из Дорсте, район Остероде), как можно заметить, о цвергах рассказывается то же самое, что в *КМ*, № 46 отнесено к колдуну: et was enmal en mäken int holt nan arberen egan, da keimen de *twarge* un neiment mêe. Da se na örer hülen keimen, da verleifde sek de eine *twarg* in se un da solle se öne ok frien, awer iest (erst) wollen de *twarge* de andern *twarge* taur hochtit bidden, underdes solle dat mäken in huse alles reine maken un taur hochtit anreien. Awer dat mäken, dat wolle den *twarg* nich frien, da wollet weglopen, awer dat set nich glik merken, tug et sin teug ut un tug dat ne strawisch an, un da sach et ne tunne vul hunig, da krup et rinder (hinein), und da sach et ok ne tunne vul feddern, un da krup et ok rinder, un da et wedder ruter kam, was et gans vul feddern, und da leip et weg un steig upn hoagen boam. Da keimen de *twarge* derbunder (darunter) vorbi, un da set seichen meinen se, et wöre en vogel, da reipen set an un sêen:

- Wohen, woher du schöäne feddervugel?
- Ek kome ut der twarges hüle.
- Wat maket de schöäne junge brüt?
- Dei steit metn bessen un keret dat hus.
- Juchhei! Sau wil wie ok hen.

Und da se hen keimen, sêen se taur brut «gûen morgen», un sêen noch mehr dertau; awer da se nich antwure, sleuchten ser hinder de aren, un da fell se hen [одна

tin andel». Tå han sedermera efter hans begäran kom tit, fik han *kopparkättlar* then ene större än then andre, tils then yttersta störste kättelen blef upfyld med andra mindre. Item brandcreatur, som voro hielmeta, af hvilken färg ok creaturslag, som äro stora ok frodiga, the än ha qvar på rik, i Tanums gäll beläget. Thenne mannen Reors far i Foglekärsten benämd, aflade en hop barn med thenna sin således från berget afhämtade hustru, bland hvilka var nämnemannen Reor på Hogen; så har ok Ola Stenson i stora Rijk varit Reors systerson, hvilken i förledit år med döden afgik [Реор жил в Хогене (в приходе Лурс), а его предки происходили из Фугелькера (приход Свартеборг); его дед [отец? см. окончание] был стрелком и жил в горах; однажды днем он увидел прекрасную девушку, сидящую на камне, и чтобы поймать ее, он бросил кусок стали между ней и горой; тогда ее отец засмеялся внутри горы, открыл дверь в горе и спросил: «Ты хочешь взять мою дочь?» На это человек ответил утвердительно; девушка была совершенно голой, и он снял с себя часть одежды и дал ей прикрыться; затем он ее покрестил. Тогда ее отец сказал стрелку: «К вашей свадьбе приготовь 12 бочек пива, испеки хлеба, забей четырех быков и принеси пиво, хлеб и мясо к моей горе: когда отдашь свои подарки, то и я одарю тебя своими». Так всё и произошло: когда все одаривали молодоженов, сидевших на брачной скамье, отец невесты *приподнял крышу дома и забросил туда кучу денег*; он сказал: «Это мой дар!». И еще добавил: «Когда понадобится приданое, приезжай к горе на четырех лошадях и забирай его». Позже новоиспеченный муж так и сделал и получил у горы *медные котелки*, один больше другого: в самом большом котле лежали другие, поменьше. Кроме того, он получил белоголовый племенной скот разного цвета и разных видов, крупных и плодовитых, — в приходе Танум до сих пор живет их потомство. Отца Реора называли Фоглекерстеном, у них со взятой из горы женой было много детей, среди которых был и этот самый Реор из Хонена; Олаф Стенсон из старого Рика, который умер в прошлом году, был сыном сестры Реора].

девушка пошла в лес за земляникой, и ее поймали *цверги*. Когда они привели ее в свою пещеру, то там один *цверг* влюбился в нее и захотел взять ее в жены; эти *цверги* решили позвать других *цвергов* на праздник, а девушке следовало сделать в доме уборку и подготовиться к свадьбе. Но девушка вовсе не хотела выходить замуж за *цверга* и решила бежать, а чтобы это не сразу заметили, она сняла свою одежду и натянула ее на сноп сена; тут она увидела бочку меда и окунулась в нее, а еще там же стоял бочонок с перьями — в него тоже окунулась девушка, и оказалась она вся облеплена перьями. Тогда она убежала из пещеры и забралась на высокое дерево. Под этим деревом проходили *цверги*; увидев девушку, они решили, что это птица, и спросили ее:

- Куда ты и откуда, о птица с прекрасными перьями?
- Я была у пещеры цвергов.
- А что там делает прекрасная юная невеста?
- Она метлой вычищает дом.
- Отлично! Значит, и нам туда пора.

Придя домой, цверги сказали невесте «доброе утро» и еще много чего; а поскольку она не отвечала, ее ударили в ухо, тут она и упала] [26]⁵⁹.

Цверги крадут красивых человеческих детей из люлек и подкладывают своих, уродливых, или даже сами ложатся на место ребенка. Эти подменьши называются *cambiones* (см. раздел «Суеверия», E): *wihselinga* по-древневерхненемецки (N., Ps., 17:46; *Cant. Deuteron.*, V), *Wechselbälge* по-нововерхненемецки, *bytingar* по-шведски, *bittinger* по-датски; в нововерхненемецком еще встречаются варианты *Kielkröpfe*, *Dickköpfe* — имеются в виду их толстые шеи и огромные головы; истории о подкидышах цвергов см. в THIELE, I, 47; III, 1; FAYE, 20; *Ir. Elfenm.*, XLI—XLV; *Deutsche Sagen*, № 81, 82, 87—90⁶⁰. В поэме «Zeno» (см. BRUNS, 27 и далее)

⁵⁹ Несомненно, что образ цвергов в этом сказании — подлинный и древний; пользуясь информацией из *КМ*, III, 75, эту историю можно дополнить: до диковинной птицы цверги, идущие домой, встречали еще лис и медведей, тоже задавая им вопросы. Бочку с медом из дома цвергов в сказке замещает сосуд с *кровью*: оба варианта идеально согласуются с эддическим сказанием о том, как цверги Фьялар [Fialar] и Галар [Galar] наполнили чаши медом и драгоценной кровью Квасира.

⁶⁰ Сказание о сыне мельника из Дрезденского собрания (№ 15). Глупый мельник просит девушку научить его любовной сладости. Она заставляет его всю ночь есть мед, он опустошает целую огромную бадью, у него скручивает живот, и он решает, что забеременел. Девушка присылает к нему повивальных бабок. «Da fragt er war sein kind wer komet? Sie sprachen: hastu nit vernommen? Ez was ain rehter *wilsonbalk*, und tett als ein *guoter schalk*: da er erst von deinem leib kam, da fuor ez pald hin und entran hin uff zuo dem fürst empör. Der müller sprach: pald hin uff daz spor! vachent ez! pringent ez mir herab!» [Он спрашивает, где же его ребенок? Она отвечает: «Разве ты не понял? Это настоящий *эльфийский подменьши*, и ведет он себя озорно: как только вышел из твоей утробы, так и вспорхнул к потолку». Мельник сказал: «Найдите его! поймайте его! принесите его мне!»]. И ему приносят ласточку в котелке. И еще одно гессенское сказание: в Дозенберге женщина косила пшеницу,

говорится, что место украденного ребенка занимает *дьявол*. Судя по всему, эльфы занимаются такими подменами для того, чтобы улучшить свой род: они оставляют у себя человеческого ребенка, а своего подбрасывают людям. Считалось, что для защиты младенца от эльфов в колыбель нужно положить ключ, отцовскую одежду, стальной предмет или иголки (см. разделы «Немецкие суеверия», № 484, 744 и «Шведские суеверия», № 118)⁶¹.

В разных традициях удивительно совпадают *методы избавления от подменшей*. В Гессене считается, что если гном увидит, как вода в яичных скорлупках закипает над огнем, то обязательно воскликнет: «Что ж, я *стар*, как *Вестервальд*, но чтобы воду кипятили в яичных скорлупках — такого не видел» (КМ, № 39). В Дании подкидыву показывают чучело свиньи, набитое кожей и шерстью, на что он должен отреагировать словами: «Что ж, я *трижды* видел молодой подлесок в Тисё, но подобного еще не встречал» (ТНЛЕ, I, 48). Ирландцы тоже кипятили перед подкидывшем воду в яичной скорлупе до тех пор, пока тот не скажет: «*Живу 1500 лет*, но такого еще не видел» (*Elfent.*, 38). В Шотландии мать выкладывает перед подкидывшем на очаг 24 яичные скорлупки и слушает, что он скажет; а он должен сказать так: «Мне было *семь лет*, когда я пришел к кормилице, с тех пор прошло еще *четыре года*, но стольких молоковарок я еще не видел» (СКОТТ, *Minstrelsy*, II, 174). В бретонской народной песне (VILLEMARQUÉ, I, 29) подкидывш видит, как мать в одной яичной скорлупке готовит еду для десяти слуг и раздражается такими словами: «Я видел *яйцо еще до того, как оно стало белой курицей*, видел *желудь до того, как он стал дубом*, видел *желудь*, видел побег, видел дуб в Брезальском лесу, но такого еще не видел». Та же история встречается и в сказании о собаках фрау Гауден (см. главу XXXI). В VILLEMARQUÉ, I, 32 цитируются еще валлийское предание и слова Гальфрида Монмутского: бретонская и валлийская формулы, описывающие исключительно древний возраст, в этих цитатах уже вложены в уста Мерлина Дикого. Во всех случаях речь идет о древнем лесе. Цель всех этих процедур была в том, чтобы подменыш сам признал свой возраст: после этого он вынужен уйти, и родители снова обмениваются детьми. Такие традиции, должно быть, были распространены по всей Европе; считалось, очевидно, что эльфы и корреды живут гораздо дольше людей [27].

а ее ребенок лежал на земле. *Гномиха* [Wichtelweib] забрала ребенка и подменила его своим. Когда женщина взглянула на своего прекрасного младенца, то увидела вместо него отвратительного большеголового гнома. Она подняла такой крик, что воровка в конце концов вернулась с ее ребенком, однако отдала его лишь после того, как женщина согласилась приложить младенца-гнома к своей груди, дав ему напиться благородного человеческого молока.

⁶¹ Финны называют эльфийских подкидывшей словом *luoti*: monstrum nec non infans matre dormiente a magis suppositus, quales putant esse infantem rachitide laborantem [чудовище, магическим образом подложенное спящей матери вместо ребенка: это следует понимать так, что ребенок страдает от рахита] (RENVALL). В VILLEMARQUÉ, I, 25 приводится бретонское сказание о том, как *корриган* подменивает детей.

Всех эльфов неудержимо привлекают музыка и танцы. Ночью при лунном свете можно увидеть, как они водят хороводы на лугах, а утром можно заметить следы, оставшиеся в росе: по-датски это называется *älledands*, по-шведски — *älfdands*, по-английски — *fairy rings, fairy green*. Вид танцующих на лугу горных духов предвещает человеку удачный год (*Deutsche Sagen*, № 298). В австрийской народной песне» (СНОТКУ, 102) «und duärt drobn afm beargl, da dänzn zwoa zweargl, de dänzn so rag» [там на горе танцуют два цверга, а цверги танцуют редко]. На горе Лаурина и в гроте Венеры звучит веселая и чарующая музыка, под которую танцуют (*Laurin*, 24); в «Ортните» (ЕТТМ., *Ortnit*, II, 17) — ein *smalez* pfat getreten mit *kleinen* füezen [небольшая тропинка, протоптанная маленькими ногами]. Есть сказания о молодых людях, заманенных песнями эльфиек в горы и там пропавших (*Svenska fornsånger*, II, 305; *Danske viser*, I, 235—240)⁶²: это называется *elffrus lek, elfvelek* [эльфовой игрой]. Такая распространенная поэтическая форма, как *fornyrdalag*, у исландских поэтов называлась еще *liuflingslag* (сармен гений [песней духа]; OLAFSEN, 56); в Норвегии этот сладостный мотив называется *huldreslåt* (см. I, 751); в одной еще не напечатанной средневерхненемецкой поэме (*Cod. Pal. 341, 357^a*) встречается интересное упоминание о скрипачах, которые «videlten alle den *albleich*» [играли эльфов напев]; в другой поэме (*Altd. Bl.*, II, 93) говорится о «seiten spil und des *wihtels schal*» [игре на скрипках и наигрыше духов]: должно быть, так называли прекрасную мелодию, создание которой приписывалось эльфам⁶³. Финн Магнусен производит имя цверга *Haugspori* (*Sæt.*, 2^b) от представления о следах на траве, оставленных альбом, бродящим ночью по холмам. В VILLEMARQUÉ, I, 39 приведена песня, в которой рассказывается, как цверги переводят дыхание после танцев [28].

Любовь эльфов к музыке и танцам сближает их с высшими существами — полубогинями и богинями. У корабля Изиды по ночам пели радостные песни, вокруг него водили хороводы (см. I, 509). Песни и танцы исполнялись в жилище госпожи Хольды, внутри горы госпожи Венеры. В кельтской традиции феи изображаются танцующими (*Mém. de l'acad. celt.*, V, 108); феи занимают промежуточное положение между эльфийками и полубогинями⁶⁴. О греческих горных девах в «Гимне Венере» сказано (*Гимн. in Ven.*, 260):

διηρὸν μὲν ζῶουσι καὶ ἄμβροτον εἶδαρ ἔδουσι,
καὶ τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο.

[Долгое время живут, амвросийной питаются пищей
и в хороводах прекрасных участвуют вместе с богами⁶⁵]

⁶² Ханнебергское народное сказание (*Antiquariske annaler*, I, 331, 332).

⁶³ Ср. с *Ir. Eلفenn.*, S. LXXXI—LXXXIII и с *das wihtelspil* (I, 739); см. ИНРЕ, статья «älfdans», ARNDT, *Reise nach Schweden*, III, 16.

⁶⁴ Ср. с сербскими *вилами*, танцующими в горах и на лугах (см. I, 723).

⁶⁵ [Пер. В. Вересаева. — Прим. пер.]

Неудивительно, что мудрым эльфам и цвергам в народе приписывали дар пророчества. В «Старшей Эдде» будущее предсказывает дверг Андвари (*Sæm.*, 181^a); в еще больших масштабах пророчествует Альвис; цверг Ойгель [Eugel] (нижненемецкое Эгель [Ögel]) предсказывает будущее Зигфриду (*Hürn. Sifr.*, 46:4; 162:1), как Грипир в «Эдде» (имя отца Грипира — Эйлими [Eylimí]); в старофранцузском «Тристране» nains Frosin [гном Фросин] назван devins (divinator [предсказателем]), при рождении детей он читает их судьбу по звездам (*Tristr.*, 318—326, 632). Некоторые цверги, даже будучи существами гневливыми и обидчивыми, в сказках и сказаниях становились *мудрыми советниками* и помощниками людей. Таковы Эльберих и Оберон; в швейцарской сказке (№ 165) «*e chlis isigs mandle*» (маленький седой человек), «*e chlis mutzigs mandle*» (маленький коренастый человек) носит «*isige chlädle*» [серую накидку] и направляет ход событий; эльфы могут предупредить человека о надвигающемся несчастье или о смерти (*Ir. Elfenm.*, S. LXXXVI). Нельзя не отметить, что эльфы и цверги склонны к *ткачеству* и *прядению* — любимым ремеслам Хольды и Фрикки. Летящую в воздухе осеннюю паутинку называли в народе пряжей эльфов и цвергов; христиане именовали ее Marienfaden, Mariensommer [нитью, пряжей Марии], поскольку Деву Марию тоже представляли себе прядущей и ткащей. По-шведски слово *dverg* обозначает и *panus* [гном], и *araneus* [паук], а *dvergsnät* (сеть цверга) — это «паутина»⁶⁶. В древнескандинавской «Саге о Самсоне Прекрасном» (*Samsons saga fagra*, XVII) упоминается чудесная накидка (*skickja*), которую *соткали эльфийки* (*sem álfkonurnar höfðu ofit*). На том холме, где живут духи, по ночам можно услышать, как прядет *эльфийка* (так здесь можно понять слово *troldkone* [женщина-трольд]), как вертится ее прялка (ТНЛЕ, III, 25). Фея Мелюзина в одной средненидерландской поэме зовется *alvinne* [эльфийкой] (МОНЕ, *Nl. Volkslit.*, 75). Цверги-мужчины, с другой стороны, заняты кузнечным делом — они куют драгоценные украшения и оружие (см. I, 742, 744), о чем подробно говорится в *Ir. Elfenm.*, S. LXXXVIII⁶⁷. Представление о том, что если

⁶⁶ Бретонское *korr* тоже означает и цверга, и паука.

⁶⁷ Вот еще одно сказание из ÖDMAN, *Bahuslän*, 79: *thessutan har man åtskillige berättelser ok sagor om smedar, rå i högar som bärg, såsom här i Fossumstorp högar, hvarest man hört, at the smidt liksom i en annan smidja om aftonen efter solenes nedergång, ok eljest mitt på höga middagen. För 80 år sedan gik Olas fadar i Surtung, benämd Ola Simunsson, här i fössamlingen från Slångevald hafvandes med sig en hund, hvilken tå han blef varse mitt på dagen bäragsmannen, som tå smidde på en stor sten, skiälde han på honom, hvar på bäragsmeden, som hade en liusgrå råk ok blåvulen hatt, begynte at snårka åt hunden, som tillika med husbonden funno rådeligast, at lemna honom i fred. Thet gifvas ok ännu ibland gemene man små crucifixer af metall, som gemenlingen halles före vara i fordna tider smidde i bärg, hvilka the oförstandige bruka at hänga på boskap, som hastigt fådt ondt ute på marken, eller som säges blifvit väderslagne, hvarigenom tro them bli helbregda. Af sådana bäragsmiden har jag ok nyligen kommit öfver ett, som ännu är i förvar, ok på ofvannämde sätt gik i lån at bota siukdommar [есть множество преданий и сказаний о кузнецах, живущих на холмах или в горах, в том числе и здесь, на фоссумсторпских*

цвергам за небольшое вознаграждение принести железную руду, то на следующий день у входа в пещеру будет лежать готовое изделие, отличается исключительной древностью; в схолиях к «Аргонавтике» Аполлония Родосского (*Argon.*, IV:761) упоминание об ἄκμωνες Ἡφαίστοιο [наковальнях Гефеста] дополнено такой легендой (взятой из путевых заметок Пифея) о вулканических островах возле Сицилии: τὸ δὲ παλαιὸν ἐλέγετο τὸν βουλόμενον ἀργὸν σίδηρον ἀποφέρειν καὶ ἐπὶ τὴν αὖριον ἐλθόντα λαμβάνειν ἢ ξίφος ἢ εἰ τι ἄλλο ἢ θελε κατασκευάσαι, καταβαλόντα μισθόν [в древности туда приносили куски железной руды, а на следующий день приходили с платой и получали выкованный меч или что-то другое, что требовалось сделать] [29].

Всё то, что сказано здесь о природе и особенностях эльфов в целом, подтверждается и сведениями об отдельных, носящих собственные названия, видах этих существ.

Здесь я в первую очередь упомяну одного духа — весьма, судя по всему, древнего — сведений о котором не встречается в скандинавской мифологии; речь о нем идет в нескольких средневерхненемецких поэмах:

si wolten daz kein *pilwiz*
si dâ schüzze durch diu knie.
Wh., 324:8.

[они не хотели, чтобы какой-нибудь *пильвиц*
прострелил кому-то из них колено]

er solde sîn ein *guoter*
und ein *pilewis* geheizen,
davon ist daz in reizen
die übeln ungehiure.
«Von zwein gesellen» Рюдигера
в *Cod. Regimont.*, 15^b.

[его называют *добрым духом*
или *пилевисом*,
но если его рассердить,
он становится злым чудовищем]

dâ kom ich an *bulwechsperg* gangen
dâ schôz mich der *bulwechs*,
dâ schôz mich die *bulwechsin*,
dâ schôz mich als ir ingesind.
Cod. Vindob. 2817, 71^a.

[я забрался на *гору бульвехов*,
и там подстрелил меня *бульвех*,
и там подстрелила меня *бульвехша*,
и там подстрелили меня все их слуги]

высотах, рассказывают о кузнецах, *после захода солнца* или в полдень работающих в горах, как в обычной кузнице. Восемьдесят лет назад Олаф Симунссон из Суртунга возвращался с собрания из Слонгенвальда со своей собакой; это было в полдень, и встретился им *горный человек*, который *ковал что-то на большом камне*; собака, увидев его, залаяла, а *горный кузнец* (на нем были *пепельно-серая накидка* и *шляпа из голубой шерсти*) начал ворчать на собаку, чтобы она вместе со своим хозяином оставила его в покое. В народе до сих пор принято вешать на скотину, поранившуюся на поле или ударенную молнией, металлические распятыя, которые, по поверьям, были в древние времена *выкованы в горах* — считается, что это исцеляет животных. Недавно мне встретилась одна такая *выкованная в горах* вещица, которая у меня и осталась, — раньше сельяне занимали ее друг у друга, чтобы вылечить скот так, как описано выше].

von schrabaz *pilwihten*.
 Tit. [1477], 27:299
 (Hahn — 4116).

[от *пильвихтов*-кобольдов]

sein part het
 manchen *pilbiszoten*.
 CASP. VON DER RÖN.,
 Heldenb., 156^b.

[в его бороде
 было множество *пильбисских* клоков]

Выбрать наиболее верный вариант названия здесь затруднительно. Вольфрам рифмует слово *pilwiz* (варианты: *pilbiz*, *bilwiz*, *bilwitz*) с *biz* (*morsus* [укус]) — краткий гласный в последнем слоге указывает, судя по всему, на форму *pilwiht* — в другой поэме встречается слово *bilbis*, которое с долгим гласным приняло бы вид *pilbeis*; соответственно, *pilwiz* нельзя увязать ни с древнесаксонским *balowiso*, ни, напрямую, с противопоставленными *bilwis* и *balwis* (см. I, 650). Различие форм указывает на то, что в XIII—XIV веках о происхождении этого слова уже забыли; чем позднее, тем больше оно искажается: позднейший вариант (*bulwechs*) схож с формой *balwachs* (*hebes* [тупой]), в действительности совершенно далекой⁶⁸. В исповедальной книге первой половины XV века (НОФФМАНН, *Monatschr.*, 753) слово *pelewysen* используется в значении «ведьмы»; в том же смысле употребляется и слово *bihlweisen* в COLERUS, *Hausbuch* (Mainz, 1656), 403; несколько источников с вариантом *pilbis* приведено в SCHM., IV, 188. Нельзя не упомянуть и о вестфальском новонидерландском слове *belewitten* (встречающемся в «*Teutonista*»), которое Г. ван Шуйрен толкует как *guede holden* [добрые духи] и *witte vrouwen* [белые женщины] (*penates*). У Килиана — *belewitte* в значении *lamia*; сюда же отнесем такую фразу из «*De miraculis*» Гисберта Воэция (VOETIUS, *Disput.*, II, 1018): *de illis, quos nostrates appellant beeldwit et blinde belien, a quibus nocturna visa videri atque ex iis arcana revelari putant* [о тех, кого у нас называют *beeldwit* и *blinde belien*, от которых происходят ночные видения, позволяющие узнавать различные тайны]. *Belwit* значит *penas* — добрый домашний дух, *guote holde* (см. I, 518); у Рюдигера — «*ein guoter und ein pilewiz*». В древнеанглийском языке использовалась форма *bilvit*, *bilevit* (СÆДМ., 53:4; 279:23), переводимая как *mansuetus*, *simplex* [ручной, безвредный], но в действительности означающая скорее *aequus*, *justus* [равный, справедливый]. Бог зовется «*bilevit fäder*» [справедливым отцом] (*Andr.*, 1996; ВОЕТН., *Metr.*, XX, 510, 538) — такой же эпитет использован в *Cod. Exon.*, 259:6; *bilvitra breost* (*bonogum*, *aequogum pectus* [сердца добрых, справедливых

⁶⁸ В *Fundgr.*, I, 343 *palwasse* рифмуется с *vahse*, а в средневерхненемецком часто встречается форма *wahs* (*acutus* [острый]) вместо *was* (древневерхненемецкое *huas*, древнеанглийское *hväs*, древнескандинавское *hvass*); древневерхненемецкое *palohuas* значит «дурно острый» = тупой (ср. с *palotât* — злодеяние), древнескандинавское *bölvhass*? Более поздняя форма *bülvächs* встречается в SCHM., IV, 15.

людей] — в *Cod. Exon.*, 343:23. Вариант *bilehvit* (ВЕДА, V, 2, 13 — переведено как simplex) ведет к *hvit* (albus [белый]); что же, однако, означает корень *bil*? Я отдаю предпочтение более достоверной форме *bilevit* (где *vit* значит *sciūs* [знающий]), а *bilvit* (древневерхненемецкие *pilawiz*, *pilwiz*?) должно обозначать *aequum*⁶⁹ *sciens*, *aequus*, *bonus* [знающий, что справедливо; справедливый; добрый], хотя прилагательное *vit*, *wiz* нигде, насколько я знаю, больше не встречается, а в древнескандинавском варианте *vit*r (*vitrs* в родительном падеже) к корню добавлен производный аффикс *-r*. Если эта этимология верна, то *bilwiz* — это добрый дух эльфической природы, живущий в *горах*; с эльфами его роднит то, что его *стрел* люди тоже боялись (см. I, 759); как и эльфы, он спутывает и взъерошивает людям волосы (см. I, 774). Особого внимания заслуживает такая цитата, приведенная в *СНМ.*, IV, 188: *so man ain kind oder ain gewand opfert zu aim pilbisprawm* [пожертвовать ребенка или одежду *дереву пильбисов*] — считалось, очевидно, что пильвицы живут в каком-то дереве (ср. с лесными духами и эльфами, которых тоже связывали с деревьями). В *BÖRNER, Sagen aus dem Orlagau*, 59, 62 упоминается ведьма по имени *Bilbze*. Превращение формы *bilwiz*, *bilwis* в *bilwiht* вполне естественно, поскольку в других словах *s* и *h*, *s* и *ht* (*lios*, *lioht*; см. *Gramm.*, I, 138), *st* и *ht* (*forest*, *foreht*; см. *Gramm.*, IV, 416) тоже переходят друг в друга; более того, составное слово *bilwiht* само по себе имеет смысл («добрый дух»). В *Gl. Blas.*, 87^a встречается форма *wihsilstein* (*penas* [пенат]), и даже в современных названиях колтуна (см. I, 774), — *Weichselzopf*, *Wichselzopf* и *Wichtelzopf* (*Bichtelzopf*), — наблюдается движение форм *bilweichs*, *bilwechs* и *bilwicht*; нет сомнений, что существуют и варианты *Bilweichszopf*, *Bilwizzopf*⁷⁰.

⁶⁹ Слово *bil* само по себе означает *aequitas*, *jus* [справедливость, право] и имеет вполне мифологическое звучание (см. I, 650). Средневерхненемецкое *billich* (*aequus* [равный, справедливый]) — в *Dicut.*, III, 38; *Fundg.*, II, 56:27; 61:23; 66:19; *Reinh.*, 354; *Iw.*, 1630, 5244, 5730, 6842; *Ls*, II, 329; *billichen* (*jure* [честно]) — в *Nib.*, 450:2; *der billich* (*aequitas* [равенство]) — в *Trist.*, 6429, 9374, 10062, 13772, 18027. Древневерхненемецкое *billih* встречалось мне только в *W.*, LXV:27, причем в лейденской рукописи стоит *bilithlich*. Поскольку понятия *aequus* [справедливый] и *aequalis* [равный] весьма близки друг к другу, то и *bilidi*, *piladi* означают *aequalitas*, *similitudo* [равенство, сходство] — древнескандинавское *likneski* (*imago* [изображение; нечто *сходное* с оригиналом]). Кельтское *bil* тоже значит «добрый, мягкий»; Г. Лео (*Leo, Malb. Gl.*, [I], 38) пытается вывести слово *bilwiz* из кельтских *bilbheith*, *bilbhith*.

⁷⁰ По-польски *plica* называется не только словом *koltun*, но еще и *wieszczyce* (*LINDE*, VI, 227) — по народному поверью, эта болезнь возникает под воздействием колдовства *wieszczka* — ведьмы. Форма *wieszczyce* соответствует нашему *Weichselzopf*, а также корню *-wiz*, *-weis* в *bilwiz*. Если где-нибудь встречалось бы составное *bialowieszczka* (белая колдунья, белая фея), то наше *bilwiz* с серьезным основанием можно было бы производить от славянских корней — впрочем, мне не удалось обнаружить в источниках ни слова *bialowieszczka*, ни соответствующих ему форм из других славянских языков; я склоняюсь к тому, что у *bilwiz* всё-таки германское происхождение — в пользу этого свидетельствует, во-первых, отсутствие аналогичных славянских форм, а во-вторых — наличие древнеанглийского *bilvit*

В народных поверьях поздних времен более древнее и более благородное представление об этой призрачной сущности стерлось — сохранилась лишь память о ее враждебной стороне, точно так же, как и в случаях с альбами, с Холлой и Бертой; бильвица стали представлять себе как надоедливую и страшную призрака, запутывающего волосы на голове и в бороде, портящего посевы — чаще всего его изображали в женском облике, как некую злобную колдунью или ведьму. Уже в исповедальной книге Мартина Амбергского слово *pilbis* толкуется как «дьявол» — а *belewitte* у Килиана означает *lamia*, *strix* [ламия, ведьма]. Эти термины сохраняются, главным образом, в Восточной Германии, в Баварии, во Франконии, в Фогтланде и в Силезии. У Ганса Сакса встречаются глагол *bilbitzen* в значении «спутывать волосы» и существительное *pilmitzen* в значении «спутанные локоны»: *ir har verbilbitzt, zapfet und stroblet, als ob sie hab der rab gezoblet* [ее волосы *спутаны*, взерошены и взлохмачены, как будто ее потрепала ворона] (H. SACHS, I, 5:309^b; II, 2:100^d); *pilmitzen, zoten und fasen* [*запутанные волосы*, клочья и узлы] (H. SACHS, III, 3:12^a). В шестой главе «Богемского пахаря» *pilwis* используется как синоним слова «ведьма»; в ВÖНМЕ, *Beitr. zum Schles. Recht*, VI, 69: «колдун, *pielweiser*, ясновидец». «В 1529 году (в Швейднице) был заживо похоронен колдун [*pielweiß*]» (HOFFMANN, *Monatsschrift*, 247). «В 1582 году (в Загане) двух добропорядочных женщин обозвали ведьмами [*pilweißen*] и шляхами» (HOFFMANN, *Monatsschrift*, 702). «Du *pilweißin!*» [Ах ты, *ведьма!*] (A. GRÜNIUS, 828). «Las de deine *bilbezzodn* auskampln, — в гневе говорит мать своему ребенку, — i den *bilmezschedl* get nix nei» [расчеши свои *патлы*, ты никуда не пойдешь с *лохматой головой*] (SCHM., I, 168). *Pilmeskind* — ругательство, то же, что *Teufelskind* [дитя дьявола] (DELLING, *Bair. Idiot.*, I, 78). В районе реки Зале в Тюрингии неумытого и непричесанного ребенка называют *bulmuz*; словами *bilbezschnitt*, *bilwezschnitt*, *bilfezschnitt*, *pilmasschnid* (JOS. RANK., *Böhmerwald*, 274) там называют прорехи на пшеничном поле: считается, что это работа духов, ведьм или дьявола.

Последнее поверье тоже отличается древностью. Уже в *Lex Bajuvar.*, XII (XIII), 8 сказано: *si quis messes alterius initiaverit maleficis artibus et inventus fuerit, cum duodecim solidis componat, quod aranscarti⁷¹ dicunt* [если кто наложит на посевы другого особые чары, которые называются *aranscarti*, и если это будет доказано, то он должен будет заплатить двенадцать солидов]. Называли ли такого злодея *piliwiz*, *pilawiz*? Медерер по этому поводу замечает (MEDERER, 202, 203): «Вот что рассказал мне о так называемом *bilmerschnitt*, *bilberschnitt* один

и нидерландского *belwitte*; кроме того, наше *wiz* происходит от *wizan* [знать], а польское *wieszcz* — от *wieździć*, а значит, этимологически родство двух слов можно объяснить и без прямых заимствований. Представляется, что словенское *raglaviz*, цверг, литовские *Pilvitus* (LASICZ, 54) и *Pilwite* (NARBUTT, I, 52), имена бога и богини богатства, никак не связаны с *bilwiz*.

⁷¹ Готское *asans* (*messis* [урожай]), древневерхненемецкое *aran*, *arn*.

честный крестьянин: безбожный злодей, желающий навредить своему соседу, в полночь должен совершенно голым выйти на середину поля с привязанным к ноге серпом и произнести заклинания, шагая по только что созревшей пшенице. Тогда все колосья из той части поля, которую он посеял своим серпом, перелетят в его амбар, в его закрома». Здесь соответствующее понятие полностью связывается с практикующим магию человеком⁷². Юлиус Шмидт (Schmidt, Reichenfels, 119) говорит о Фогтланде: вера в таких колдунов, как *bilsenschnitter*, или *bilverschnitter*, там достаточно распространена; более того, некоторые люди сами считают себя таковыми: в Иванов или, иногда, в Вальпургиев день они выходят на поля и, проходя наискосок, срезают колосья маленьким серпом, закрепленным у них на большом пальце ноги. При этом они должны носить небольшие треугольные шляпы, которые называются *Bilsenschnitterhütchen*; если во время колдовского хода кто-нибудь их поприветствует, то вскоре колдуны умрут. *Bilsenschnitter* верят, что они заполучат половину урожая с того поля, на котором побывали; у многих людей после их смерти находили в домах маленькие серпообразные инструменты. Если владелец поля сможет подвесить стержню от срезанного колдуном стебля *над дымом*, то *bilsenschnitter* постепенно зачахнет [30].

В Тюрингии верят, что такого колдуна, как бы его ни называли — *bilmes-* или *binsenschneider* — можно одолеть двумя способами. Если на Троицу или в Иванов день в самый полдень засесть в кустах бузины с зеркалом на груди и осмотреть оттуда каждую сторону поля, то, скорее всего, удастся обнаружить колдуна; впрочем, это сопряжено с опасностью: если *binsenschneider* первым увидит ищущего его человека, то этот человек умрет, а колдун останется жить — потому на грудь и надевают зеркало, чтобы *binsenschneider* в первую очередь увидел свое отражение: если всё так и случится, то колдун распрощается с жизнью в течение года. Второй способ — отнести срезанные колдуном колосья в свежерытую могилу: при этом следует соблюдать тишину, а колосья нельзя держать голой рукой — если будет сказано хоть слово или если хоть одна капля пота с руки попадет в могилу вместе колосьями, то умрет не колдун, а тот, кто пытается его отвадить.

⁷² Возможно, та же колдовская процедура описана и в *Kaiserchronik*, 2130—2137? —

diu muoter heizit Rachel,
diu hât in gelêret:
swenne sie in hiez sniden gân,
sîn hant incom nie dâr an,
sîn sichil sneit schiere
mêr dan andere viere;
wil er durch einin berc varn,
der stêt immer mêr ingegen im ûf getân.

[его мать звали Рахилью,
вот чему она его научила:
когда она отправит его косить,
то он не должен поднимать руки,
и его серп срежет больше
чем четыре других серпа;
если он захочет пройти сквозь гору,
то всегда сможет войти в нее]

То, что в приведенных случаях приписывается людям-колдунам, иногда связывалось и с *дьяволом* (см. раздел «Суеверия», № 523), и с эльфическими призраками, которых можно узнать по их шляпам. Иногда их называли *bilgenschneider*, *pilver-* или *hilpertsschnitter*, а иногда — совершенно иначе. Эразм Альберус говорит, что женщины из воинства Хульды *носят в руках серпы* (см. I, 521). Кое-где, по ССНМ., I, 151, используют форму *bockschnitt* [козлиный косарь], поскольку верят, что призрак проезжает по полю на козле — это заставляет вспомнить о Дитрихе с кабаном (см. I, 451). По оснабрюкскому поверью, среди посевов прогуливается *tremsemutter* [васильковая мать]: ею пугают детей. В Брауншвейге ее зовут *kornwif*: дети, собирая васильки, не заходят в глубину поля, опасаясь «пшеничной девы», которая часто крадет девочек и мальчиков. В Альтмарке и в Бранденбурге этого духа зовут *roggenmöhme* [ржаной теткой]; плачущих детей там утихомиривают словами: «Закрой рот, а то придет *roggenmöhme* с длинными черными сосцами и утащит тебя»⁷³; еще говорят «с длинными *железными* сосцами», что напоминает о *железной* Берте. То же существо называют еще *rockentör*: подобно Хольде и Берте, она тоже разыгрывает всяческие злые шутки с ленивыми работницами, не свившими свою пряжу к святкам. Дети, которых она приложила к своей черной груди, обычно умирают. Баварская *preinscheuhe*, судя по всему, — это такой же полевой призрак. В *Schräckengast* (Ingolst., 1598), 73 упоминаются «*preinscheuhen und meerwunder*», а на стр. 89 там же — «*wilde larvenschopper und preinscheuhen*». *Prein*, *brein* — искаженные формы от *Brei* (puls [каша]); тем же словом обозначаются еще зерновые культуры, такие как овес, просо, *panicum*, *plantago* (СНМ., I, 256, 257); *breinscheuhe* [овсяной ужас] — это, вероятно, дух, пугавший людей на овсяных и просяных полях?

Все эти данные позволяют заключить, что связь *бильвисов* с божественными и эльфическими существами из времен нашего язычества несомненна. Они *спутывают волосы*, как Холла, как Берта, как эльфы; они, тоже подобно эльфам, *носят маленькие шляпы и пускают стрелы*; как Холла и Берта, *бильвисы* превратились в источник *детских страхов*. Будучи изначально «*gute holden*», добрыми духами, общительными и доброжелательными существами, постепенно в народном сознании они превращались в нечистую силу, в дьявольских призраков, в колдунов и ведьм. Следует отметить, что за эльфическими существами вполне могут скрываться и более высокие, божественные сущности. Римляне почитали некую *Robigo*, спасающую посевы от болезней и, скорее всего, способную в гневе наслать загнивание. Хождение *бильвиса* или «ржаной тетки» по полю должно было первоначально иметь благие цели: само название с корнями *mutter*, *mühme*, *mör* [мать, тетя] указывает на богиню-родительницу, покровительницу прядения и полеводства. *Фро*, проезжающий по полю *на кабане*,

⁷³ Ср. с *Deutsche Sagen*, № 89; Кунн, 373; Темме, *Sagen*, 80, 82 (из Альтмарки). В баденском сказании упоминается *rochertweibele* и заколдованная графиня из Эберштейна, которая бродит по лесу под названием Рокерт (МОНЕ, *Anzeiger*, III, 145).

делал поле плодороднее — с таким проездом бога я связываю даже образ Зигфрида, едущего по пшеничному полю (см. I, 662); теперь для меня проясняется то, почему в Веттерау крестьяне говорят о качающихся на ветру колосьях, что это *кабан ходит по полю*. Имеется в виду бог, делающий посевы урожайными. Рассмотрение образа эльфов, дольше сохранявшегося в народной традиции, вновь приводит нас к древним богам. Связь эльфов с Холлой и Бертой тем важнее, если учесть, что все эти существа чужды эддической системе — они характерны для внутренней Германии, где языческая религия развивалась совершенно независимо [31]⁷⁴.

К волосатым, лохматым эльфам-бильвисам близок и еще один дух, которого в древневерхненемецких документах называют *scrat* или *scrato*; в латинских текстах того же времени он зовется *pilosus* [лохматый, косматый]. В *Gl. Mons.*, 333 — *scratun (pilos)*, в *Gl. Herrad.*, 200^b — *waltschrade* (*satyrus* [лесной шрат, сатир]), в *Sumerlat.*, 10:66 — *srate* (*lares mali* [злые лары]); в средневерхненемецком языке встречаются формы *scrâz* (*Reinh.*, 597 — из старых фрагментов текста); «*ein wilder waltshrat*» [дикий лесной шрат] (*Barl.*, 251:11; *AW*, III, 226; *ULR.*, *Lanz.*, 437); «*von dem schraze*» = от цверга. «*Sie ist villihte ein schrat, ein geist von helle*» [она, наверное, шрат, дух из ада] (*ALBR.*, *Titur.*, I, 190 (Hahn, 180)). Имеется в виду некое небольшое эльфическое существо, что следует из уменьшительной формы *schretel*, используемой как синоним слова *wihel* в красивой легенде, отрывок из которой приведен в нашем [с Вильгельмом Гриммом] собрании ирландских сказок об эльфах (*Irische Elfenm.*, CXIV—XIX) — с тех пор полная

⁷⁴ У славян тоже есть представление о *полевом духе*, который ходит по пшенице. Вохнон, *Resp. Moscov.*, I: *daemonem quoque meridianum Moscovitae metuunt et colunt. Ille enim, dum jam maturae resecantur fruges, habitu viduae lugentis ruri obambulat, operariisque uni vel pluribus, nisi protinus viso spectro in terram proni concidant, brachia frangit et crura. Neque tamen contra hanc plagam remedio destituuntur. Habent enim in vicina silva arbores religione patrum cultas: harum cortice vulnere superimposito illud non tantum sanant facile, sed et dolorem loripedi eximunt* [московиты боятся и почитают полуденного демона. Этот демон в образе *горющей вдовы обходит* деревни, пока еще не скошены спелые колосья; работники (один или несколько), увидев такого призрака, должны упасть ничком на землю, иначе демон переломает им руки и ноги. Еще не придумано, как избавиться от этой напасти. По обычаю предков они почитают деревья в соседнем лесу: считается, что если кору этих деревьев наложить на раны, то они быстро затянутся; кроме того, эта кора унимает боль в ногах]. Венды называют такую пшеничную деву *pschিপolnitza*: в полдень она ходит по полю в образе *женщины в покрывале*. Если, целый час говоря с такой девой о льне и его обработке, венд сможет возразить на всё, что она скажет, или сумеет прочитать «Отче наш» задом наперед без запинки, то ему ничего не угрожает (*Lausitz. Monatschr.* 1797, 744). Богемцы называют такого духа *baba* (бабка, старуха) или *polednice, poludnice* (*meridiana* [полуденица]); у поляков это *dziewanna, dziewica* — о ней еще будет сказано подробнее, и не раз (см. главу XXXVI). Во всех этих случаях тоже наблюдается смешивание богов с духами и призраками.

версия была опубликована Моне в его исследовании о героических сказаниях; в ASVJÖRNSSEN UND MOE, № 26 приведено удивительно похожее сказание, подлинно норвежское (еще одно доказательство потрясающей устойчивости такого материала в народной традиции): словам *schretel* и *wazzerbern* идеально соответствуют норвежские *trolld* и *hvidbiörn* [белый медведь]. Винтлер описывает *schrättlin* как легкого духа размером с ребенка; в словаре 1482 года слово *schretlin* переводится как *penates*; у Дасиподия — *nachtschrettele* (*ephialtes* [ночной кошмар]); в более поздних источниках — *schrättele*, *schrättele*, *schrettele*, *schrötle* (ср. с STALD., II, 350; SCHMID, *Schwäb. Wb.*, 478). В Федерации семи общин [Sette Comm(uni)] слово *schrata* (или *schretele*) означает «бабочка» (SCHM., III, 519). В документе 1244 года упоминается человек по имени Thidericus *Scratman* (SPILSKER, II, 84). В Нижнем Гессене есть район под названием *Schratweg* ([*Niederh.*] *Wochenbl.* (1833), 952, 984, 1023). В других германских диалектах это слово, судя по всему, тоже встречается: в древнеанглийском — *scritta*, в английском — *scrat* (*hermaphroditus*)⁷⁵, в древнескандинавском — *skratti* (*malus genius, gigas* [злой дух, великан]); морскую скалу называли *skrattaskar* (*geniogum scorulus* [скала духов]; *Fornm. sög.*, II, 142); если сравнить эти формы с приведенными выше древневерхненемецкими, то можно обратить внимание, что в них отсутствует сдвиг согласных. Впрочем, стоит отметить, в древневерхненемецком встречаются и другие формы, в которых на месте *t* стоит *z*: *scraz* (*Gl. Fuld.*, 14); *screza* (*larvae, lares mali* [злые духи, дурные лары]; *Gl. Lindenbr.*, 996^b); «*srezze vel strate*» (не «*screzzol scraito*»; *Sumerl.*, 10:66; «*unreiner* [нечистый] *schrâz*» (*Altd. W.*, III, 170; рифмуется с *vřâz*)⁷⁶. В верхненемецких словарях XVI столетия слова *schretzel* и *alp* фигурируют в качестве синонимов; в HÖFER, [*Östr. Wb.*], III, 114 — «*der schretz*», в SCHM., III, 522 — «*der schretzel, das schretzlein*». По МИШ. ВЕНАМ, 8, 9 (в МОНЕ, *Anz.* IV, 450, 451), в каждом доме есть свой *schrezlein* — если его задобрить, то он принесет дому честь и благо; он катается на скотине; в *ночь Берхты* [Brechnacht] он накрывает стол и т. д.⁷⁷

Важно, что аналогичный корень обнаруживается и в славянских языках. Старобогемские *scret* (*daemon*; НАНКА, *Zbjrka*, 6^b); *screti*, *scretti* (*penates intimi et secretales* [таинственные и скрытые домашние духи]; НАНКА, *Zbjrka*, 16^b); богемские *skřet*, *škřjtek* (*penas, idolum* [пенат, идол]), польские *skrzot*, *skrzitek*; словенские *shkrát*, *shkrátiz*, *shkrátelj* (горный человечек). В сербском и русском языках соответствующий термин не обнаруживается.

⁷⁵ Уже в *Ssp.*, I, 4 *altvile* и *dverge* названы вместе (см. RA, 410).

⁷⁶ Сокращение от *schrawaz*? В *Gudr.*, 448: «*schrawaz oder merwunder* [морское чудо(вище)]»; в ALBR., *Tit.* [1477], 27:299 вместе с *pilwiht* упоминается *schrabaz*; «*schrawatzen und merwunder*» (CASP. v. D. RÖN, *Wolfdieter.*, 195; *Wolfd. und Saben.*, 496).

⁷⁷ В МУСНАР, *Röm. Noricum*, II, 37 и в МУСНАР, *Gastein*, 147 упоминается озорной горный дух *schranel*.

Корень этого немецкого слова мне не известен⁷⁸. В случае со славянскими языками можно обратить внимание на глагол *skryti* (celare, osculere [скрывать, прятать]).

Если коснуться смысла этого понятия, то можно отметить, что *шрат* — это дикий, грубый, косматый лесной дух, схожий с римским фавном и греческим сатиром, а также с римским сильваном (Liv., II, 7); *Schrätlein* — синоним слов *Wichtel* и *Alp*: это домашний дух или горный человечек. Шраты всегда упоминаются в мужском роде, об их женщинах нигде не сказано; шраты, как и фавны, не знают прекрасного противоположного пола — с другой стороны, о женщинах эльфов и бильвисов нам многое известно. Некоторое сходство со шратами можно усмотреть в образах «диких дев» и «лесных жен», о которых говорилось в конце главы XVI. В греческой мифологии наравне с фавнами существовали дриады (δρυάδες; в древнеанглийских глоссариях слово «дриада» переводится как *viduälfenne* [лесная эльфийка]) и горные нимфы (νύμφαι ὄρεσκῶοι), жизнь которых была тесно связана с деревьями (главный источник здесь — *Нутт. in Ven.*, 257—272) [32].

От эльфов шраты отличаются еще и тем, что последние не образуют народа и всегда являются только поодиночке.

Есть поверье, что на горе Фихтельберг живет лесной дух, которого называют *Катценвейтом* [Katzenveit]; им тоже пугают детей: «Тихо, а то придет *Катценвейт!*». Гарцкий *Гюбих* [Gübich] и *Рюбецаль* [Rübezal] из Исполиновых гор — тоже аналогичные существа, вполне схожие с цвергами и кобольдами. Последний, правда, — славянского происхождения: богемское *Rybecal*, *Rybrcol*. В Моравии бытует сказание о *морском пастухе* [Seehirt] — зловредном духе, принимающем облик пастуха с бичом в руке, который заманивает путешественников в туман [33]⁷⁹.

В НАНКА, 7^b, 11^a встречается слово *vilcodlac*, переводимое как *faunus*; *vilcodlaci* — *fauni ficarii, incubi, dusii* [фиговые фавны, инкубы, дузии]; в новобогемском это слово должно принять вид *wlkodlak* — некто в волчьей шкуре; в сербском *вукодлак* — «вампир» (Vuk, статья «Вукодлак»). Неудивительно и то, что польский *skrzot* тоже запутывает волосы — еще одно доказательство связи между эльфами, бильвисами и шратами; стоит упомянуть и богемское *skřjtek*⁸⁰; в некоторых районах Германии используется форма *Schrötleinzopf* [коса шрётеля; колтун?].

В Европе (с самых ранних времен) демонических существ представляли себе *косматыми*. В Вулгате слова из Ис.13:21 переведены как «et pilosi saltabunt

⁷⁸ Древнескандинавское *skratti* должно, помимо прочего, еще обозначать *terror* [страх]. Шведское *skratta* и датское *skratte* означают «громко смеяться». Можно ли сравнивать древнеанглийскую форму *scritta* с греческим *σκίρτος*, означающим скачущего, подпрыгивающего кобольда или сатира (от *σκίρτάω*, прыгаю)? См. Ловеск, *Aglaoph.*, 1311.

⁷⁹ *Sagen aus der vorzeit Mährens* (Brünn, 1817), 136—171.

⁸⁰ Со словом *колтун* ср. *koltki* — польские и русские домашние духи.

ibi» [и косматые будут скакать там], а в Септуагинте — как «δαμόνια ἐκεῖ ὀρχήσουσται» [там будут танцевать демоны] (ср. с Ис.34:14)⁸¹. В последней главе ISID., *Etym.*, VII (и оттуда — в *Gl. Jun.*, 399): *pilosi qui graece panitae, latine incubi nominantur, — hos daemones Galli dusios nuncupant*⁸². *Quem autem vulgo incubonet vocant, hunc Romani faunum dicunt* [косматые духи, которые по-гречески зовутся панитами, по-латински *инкубами*, галлы зовут этих демонов *дузиями*. Их же в народе прозвали *инкубонами*, а у римлян они же — *фавны*]. Бурхард Вормсский (см. раздел «Суеверия», С, 195^d) упоминает о таком суеверии: в погреб или сарай для домашних духов клали игрушки, обувь, луки со стрелами⁸³, причем духи эти звались, опять же, «*satyri vel pilosi*». Санкт-галленский монах в своем жизнеописании Карла Великого (PERTZ, II, 741) упоминает о *косматом духе*, явившемся в доме кузнеца, поигравшем с молотом и наковальней и наполнившем пустую бутылку вином из подвала одного богача (ср. с *Ir. Elfenm.*, S. CXI, CXII). Игривый и веселый дух, любящий танцевать и шалить, носящий *красную цвергскую шапочку*, выглядящий как косматое и волосатое существо, о котором в гейдельбергской сказке говорится, что он «*eislich getân*» [страшного вида], часто является на кухнях и в погребах. Изображение на переднем плане в *Cod. Pal. 324* — это, судя по всему, его портрет.

Я предполагаю, что в древние времена *шрата*, или лесного шрата, представляли себе более суровым и крупным (это следует хотя бы из того, что по-древнескандинавски *skratti* означает *gigas*, великан), а *шретеля*, позднее, — маленьким и более веселым. Еще в VI и VII веках этих духов особым образом почитали, им посвящали деревья и храмы. Доказательства этому приведены в I, 244, 259: «*arbores daemonesi dedicatae*» [деревья, посвященные *демонам*]; у варасков (это племя, связанное с современными баварцами) — «*agrestium fana, quos vulgus faunos vocat*» [*языческие* (крестьянские?) храмы, которые в народе называются *фавнами*].

⁸¹ Лютер использует здесь слово *feldteufel* [полевой дьявол]; оригинальное ивритское *sagnir* означает лохматое, козлоподобное существо. Радевик [Рагевин] Фрейзингский (RADEVICUS FRISING., II, 13), подражая пророку, пишет: *ululae, urpae, bubones toto anno in tectis funebria personantes lugubri voce aures omnium repleverunt. Pilosi quos satyros vocant in domibus plerunque auditi* [за год всё преисполнится доносящимися из-под крыш замогильными криками сов, удонов, филинов. В каждом доме поселятся *косматые*, которых называют *сатиграми*]. И еще раз в RADEVICUS FRISING., II, 24: *in aedibus tuis lugubri voce respondeant ululae, saltent pilosi* [в домах твоих глухо заухают совы, *заскачут косматые*].

⁸² «*Daemones quos dusios Galli nuncupant*» [демоны, которых галлы называют *дускиями*] (AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XXIII). В Бретани до сих в ходу название *duz*, уменьшительный вариант — *duzik* (VILLEMARQUÉ, I, 42).

⁸³ Игрушки оставляли и для духа под названием *jüdel* (вероятно, *güetel?* тогда это то же, что и *guote holde*; см. раздел «Суеверия», № 62 и ср. с тем, что говорится о домашних духах ниже).

Интересные свидетельства обнаруживаются в «Вальтарии» Эккехарта. Экеврид Саксонский надсмехается над Вальтарием (ЕСКЕНАРТ, *Waltharius*, 761):

dic (ait), an corpus vegetet tractabile temet,
sive per aërias fallas, *maledicte*, figuras?
saltibus assuetus faunus mihi quippe videris.

[скажи, говорит он, живой ты, из осязаемой плоти,
или воздушным маревом ты заморочил меня, *проклятый?*
по мне, так ты большеходишь на *фавна*, *привыкшего к лесу*]

Вальтарий тоже отвечает ему язвительно:

celtica lingua probat, te ex illa gente creatum,
cui natura dedit reliquas ludendo praeire;
at si te propius venientem dextera nostra
attingat, post Saxonibus memorare valebis,
te nunc in Vosago *fauni fantasma* videre.

[судя по кельтской речи, ты из того народа,
который уменьем шутить больше других одарен природой;
если ты подойдешь поближе, чтобы я мог тебя десницей
коснуться, то с саксами сможешь потом вспоминать,
как *призрака-фавна* когда-то увидел в Вогезах],

то есть «сможешь потом саксам, своим сородичам, рассказать о шрате, явившемся тебе в Вогезах». Экеврид бросает в Вальтария копьё, но промахивается, а тот кричит:

haec tibi silvanus transponit munera *faunus*,

то есть «тем же и *лесной шрат* тебе оплатит»⁸⁴.

Фавн здесь зовется *fantasma*, призраком; древневерхненемецкое *giscîn* (Т., 81 — перевод Мф.14:21) или *scînleih* (monstrum [ужасный призрак]; *Gl. Hrab.*, 969^b; *Gl. Jun.*, 214); древнеанглийское *scînlâc* (portentum [призрачное явление, чудовищный призрак]) или *gitroc* (см. I, 594). *Phantasma vagabundum* [бродячий призрак] (Vita Lebuini в PERTZ, II, 361); *fantasma* vult nos pessundare [призрак хочет нас уничтожить] (слова Хросвиты в «Dulcicius»); *fantasia* quod in libris gentilium *faunus* solet appellari [призрак, которого в языческих книгах зовут *фавном*] (MABILLON, *Analect.*, III, 352). IVO CARNOT., *Epist.*, 172 — municipium или oppidum *mons fauni* [селение, город (под названием) *Гора фавна*], ср. с процитированным там же документом (IVO CARNOT., *Epist.* (ed. Paris, 1642), 240^b), в котором встречается вариант *monsfaunum*. В старофранцузских

⁸⁴ Весь этот диалог в рукописи читается с трудом; при подготовке издания поэмы я придерживался тех же чтений, что и здесь.



поэмах: *fantosme nous va faunoiant* [обманывающий нас *призрак*] (MÉON, IV, 138); *fantosme, qui me desvoie, demaine* [морочащий, путающий меня *призрак*] (MÉON, IV, 140, 402). В MONE, *Archiv* (1835), 210 цитируется отрывок из эпической поэмы «Girart de Rossillon», где, в частности, встречаются такие слова: en se mont ha moult de grans secrez, trop y a de *fantomes* [на этой горе скрыта великая тайна, а еще там живут *призраки*]. Здесь стоит вспомнить о *fauni ficarii* [фиговых фавнах] и *silvestres homines* [лесных людях], с которыми, по Иорнанду, подружились готские *алиоруны* (см. I, 717). Образ шрата имеет отношение и к героям-полубогам: Миминг [*Miming*], *silvarum satyrus* [лесной сатир], и Виттих (*Witugouwo* — *silvicola* [лесной]) одновременно были и искусными кузнецами-шратами, и героями (см. I, 652—656). Валькирия становится женой сатиropодобного Вёлунда, и алиоруны тоже стали женами фавнов. *Дикие девы, waltminne* (см. I, 718, 721) и *дикие молодцы (Wigamur, 203)* все связаны друг с другом. В *Wigal.*, 6286 упоминается *wildez wip*, а в *Wigal.*, 6602 так говорится и цверге Карриоце [Karriöz]:

sîn muoter was ein wildez wip,	[его мать была дикой девой,
dâ von was sîn kurzer lip	поэтому его маленькое тело
aller rûch unde stark,	было <i>волосатым</i> и <i>сильным</i> ,
sîn gebein was âne mark	его кости были безупречны,
nach dem geslehte der muoter sîn,	как у всех в роду его матери,
deste sterker muoser sîn.	а он должен был стать <i>сильнейшим</i>]

В «Вольфдитрихе» такой дикий молодец зовется *waltluoder*, а в *Laurin*, 173, 183 — *waltman* [лесным мужем]. В древнескандинавской мифологии лесные девы известны под именами *îvidjur* (*Sæm.*, 88^a, 119^b) и *iarnwidjur* (*Sn.*, 13). В начале «Вороновой ворожбы Одина» об *îvidja* сказано неясно: «elr îvidja»: alit, auget, parit, gignit dryas [Дриада напитокывает, увеличивает, рождает, создает]; само понятие *îvidja* произведено от слова *îvidr* (лес или роща), упомянутого во второй строфе «Прорицания вэльвы»: nio man ek heima, nio *îvidi* [я знаю девять миров, девять *рощ*]; *iarnvidja* — от *iarnvidr* (железный лес) [34]⁸⁵.

Древнескандинавские представления об *îvidjur* и *iarnvidjur* раскрыть в полной мере я не могу; более ясны современные южнонемецкие предания о *диком народе, лесном, древесном, болотном народе*: эти существа, живущие общинами, подобны цвергам. Иногда они являются и поодиночке, а их женщины весьма близки к тем высшим созданиям, речь о которых шла в I, 718. Ростом они малы, но выше эльфов, они седы и старообразны, волосаты и одеты в мох; ouch wâren ime diu ôren als eime *walttören vermieset* [его уши были *покрыты мхом*, как у *лесного человечка*] (*Iw.*, 440). Нередко (даже чаще, чем такие же существа

⁸⁵ В AFZELIUS, II, 145, 147 упоминаются шведские *löferskor* — лиственные или лесные девы, которых Афцелиус сравнивает со скандинавской Лаувей; впрочем, в народе об *löferskor* сказаний ходит очень мало.

мужского пола) в текстах упоминаются *древесные девы* [holzweibel]: они менее доброжелательны и живут в глубине лесов, они носят зеленые одежды с красными отворотами и черные треуголки. Ганс Сакс (H. Sachs, I, 407^a) упоминает о *holzmänner* и *holzfrauen*, а в H. Sachs, I, 348^c приведен плач *лесного народца* по маловерному миру. В Schmidt, *Reichenfels*, 140—148 приводятся фогландские поверья о лесных людях, а в BÖRNER, 188—242 — такие же орлагауские; приведу наиболее характерные сюжеты из этих собраний. Маленькие лесные девы являются лесорубам и просят у них чего-нибудь поесть или сами утаскивают еду из котелков; за всё взятое эти духи как-нибудь оплачивают людям, нередко — добрыми советами. Иногда они помогают людям на кухне, в мытье и стирке; обычно эти духи очень боятся преследующих их Диких охотников. В долине Зале рассказывают о «зарослевой бабке» [Buschgroßmutter] и ее «мшистых девах» [Moosfräulein]: всё это напоминает если не об английской *weirdlady of the woods* (см. I, 692), то, определенно, — о королеве эльфов. Лесные девы часто приходят, когда люди пекут хлеб, и просят испечь и им буханку размером с половину мельничного жернова; готовый хлеб следует оставлять для них в определенном месте; позже лесные девы оплачивают за хлеб: они могут принести в дар крестьянам свою собственную выпечку, положив ее в борозду или на плуг; если от этого дара отказаться, то лесные девы сильно гnevаются. В другом сказании у маленькой лесной девы ломается ее тачечка, и она просит человека отремонтировать колесо; затем, подобно Берте, она оплачивает оставшимися после ремонта опилками, которые в итоге превращаются в куски золота; тех, кто вяжет, она одаривает мотком никогда не кончающейся пряжи. Каждый раз, когда человек снимает луб с молодого дерева, умирает одна маленькая лесная дева. Одна крестьянка пожалела плачущего ребенка такой лешачихи и приложила его к груди, а появившаяся затем мать подарила ей кусок коры, в которой качала ребенка; крестьянка сломала этот кусок пополам и бросила в дровницу, а затем обнаружила, что кора превратилась в золото [35].

Древесные девы, как и цверги, весьма недовольны современным миром; к тем причинам для такого недовольства, что перечислены в I, 758, у них добавляется и еще одна, специфическая: хорошие времена для них кончились тогда, когда люди начали считать клецки в котелках, буханки хлеба в печах, когда они стали оставлять следы пальцев на хлебе и добавлять в него тмин. Древесные девы говорят так:

schäl keinen baum,	[не лущите деревья,
erzähl keinen traum,	не пересказывайте снов,
pip kein brot	не проминайте хлеб пальцами
(back keinen kümmel ins brot),	(или: не добавляйте тмин в хлеб)
so hilft dir gott aus aller noth!	и бог вам поможет в любой беде!

Попробовав свежее испеченного хлеба, одна маленькая лесная дева убежала в лес, крича:



sie haben mir gebacken kümmelbrot, [они испекли мне хлеб с тмином,
das bringt diesem hause große noth! это принесет их дому великую беду!]

Достаток крестьянина, испекшего этот хлеб, пошел на убыль, и в конце концов человек совершенно обнищал. Выражение «das Brot ripen» означает «проминать корку хлеба пальцем» — так, по традиции, делают почти везде. Возможно, лесные девы не могли унести промятый хлеб и потому не любили эту метку; оттого же они противились счету продуктов; мне не известно, почему этим духам отвратителен пряный тмин: возможно, они не любили его просто как очередное новшество, но может быть, что в этом есть и иной смысл; есть такие стишки:

Kümmelbrot unser Tod! [тминный хлеб — наша смерть]

и

Kümmelbrot macht Angst und Noth. [от тминного хлеба — страх и беды]

В одном из сказаний лесных человечков, издавна помогавших на мельнице, отпугнуло то, что работники стали оставлять для них одежду и обувь⁸⁶

⁸⁶ Эта история прекрасно согласуется со сказаниями с прусского Замланда (REUSCH, 53, 55): одному лапёненскому землевладельцу подземные жители сделали много добра; однажды он пожалел их за то, что им приходится носить нищенскую одежду и попросил свою жену сделать для них новые маленькие накидки. Они забрали новую одежду, но после этого навсегда ушли с криками «Рассчитались, рассчитались!». В другой раз они помогли бедному кузнецу: каждую ночь они приходили в его дом и выковывали блестящие горшочки, сковородки, котелки, блюда; хозяйка дома оставляла для них молоко, на которое они набрасывались, как волки, и которое вычерпывали до последней капли, а затем мыли посуду и шли работать. Благодаря им кузнец вскоре стал богат, и его жена сшила и оставила для человечков красивые красные накидки и шапочки. Придя, подземные жители закричали: «Рассчитались, рассчитались!», — быстро переоделись в новое и навсегда ушли, не тронув оставленное им для работы железо. Вот еще одно сказание (из МОНЕ, *Anz.*, VI, 175) о человечке, жившем у пруда в Зеевене (Риппольдзау, Шварцвальд): озерный человечек [Seemännlein] любил приходить к людям в деревню Зеевен; он целый день работал вместе с людьми, а под вечер возвращался к своему пруду; люди кормили его завтраком и обедом, но ел он отдельно. Давая ему задание, необходимо было добавлять «только не слишком мало и не слишком много», иначе он сердился и всё портил. Одежда у него была старая и поношенная, но селян он просил не давать ему новую; однажды они всё же решили сделать ему новую накидку и вручили ее человечку под вечер. Он сказал: «Когда с тобой рассчитались, тебе пора уходить; с завтрашнего дня я больше не приду»; крестьяне всячески просили прощения, но больше он действительно не появлялся. В JOS. RANK, *Böhmerw.*, 217 приводится красивая история о *маленькой прачке* [waschweiberl]: хозяева дома хотели подарить ей новую обувь, но она не позволяла снять мерку со своей ножки; тогда люди посыпали пол мукой и измерили оставшиеся следы. Когда новые туфли были готовы,

(Jul. Schmidt, 146) [36]. Видимо, эти духи боялись, что, приняв подарок, они нарушат давно сложившийся уклад взаимоотношений с людьми. В дальнейшем мы еще увидим, что домовые духи вели себя иначе и часто требовали одежду себе в дар.

Когда представители этого лесного народца живут все вместе, то они весьма напоминают эльфов и цвергов; если же они являются поодиночке, то их женщины проявляют больше сходства с полубогинями и даже богинями, а их мужчины — с гигантскими фавнами и лесными чудовищами (ср. с Катценвейтом, Гюбихом и Рюбецалем, I, 780). На гербах нескольких нижегерманских князей изображен дикарь с вырванной из земли елью в руке — имеется в виду именно такой мифологический лесной фавн; было бы весьма ценно узнать, к какому времени относится первое упоминание о нем. Горный Гринкеншмид в *D. S.*, I, 232 тоже зовется «*der wilde man*» [дикарем].

В романских сказках лесным духом превратился древнеримский бог: от имени *Оркуса*⁸⁷ образованы итальянское *орсо*, неаполитанское *huorso*, французское *ogre* (см. I, 569): *огр* описывается как *черное, волосатое, щетинистое* существо — правда, он не маленького, а, наоборот, огромного роста; заблудившиеся в лесу дети набредают на его хижину; иногда огр оказывается добрым и дарит подарки, но чаще он настроен враждебно, а его жена (орса, *ogresse*) защищает гостей и прячет их от своего мужа⁸⁸. В немецких сказках роль огра обычно играет *дьявол*, который тоже непосредственно связан с древним богом подземного мира. Шлема-невидимки у огра уже нет, зато для него характерен демонически *острый нюх*: подобно морскому чудовищу, он по запаху плоти чувствует приближение человека; «*je sens la chair fraîche*» [чую свежее мясо], «*ich rieche, rieche Menschenfleisch*», «*ich wittere, wittere menschenfleisch*» [чую, чую плоть человеческую], «*i schmöke ne Crist*» [чую христианина], «*I smell the blood*» [чую кровь], «*jeg lugter det paa min höire haand*» [чую его на своей правой руке], «*her lugter saa kristen mands been*» [здесь пахнет костями христианина]⁸⁹; морская дева

их поставили для маленькой девы на лавку, а она, увидев их, расплакалась, одернула рукава на своей накидке, опустила подол на платье (то есть сначала, только войдя, она подвернула рукава и подол, приготовившись работать) и убежала в слезах; больше ее не видели. В СНАМВЕРС, 33 приведены аналогичные истории о *брауни* [brownie]. Те же представления лежат и в основе первой сказки о призрачном человечке [Wichtelmännchen] в КМ, № 39. Получая новую одежду, помогающие людям призраки, подземные жители, озерные духи и лесные человечки вынуждены навсегда уходить — чаще в таких историях фигурируют существа мужского пола.

⁸⁷ См. раздел «Суеверия», А: «*Orcum invocare*» [взывать к Оркусу] (там же упоминаются Нептун и Диана); в разделе «Суеверия», G, из Винтлера: «*ich hab den orken gesehen*» [я видел орков]. В *Beov.*, 224 — *orcneas*, множественное число от *orcne*.

⁸⁸ *Pentamerone*, I, 1, 5; II, 3; III, 10; IV, 8; *orca* упоминается в *Pentamerone*, II, 1, 7; IV, 6; V, 4.

⁸⁹ См. сказку «*Le Petit poucet*» у Пеппо; *Kinderm.*, I, 152, 179; II, 350; III, 410; Musäeus, I, 21; *Danske viser*, I, 220; *Norske folkeeventyr*, 35.

в *Morolt*, 3924 говорит: «ich smacke diutsche iserngewant» [чую немецкую броню] [37]. В *PULCI, Morgante*, V, 38 упоминается *uom foresto* [лесной человек].

Готское существительное *skôhsl* среднего рода, которым Ульфила переводит греческое *δαίμόνιον* в Мф.8:31, Лк.8:24 (но только на полях; в основном тексте стоит *unhulþô*), 1Кор.10:20, 21, я бы произвел либо от *skôhs* (с родительным падежом *skôhis*), либо, скорее, — от *skôgs* (с родительным падежом *skôgis*; *h* в этом случае — это *g*, смягченное перед сочетанием *sl*). *Skôgs* должно соответствовать древнескандинавскому *skôgr* (*silva* [лес]); слово «лес» не встречается ни в одном из дошедших до нас готских фрагментов — возможно, в этом значении, наравне с *vidus* (см. I, 652), использовалась и форма *skôgs*. В Швеции до сих пор в ходу диалектизмы *skogsnerte*, *skogsnufva*⁹⁰; *snerte* — это, вероятно, *snert*, то есть *gracilis* [тонкий, стройный], а *snufva* значит *anhelans* [выдыхающий]⁹¹. Если *skôhsl* означает лесного духа⁹², то с этим словом, как и с греческим *δαίμόνιον*, могли связывать образ высшего существа, кого-то полубожественного или даже божественного. Если вспомнить о почитании священных и неприкосновенных деревьев, на которых, как считалось, обитают духи (см. главу XXI; разделы «Шведские суеверия», № 110, и «Датские суеверия», № 162), и о древнегерманском культе лесов в целом (см. I, 237—244, 307—310), то вполне можно понять, почему *лесные духи* наделялись природой скорее человеческой или божественной, чем эльфийской.

Такая же двойственная природа характерна и для лесных [читай — водных] духов. Полубогини, валькирии у воды принимают облик лебедей, а позднее они превращаются в вещей *морских дев* и *русалок* (см. I, 720). Даже Нерта и госпожа Холла омываются в озере или в пруду; чтобы попасть в жилище Холлы, следовало вброд перейти ручей (*Kinderm.*, № 24, 79).

Поэтому к общему названию *holde*, *guoter holde* (*genius*, *bonus genius* [дух, добрый дух]) добавляются частные: *wazzerholde* [водной дух] (см. I, 518) и *brunnenholde* [речной дух] (см. I, 520), к общему *minni* — частные *meriminni* и *marmennill* (см. I, 720). Есть и другие хорошо понятные составные названия:

⁹⁰ LINNAEUS, *Gothlandske resa*, 312; FAYE, 42.

⁹¹ В 1298 году Торгильтс Кнутссон для сдерживания русских основал на Неве крепость, которую назвали Ландскрона. В старом сказании говорится, что в лесу возле этой крепости был слышен постоянный стук, как от кирки. Наконец один крестьянин набрался смелости и вошел в лес — там он встретил лесного духа, ударяющего по камню; крестьянин спросил, зачем дух это делает, и тот ответил: «Этот камень должен стать границей между шведами и москвитами» (FORSELL, *Statistik von Schweden*, 1).

⁹² Можно, хотя это и не бесспорно, предположить существование древневерхненемецких форм *skuoh* и *skuohisal*. Нововерхненемецкое *Scheusal* (*monstrum* [чудовище]) может происходить от *sciuhan* [бояться], однако в древневерхненемецком глаголе содержится совершенно другой гласный; впрочем, форма *Scheusal* может быть искажена; наиболее древняя из известных мне форм — *schusel* (см. I, 522). Однако в словаре 1482 года встречается вариант *scheuhe* (*larva* [призрак, демон]).

средневерхненемецкие *wildiu merkint*, *wildiu merwunder* [дикое морское дитя, дикое морское чудо] (*Gudr.*, 109:4; 112:3); *wildez merwip* [дикая морская дева] (*Osw.*, 653., 673); новеверхненемецкие *Meerwunder*, *Wassermann* (славянские *vodnik*, *водяной*), *Seejungfer*, *Meerweib* [морская дева]; древнескандинавские *haffru*, *æskona*, *hafgýgr*, *margýgr* [морская госпожа, женщина, ведьма]; датские *havmand* [морской человек], *bröndmand* (ручьевик; *Молвешн, Dial.*, 58); шведские *hafsman* [морской муж], *hafsfru* [морская жена] и, чаще всего, *strömkarl* (речной дух, человек). Вендское *wodny muz* — водяной человек. В *MELIS* Стоке, II, 96 упоминается *waterconink* — морской царь. Некоторых эльфов и цвергов описывали как водяных духов: так, *Андвари*, сын *Оина*, жил у водопада (*fors*) в образе щуки (*Sæt.*, 180, 181); согласно *Vilk. saga*, XXXIV, Альфрик тоже жил в реке [38].

В древневерхненемецком языке для такого духа было специальное обозначение: *nihhus*, *nichus* (с родительным падежом *nichuses*) — этим понятием составители глоссариев переводят слово *stocodilus* (*Gl. Mons.*, 332, 412; *Gl. Jun.*, 270; *Wirceb.*, 978^b); в «Физиологе» это слово — среднего рода: *daz nihhus* (*Diut.*, III, 25; *НOFFM., Fundgr.*, [I], 23). Более поздний вариант — *niches* (*Gl. Jun.*, 270). В древнеанглийском обнаруживается форма *nicor* (*s* здесь превращается в *r*) мужского рода с множественным числом *niceras* (*Beov.*, 838, 1144, 2854) — так назывались чудовищные духи, обитающие в морях (ср. с *nicorhús* в *Beov.*, 2822). Эта древнеанглийская форма согласуется со средненидерландским *nicker* (множественное число *nickers*; *Horae Belg.*, [I], 119), в *Reinaert prosa*, MIIII^b: *nickers ende wichtereren* [водяные и духи]; в *Diut.*, II, 224^b — *necker* (Neptunus); «heft mi die necker bracht hier?» (сюда черт, что ли, меня занес? *МОНЕ, Nl. Volkslit.*, 140). Новонидерландское *nikker* означает злого духа, дьявола: *alle nikkers uit de hel* [все злые духи из ада]; по-английски черта тоже зовут «old Nick». В немецких формах *Nix* (мужского рода) и *Nixe* (женского рода) — то есть *niks*, *nikse* — сохранились и звук *s*, и исконное значение «водяной дух»; еще в том же значении говорят *nickel* и *nickelmann*. Конрад [фон Вюрцбург] использовал слово *wazzernixe* в значении «сирена»: *heiz uns leiten üz dem bade der vertānen wazzernixen daz uns ir gedœne iht schade* [если он (Христос) выведет нас из залива проклятых *сирен*, то нам не страшны их песни] (*Ms*, II, 200^b)⁹³.

Древнескандинавское *nikr* (с родительным падежом *niks*?), как теперь считается, означает только *hippopotamus* [бегемот]; шведские *näk*, *nek* и датские *nök*, *nok*, *noske*, *aanucke* (*Молвешн, Dial.*, 4) тоже означают водяного духа, но только мужского пола. Датские формы ближе всего стоят к средневековому латинскому *nosca* — *spectrum marinum in stagnis et fluviis* [морской дух, живущий

⁹³ У Грифиуса (*GRYPHIUS*, 743) встречается такой стих: *die wasserlüß auf erden mag nicht so schöne werden* [земная *русалка* не может быть столь красива]; очевидно, *wasserlüß* — еще одно название водяной девы или никсы. В *ZISKA, Östr. Volksm.*, 54 добрая русалка (*wassernix*), подобно госпоже Холле, одаривает детей.

на озерах и в реках]; финское *näkki* и эстонское *nek* (водяной), судя по всему, заимствованы из шведского. С этим корнем некоторые исследователи связывают значительно более древнее *neha* из *Nehalennia* (см. I, 507, 706), но, на мой взгляд, это неоправданно: в латинских терминах нет оснований менять *g* на *h*, а в тех случаях, когда латиноязычные авторы ставят в германских словах *h* (например, в *Vahalis*, *Naharvali*), то, скорее всего, имеется в виду придыхательный звук; кроме того, Нехаленния на изображениях нисколько не похожа на речную богиню.

Связь с водяным духом прослеживается скорее в имени Одина, которого нередко отождествляли с *Нептуном* (см. I, 789) и изображали на челне в образе лодочника или перевозчика. В древнеанглийской поэме «Андрей» подробно описано, как *сам господь*, божественный корабель, переплывает море; в «*Legenda Aurea*» место бога занимает ангел. Одина, по *SN.*, 3, называли *Nikarr* или *Hnikarr*, *Nikuz* или *Hnikuðr*. В *Scem.*, 46^{a-b} — *Hnikarr*, *Hnikuðr*; в *Scem.*, 91^a, 184^{a-b} — *Hnikarr*. Форма *Nikarr* соответствует древнеанглийскому *Nicor*, а форма *Nikuz* — древневерхненемецкому *Nichus*. Интересно, что Снорри приводит по два варианта имен — вероятно, он пользовался источниками, в которых упоминались все эти формы; прибавление аспираты можно объяснить требованиями метра. Финн Магнусен пронципательно замечает, что во всех тех случаях, когда Одина называют Хникаром, он выступает в качестве морского духа, успокаивающего волны (FINN MAGNUSEN, 438). В целом же ни в «Старшей», ни в «Младшей Эдде» *nickar* как вид духов (наравне с *álfar* и *dvergjar*) не упоминаются. Стилистическая ошибка в скальдической песни по-древнескандинавски называлась «*nykrat eða finngálkat*» [*чудовище*, или сфинкс⁹⁴] (*SN.*, 317) [39].

В честь водяных духов, как и в честь богов, называли растения и минералы. Кувшинка (*νυμφαία*, от «нимфа») по-нововерхненемецки называется *Nixblume*, *Seebblume*, *Seelilie* [*цветком никс*, морским цветком, морской лилией], по-шведски — *näckblad* [листом некков], по-датски — *nökkeblomster*, *nökkerose* [цветком, розой некков]; водоросль *conferva rupestris* по-датски называется *nökkeskäg* (бородой некка); раковинный моллюск *haliotis* по-шведски называется *näcköra* (ухом некка); туф, *tophus*, по-шведски — *näckebröd*, «хлеб некков»; в финском языке встречаются такие названия, как *näkinkenka* (муха *margaritifera* [европейская жемчужница]), *näkin waltikka* (*typha angustifolia* [рогоз узколиственный]); лужицкие венды называют цветы или семенные коробочки некоторых тростников *wodneho muz'a porsty*, *potacz'ky*, *lohszy* [пальцами, початками (перчатками?), лозами (?) водяного]. По-немецки кувшинка называется *Wassermännlein* [водяным человечком], а также *Mummel*, *Mümmelchen* = тетка, тетья, водяная тетья; в старинной песне русалка зовется «любимой тетей» Морольта, а в Вестфалии призрачное водяное существо до сих пор называют *watermöme*; в *Nib.*, 1479:3 одна русалка, Зиглинт [*Siglint*], говорит о другой, Гадбурке [*Hadburc*]:

⁹⁴ [«*Sphingis instar variabile*» в *Edda Snorronis Sturlæi* (1852), 123. — *Прим. пер.*].

durch der wæte liebe hât *mîn tuome* dir gelogen.

[от любви к нарядам *моя тетка* тебе солгала]

Русалки, как и девы-лебеди, приходятся друг другу сестрами (см. I, 714); в Oswald, 673, 679 «ein ander merwîr» [вторая, другая русалка] упомянута вместе с первой. Несколько озер, в которых, как считается, живут никсы, носят название *Mummelsee* (*Deutsche Sagen*, 59, 331; МОНЕ, *Anz.*, III, 92), а в шамбургском Пашенбурге есть озеро *Meumkeloch*. Так можно объяснить и название речки *Мюмлинг* [Mümling] в Оденвальде, хотя в старинных документах она называется Mimling. Считается, что водяные духи особо облюбовали такие реки, как Зале, Дунай и Эльба⁹⁵; римляне верили, что каждой реке полагается ее собственный бородатый бог; вполне вероятно, что название реки *Неккар* (Neckar, Nicargus) непосредственно связано с понятием *nicor, nechar* [40].

У Бьёрна слово *nennir* приводится как еще одно древнескандинавское понятие, обозначающее гиппопотама: судя по всему, это слово связано с богиней *Нанной* (см. I, 463)⁹⁶. *Nennir*, или *nikur*, являются на морском берегу в образе красивых *серых лошадей в яблоках*: узнать духа можно по копытам, которые у него повернуты не в ту сторону; если кто-нибудь оседлает такого коня, то тот немедленно устремляется в воду, утягивая с собой и человека. Есть, впрочем, способы поймать и укротить этого духа, временно заставив его работать на себя⁹⁷. В Морланде (Бохуслен) один умный человек набросил на волшебного коня ловко выделанную уздечку, тот не смог убежать и за раз вспахал этому человеку всё поле, затем уздечка надорвалась, и *некк* стремительно бросился в море, утащив с собой борону⁹⁸. В немецких сказаниях речь тоже идет о поднявшемся из морской пучины огромном *черном скакуне*, которого удалось запрячь в плуг: на огромной скорости конь продолжал бежать вперед, пока не спрыгнул с утеса, утягивая с собой и плуг, и пахаря⁹⁹. В Шоене (Нижняя Саксония) верят, что из местного болота (которое называют *taufe*) в определенное время выходит дикий буйвол, который покрывает всех местных коров¹⁰⁰. Когда ударяет непогода, то на воде можно увидеть крупного *коня* с гигантскими копытами (FAUË, 55). По норвежскому поверью, всякий раз, когда в море тонут люди, где-то рядом появляется *söedrouen* (морской призрак) в образе безголового старика

⁹⁵ В *Deutsche Sagen*, № 60 упоминаются «die Elbjungfer» [дева Эльбы] и «das Saalweiblein» [маленькая зальская женщина], а в *Deutsche Sagen*, № 62 речь идет о духе Одера.

⁹⁶ В МУСНАР, *Norikum*, II, 37 и в МУСНАР, *Gastein*, 145 упоминается альпийский дух по имени *Donanadel*; *nadel* здесь, вероятно, следует читать как *pandel*? Маловероятно, что-бы здесь имела место опечатка слова *madel* (девушка).

⁹⁷ *Landnámabók*, II, 10 (*Islend. sög.*, I, 74); OLAFSEN, *Reise igiennem Island*, I, 55; *Sv. vis.*, II, 128.

⁹⁸ P. KALM, *Westgöta och Bahusländska resa 1742*, 200.

⁹⁹ LETZNER, *Dasselsche Chronik*, V, 13.

¹⁰⁰ HARRYS, *Sagen*, 79.

(SOMMERFELT, *Saltdalens præstegjeld* (Trondhjem, 1827), 119). На шотландских высокогорьях водяной дух в образе коня известен как *waterkelpje* [41].

Водяные духи во многом похожи на горных, хотя есть у них и уникальные особенности. Морские духи мужского пола (как и шраты) обычно являются поодиночке, а не группами. Водяных чаще всего изображают *длиннобородыми стариками*, ср. с римским полубогом, из урны которого вытекает река; нередко водяного описывают как существо с несколькими головами (см. I, 662—663; FAUPEL, 51). В датской народной песне нёкк поднимает свою бороду (ср. со *Svenska visor*, III, 127, 133); он носит *зеленую шляпу*, а когда он скалится, можно увидеть его *зеленые зубы* (*Deutsche Sag.*, № 52). Изредка водяной принимает облик *лохматого дикого мальчика* — иногда у него золотые локоны, иногда он носит красную шапку¹⁰¹. У финских *някки* [näkki] — железные зубы¹⁰². Подобно романским феям и немецким пророчицам-полубогиням, *никсы* часто греются на солнце и расчесывают свои длинные волосы (*Si. vis.*, III, 148); иногда они по пояс высываются из воды, обнажая исключительно прекрасную верхнюю часть тела. Внизу у ниск, как у сирен, — рыбий хвост; впрочем, эта деталь малосущественна и, скорее всего, вообще не принадлежит немецкой традиции: о хвостатых нисках практически нигде не упоминается¹⁰³; когда ниски выходят на берег к людям, то ни по виду, ни по одежде они нисколько не отличаются от обычных девушек — узнать их можно лишь по *мокрому краю платья* или *передника*¹⁰⁴. В этом ниски тоже схожи с девами-лебедями, которых выдает птичья лапка; у дев-лебедей

¹⁰¹ Судя по такому народному стишку, водяной должен быть маленького роста: *Nix in der Grube, du bist ein böser Bube; wasch dir deine Beinchen mit rothen Ziegelsteinchen* [водяной в яме, ты плохой мальчик; помой свои ножки красным кирпичиком].

¹⁰² Одна девушка сидела на траве у речного берега, и ее схватил пригожий мальчик в красивом кушаке, который затем заставил ее чесать ему голову. Пока девушка чесала, он незаметно привязал ее к себе поясом, а затем уснул от удовольствия. В это время мимо шла женщина, которая спросила девушку, что та делает. Девушка поведала ей обо всем случившемся и, рассказывая, освободилась от пояса. Мальчик тем временем продолжал крепко спать с открытым ртом. Женщина подошла поближе и закричала: «Да это же водяной, посмотри на его рыбы зубы!». И водяной немедленно исчез (*Etwas über die Ehsten*, 51).

¹⁰³ Зато упоминаются ниски, во всем похожие на людей сверху и подобные *лошадям* снизу; один водяной дух получил свое имя из-за своих *разорванных ушей* (*Deutsche Sagen*, № 63)

¹⁰⁴ В «Сage об Олаве Святом» (*Fornm. sög.*, IV, 56; V, 162) *margýgr* описана как красивая женщина, которая ниже пояса была подобна рыбе; часто она усыпляла мужчин своим сладким пением; здесь явно прослеживается влияние образа римской сирены. Прекрасные сказания о нисках собраны в JUL. SCHMIDT, *Reichenfels*, 150 (там эти духи зовутся *dosken* = куклы), 151. Водяным девам, как и женам цвергов (см. I, 755), при родах требуется помощь людей. «За столом у доктора Мартина Лютера рассказывали о духах и о подменышах; госпожа Лютер, хозяйка дома, рассказала историю о том, как *дьявол* унес повитуху к роженице, которую он сам и обрухатил: жила она *меж водами Мульды*, но воды ее не касались, а в ее палатах всё было обставлено, как в хорошем доме» (*Tischreden* (1571), 440^b).

крадут покрывала и одежду, а у танцующей никсы — перчатки (*Deutsche Sagen*, 58, 60). Венды представляли себе водяного одетым в льняную робу с влажной каймой; если он покупает пшеницу по цене выше рыночной, то грядет удорожание, а если он платит меньше положенного, то цены должны упасть (*Lausitz. Monatschr.* (1797), 750). Русские называют своих речных духов женского пола *русалками*: это прекрасные девушки с зелеными волосами (иногда их головы украшены венками), которые часто причесываются на лугу у воды и купаются в озерах и реках. Обычно русалок можно встретить на Троицу и на неделю после Троицы — люди в эти дни плетут венки в честь русалок, а затем с танцами и песнями бросают эти венки в воду. Культ рек немцы схожим образом отправляют в Иванов день. Неделя после Троицы по-русски называется *русальными днями*, по-богемски — *rusadla*, по-валашски — *rusalie*¹⁰⁵.

Танцы, песни и музыка улаждают водяных духов точно так же, как и эльфов (см. I, 770). Подобно сиренам, никсы привлекают своим пением молодых людей, а затем утягивают их в воду. В греческой мифологии нимфы утянули в воду Гиласа (AROLLOD., I, 9, 19; APOLLON. RHOD., I, 131). Вечерами *озерные девушки* приходят к людям, чтобы потанцевать и встретиться со своими возлюбленными¹⁰⁶. В Швеции рассказывают, как очаровывает и ловит людей *strömkarl*: говорят, что у *strömkarlslag* [напева речного духа] есть одиннадцать вариаций, но человек может танцевать только под десять из них, в то время как одиннадцатый принадлежит ночным призракам и спутникам водяного; если наиграть этот мотив, то запляшут столы и скамейки, чашки и чайники, старики и старухи, слепые и хромые, даже дети в колыбелях¹⁰⁷. *Strömkarl*-музыкант часто селится у мельниц и водопадов (ср. с Андвари, см. I, 788), поэтому в Норвегии его называют *fossegrim* (fos — «водопад»; шведское и древнескандинавское fors). В I, 205 уже говорилось о том, что этим существам приносили в жертву *черных ягнят*, а взамен водяные учили людей музыке. В тихие темные вечера *fossegrim* очаровывает людей своей музыкой; он учит игре на скрипке (или другом струнном инструменте) тех, кто в четверг принесет в жертву *белого козленка, отвернувшись* и бросив его в водопад, направленный на север (см. I, 185). Если козленок был слишком худым, то ученик водного духа не продвинется в своем искусстве дальше настройки инструмента; если же жертва была достаточно жирной, то *fossegrim* берет своего ученика за правую руку и водит ею по струнам вверх и вниз, пока из всех пальцев не пойдет кровь — тогда обучение заканчивается,

¹⁰⁵ Подробнее о русалках см. SCHAFARIK, *Časopis česk. mus.*, VII, 259.

¹⁰⁶ И.-П. Гебель, несомненно, полагался на народные традиции, когда описывал (НЕВЕЛ, 281) «die jungfere usem see» [озерных дев], бродящих в полночь по полям: вероятно, таким образом русалки, как и *roggenmuhme*, делали поле плодороднее. Другие сказания о морских девах собраны в MONE, *Anz.*, VIII, 178 и в WESCHSTEIN, *Thür. Sagen*, III, 236.

¹⁰⁷ ARNDT, *Reise nach Schweden*, IV, 241; о подобных танцах упоминается в *Herraudssaga*, XI, 49—52.

и человек может играть на скрипке так, что от его музыки затанцуют деревья и остановится вода в реках [42]¹⁰⁸.

В христианские времена такие жертвоприношения оказались запрещены, а водяных духов провозгласили существами дьявольскими; тем не менее в народе их продолжали бояться и в какой-то степени почитать, всё еще веря в их силу и влияние водяных стали считать несчастными существами, которые когда-нибудь еще смогут быть причастными ко всеобщему искуплению. Отсюда — трогательные сказания о том, как водяному не просто приносят жертву ради уроков музыки, но возвещают ему *о воскресении и спасении*¹⁰⁹. Два мальчика играли на берегу, рядом с ними уселся некк и ударил по струнам своей арфы; дети крикнули ему: «Чего ты, некк, тут уселся и разыгрался? Нет тебе спасения!», — некк горько заплакал, выбросил свою арфу и ушел в воду. Придя домой, мальчики рассказали об этом происшествии отцу, который был священником. Отец сказал им: «Вы согрешили против этого некка, поэтому возвращайтесь, *успокойте* его и *принесите ему слово о спасении*». Вернувшись, мальчики увидели на берегу некка, горящего и плачущего, и сказали ему: «Не плачь, некк, наш отец говорит, что Спаситель и ради тебя воскрес!»; тогда некк обрадовался, взял свою арфу и играл прекрасную музыку до самого вечера¹¹⁰. По-моему, нигде в наших сказаниях с большей ясностью не выражено то, как сильно язычники нуждаются в христианстве и с какой добротой христианам следует их приветствовать. Впрочем, судя по тем эпитетам (как сострадательным, так и злорадным), какими в народе награждают никсов, обычно этих созданий представляли себе проклятыми и *лишенными благодати*¹¹¹.

¹⁰⁸ FAYE, 57, ср. в THIELE, I, 135 о *kirkegrim*.

¹⁰⁹ ÖDMAN, *Bahuslän*, 80: om spelemän i högar ok forsar har man ok åtskilliga sagor; för 15 år tillbaka har man här uti högen under Gärin i Tanums gäll belägit hört spela som the bästa musicanter. Then som har viol ok vill lära spela, blir i ögnableket lärd, allenast han *lofvar upståndelse*; en som ej lofte thet fick höra huru the i högen *slogo sonder sina violer ok greto bitterliga* [о музыкантах, живущих в водопадах, есть множество сказаний; еще около 15 лет назад в гроте под Геруном, в приходе Танум, можно было услышать музыку, словно бы исполняемую лучшими музыкантами. Каждый, у кого была скрипка и кто хотел научиться играть на ней, мог освоить инструмент мгновенно, если бы *пообещал музыкантам воскресение*; тот, кто отказывался от такого обещания, слышал, как духи *ломают свои скрипки и горько плачут*].

¹¹⁰ *Sv. visor*, III, 128; *Ir. elfenm.*, 24. 200—202; существуют схожие ирландские, шотландские, датские поверья (см., например THIELE, IV, 14; HOLBERG, *Julestue*, sc. 12): *nisser og underjorske folk, drive store fester bort med klagen og hysten, eftersom de ingen del har derudi* [никсы, или подземные жители, плачут и рыдают в светлые праздники, потому что не могут поучаствовать в торжествах].

¹¹¹ *Vertâne wassernixe* [*пропащая* водяная никса] (см. I, 788); *den fula, stygga necken* [*нечистые, злые некки*] (*Sv. vis.*, III, 147); *den usle havfrue, usle maremind* [*несчастливая* морская дева, *несчастливая* русалка]; *den arme mareviv* [*бедная* русалка], *du fule og lede spaaqvindel!*

Помимо добровольных жертв (совершаемых ради обучения искусствам), жестокие никсы забирали у людей еще и жертвы *принудительные*: память об этом сохраняется практически у всех народов. Когда человек тонет в реке, до сих пор говорят: «Речной дух *истребовал годовую жертву*»; чаще всего это оказываются *невинные дети*¹¹². Соответственно, в древнейшие языческие времена нихусам приносили человеческие жертвы. Для димельского никса ежегодно бросают в воду хлеб и фрукты [43].

В целом сказания о водяных отличаются *жестокостью* и *кровавостью*, чего нельзя сказать об историях, посвященных горным, лесным и домашним духам. Никсы убивают не только людей, оказавшихся в их власти, — они мстят даже собственным сородичам, выходявшим на берег, пообщавшимся с людьми и вернувшимся. В ARVIDSSON, II, 320—323 приводится такое сказание: одна девушка провела пятнадцать лет в доме морской девы (i haffruns gård) и ни разу за это время не видела солнца. В конце концов брат вызволяет сестру из подводного мира и приводит ее домой; семь лет после этого hafsfru [морская дева] ждала возвращения девушки и наконец схватила свой посох, ударила им по воде так, что поднялись высокие брызги, и закричала:

hade jag trott att du varit så falsk,	[знала бы я, что ты лгунья,
så skulle jag knackt dig din tiufvehals!	сломала бы твою воровскую шею!]

Если русалки слишком затанцуются с людьми, если похищенная христианка родит никсу ребенка, если ребенок водяного не слушает отца, то из глубины реки выстреливает *фонтан крови* — знак того, что совершено преступление¹¹³.

[*нечистая и гадкая ты пророчица*] (*Danske viser*, I, 110, 119, 125); в HOLBERG, *Melampus*, III [чит. IV], 7 рассказывается о таком датском поверье: naar en fisker ligger hos sin fiskerinde paa søen, saa føder hun en havfrue [если рыбак ложится со своей рыбачкой у моря, то рождается русалка].

¹¹² *Deutsche Sagen*, № 61, 62; FAУЕ, 51; река Зале требует ежегодной жертвы в Вальпургиеву или Иванову ночь — в это время люди обходят реку стороной.

¹¹³ *Deutsche Sagen*, № 49, 58, 59, 60, 304, 306, 318; приведу еще одно вестфальское сказание, которое для меня записал господин Зейтц из Оснабрюка: dōnken von den *smett uppn Darmssen*. Dichte bei Braumske liggt en lütken see, de Darmssen; do stōnd vōrr aulen tiēn en klauster ane. De miōnke āber in den klauster liābeden nig nā gōddes willen: drumme gōnket unner. Nig lange nā hiar hōrden de buren in der nauberskup, in Epe, olle nachte en kloppen un liarmen bi den Darmssen, osse wenn me upn ambold slēt, und wecke lūe seigen wott midden up den Darmssen. Se sgeppeden drup to; dā was et n *smett, de bet ant lif inn water seit*, mitn hāmer in de fūst, dāmit weis he jūmmer up denn ambold, un bedudde de buren, dat se em wot to smien bringen sollen. Sit der tit brochten em de lūe ut der burskup jūmmer isen to smien, un ninmnske hadde so goe plogisen osse de Eper. Ens wol Koatman to Epe rēt (ried, schilf) ut den Darmssen hālen, do feind he n *lütck kind* annen öwer, dat was *ruw upn ganssen liwe* (в CASP. VON DER RÖN, 224, 225 морской дух тоже зовется «der rauhe, der rauche»; см. выше, стр. 747, 791). Do sgreggede de *smett*: «*nimm mi meinen süennen nig weg!*». Åber Koatman neim dat kind inn

Существовали и добрые знаки для других случаев: струи белого молока, тарелка с яблоком на волнах.

И здесь снова можно вспомнить о *Гренделе*, которого в I, 488 мы связали со злым богом Локи, имеющим, в свою очередь, отношение к Эгиру. Грендель

back full, und löp dermit nå huse. Sit der tit was de smett nig mehr to sehn or to hören. Koatman färde (futterte) den ruwwen up, un de wörd sin beste un flitigste knecht. Osse he åber twintig jår ault wör, sia he to sinen buren: «bûr, ik mot von ju gaun, *min vâr* het *mi ropen*». «Dat spit mi je, — sia de bûr, — gift et denn gar nin middel, dat du bi mi bliwen kannst?». «Ik will es (mal) sehn, — sia dat *wåterkind*, — gåt erst es (mal) no Braumske un hålt mi en niggen djangen (degen); mer ji mjöt do förr giebn wot de kaupmann hebben will, un jau niks *afhanneln*». De bûr gönk no Braumske un kofde en djangn, hannelde åber doch wot af. Nu göngen se to haupe non Darmssen, do sia de *ruwwe*: «nu passt upp, wenn ik int water slåe un et *kümmt blôt*, dann mot ik weg, kümmt mjalke, dann darf ich bi ju bliwwen». He slög int water, då kwamm kene mjalke un auk kên blöd. Gans iargerlik sprak de *ruwwe*: «ji hebt mi wot wis maket un wot afhannelt, dorümme kümmt kên blöd un kene mjalke. Spöt ju, un kaupet in Braumske en ånnern djangn». De bûr göng weg un kweim wir; åber erst dat drüdde mal bråchte he en djangen, wå he niks an awwehannelt hadde. Osse de *ruwwe* då mit int water slög, *do was et so raut osse blöd*, de *ruwwe* störtede sik in den Darmssen, un niminske hef en wier sehn [О кузнеце в озере Дармсен. Недалеко от Брамше находится озеро Дармсен; раньше там был монастырь. Но монахи там жили не по божьей воле, и потому этот монастырь пришел в упадок. Вскоре после этого селяне из Эпе, близлежащей деревни, стали ночами напролет слышать странные звуки со стороны озера, будто кто-то ударяет молотом по наковальне; те, кто не спал, еще и видели что-то на озере. Однажды несколько человек сели в лодку и поплыли на середину Дармсена; там был кузнец, который стоял по пояс в воде с молотом в руке — он указал на наковальню и попросил крестьян принести ему что-нибудь сковать. С тех пор крестьяне стали носить кузнецу железо, и ни у кого не было таких хороших лемехов, как в Эпе. Однажды крестьянин Котман собирал камыш около Дармсена и нашел маленького ребенка, всё тело которого было покрыто шерстью. Кузнец закричал ему: «Не забирай моего сына!», — но Котман положил ребенка себе на спину и убежал с ним домой. С тех пор кузнеца не видели и не слышали. Котман же вырастил волосатого ребенка, и тот стал лучшим и умнейшим парнем в деревне. Когда ему исполнилось двадцать, он сказал крестьянину: «Крестьянин, мне пора уходить, отец зовет меня!». «Жаль, — ответил Котман, — и ты совсем никак не можешь остаться?». «Посмотрим, — сказал сын водяного, — может быть, ты сходишь в Брамше и купишь мне меч? Но только заплати торговцу ровно столько, сколько он просит, и не торгуйся». Крестьянин сходил в Брамше за мечом, но всё же поторговался и купил его подешевле. Затем вместе с юношей они пошли к озеру, и волосатый сказал: «Сейчас я ударю по воде, и если поднимется кровь, то мне нужно уходить, а если молоко, то я могу остаться с тобой». Он ударил по воде, но не поднялось ни крови, ни молока. Тогда волосатый раздраженно сказал: «Ты торговался и сбил цену, потому нет ни крови, ни молока. Иди снова в Брамше и купи еще один меч». Крестьянин сходил и вернулся; но лишь на третий раз он наконец купил меч, не торгуясь. Когда волосатый ударил по воде, она стала красной, как кровь: он бросился в Дармсен, и больше его не видели]. Такой знак, как поднимающиеся из воды молоко и кровь, упоминается еще в одном народном сказании — русалки там превращаются в белоризных монахинь (MONE, Anz., III, 93).

жесток и кровожаден: когда ночью он со своего болота пробирается в палаты, где спят герои, то одного из них он хватает, а у второго пьет кровь (*Beov.*, 1478). Мать Гренделя зовется *tereviþ* [морской женой] (*Beov.*, 3037), *brimvylf* (морской волчицей; *Beov.*, 3197) и *grundvyrge* (*Beov.*, 3036), что тоже значит «морская волчица» (*vyrge*, *lupa* [волчица] — от *vearg*, *lupus* [волк]). Грендель и его мать живут в «водяном доме», описанном (*Beov.*, 3027 и далее) именно так, как можно представить себе жилище скандинавского Эгира, — то место, где пировали боги: стены дома сдерживают воду, а внутри горит бледный огонек (*Beov.*, 3033)¹¹⁴. Таким образом, сразу несколько нитей от простых водных духов тянутся к высшим существам [44].

У того представления, что никс забирает *тонущих*, есть и более мягкий вариант, причем тоже языческий. В I, 566 говорилось о том, что утопленники *отправляются к богине Ран*; в более поздние времена верили, что они попадают в жилища никс и никсов. Тонущих убивает стихия, а не речной дух: последний же любезно и милосердно принимает их души в своем доме¹¹⁵. У слова *rân* изначально было самое общее значение: «*mæla rân ok regin*» означает «призывать на кого-то всё злое, всех злых духов»; я предполагаю, что неясное шведское *rå* (некоторые производят его от *rå* — *angulus* [угол] или от *rådande* [нынешний]) в таких составных словах, как *sjörå* (никс), *skogsrå* (шрат), *tomträ* (домовой), может происходить от этого существительного *rân* — в скандинавских языках конечная *n* часто выпадает. *Frau Wächilt* (см. I, 721) тоже описана как выручающая людей гостеприимная хозяйка. Подобно Хель и Ран, водяной *хранит души утопленников* — «в перевернутых котелках», как это наивно описано в одном из сказаний (*Deutsche Sagen*, № 52); гостивший у водяного крестьянин превращает эти котелки, и все души мгновенно улетают ввысь. Об утопленниках говорят «никс забрал их к себе» или «высосал их» (у трупов, найденных в воде, обычно красные носы)¹¹⁶. «*Juxta pontem Mosellae quidam puerulus naviculam excidens submersus est. Quod videns quidam juvenis vestibus abjectis aquae insilivit et inventum extrahere volens, maligno spiritu retrahente, quem Neptunum vocant, semel et secundo perdidit; tertio cum nomen apostoli invocasset, mortuum recepit*» [у моста на Мозеле маленький мальчик выпал из лодки и стал тонуть. Увидев это, один молодой человек сбросил одежду и прыгнул в воду, чтобы вытащить тонущего, но и самого его *утянул злой дух*, которого называют *Нептуном*; третий человек воззвал к апостолу и нашел мертвое тело] («*Miracula s. Matthiae*», XLII в *PEZ, Thes. anecd.*, II:3, 26); у Ролленхагена (*ROLLENHAGEN, Froschmeuseler*, Nn., II^b):

¹¹⁴ Ср. с домом дельфина в сказке Музеуса о трех сестрах.

¹¹⁵ Существовали, вероятно, и мифы о готовых *прийти на помощь* речных богам: греки и римляне верили в Фетиду, Ино Левкофею (*Od.*, V, 333—353), в Альбунею и Матуту.

¹¹⁶ В датском — «*pökken har taget ham*», «*pökken har suet dem*» [его (тебя) поймал, схватил неkk] (*TULLIN, Skrifter*, II, 13).

...das er
elend im Wasser wer gestorben,
da die Seel mit dem Leib verdorben,
oder beim Geist blieb, der immer frech
den *Ersofnen die Hels abbrech*.

[...что он,
несчастный, погиб в воде,
и душа его или прешла вместе с телом,
или осталась с тем духом, который
грубо ломает шеи утопленникам]

По шведскому поверью, если тело *утопленника* не нашли, то, значит, он остался в жилище *hafsfriu* (*Sv. vis.*, III, 148). В немецких сказках (см. *КМ*, № 79) ребенок, упавший в колодец, попадает во власть *водяной деви*; подобно госпоже Холле, водяная дева дает детям прясть запутанный лён.

В FAУЕ, 51 цитируется норвежское заклинание против никса, которое следует трижды произносить у воды:

nyk, nyk, naal i vatn!
jomfru Maria kastet staa i vatn:
du säk, äk flyt¹¹⁷!

[*некк, некк*, иголка в воде,
Дева Мария бросила сталь в воду:
ты тонешь, я ухожу!]

Аналогичный заговор для купающихся приведен в разделе «Шведские суеверия», № 71; сталь ограничивает власть духа (см. I, 766 и далее).

Считается, что глухой крик никса, похожий на предсмертный стон, предвещает чье-то утопление (FAУЕ, 51). В некоторых весьма древних текстах водяным духам уже приписываются *плачущие голоса* и *скорбные речи*, отдающиеся эхом на озерах и прудах: они рассказывают друг другу о своих неудавшихся покушениях на людей или о том, как они владели этой землей до прихода христиан. Григорий Турский (*ГРЕГ. ТУР.*, *De glor. confess.*, XXXI) вспоминает о таком событии из времен своей молодости («apud Arvernos gestum» [это произошло в Оверни]): человек, уходивший по утрам в лес, всегда брал с собой предварительно благословленную у священника еду: cumque ad amnem adhuc antelucanum venisset, imposito plaustro cum bobus, in ponte qui super navem locatus erat, alterum transmeare coepit in littus. Verum ubi in *medium amnis* devenit, audivit vocem dicentis «*merge, merge, ne moreris*». Cui respondens vox alia ait: «sine tua etiam admonitione quae proclamas fecissem, si res sacra meis conatibus non obstaret; nam scias eum eulogii sacerdotis esse munitum, ideo ei nocere non possum» [еще не настало утро, когда он оказался у реки; со своей повозкой и со своим быком он въехал на мост, проходивший над лодками, и по этому мосту стал перебираться на другой берег. Уже *посередине реки* он вдруг услышал голос: «*Топи его, топи его, не медли*». Но второй голос ответил: «Я бы и без твоих наставлений его утопил, если бы мне не мешала святыня; знаю, что этот человек защищен благословением священника, потому и не могу его тронуть»] [45]. В «Житии Годехарда Гильдесгеймского» («*Vita Godehardi Hildesiensis*», IV в ЛЕИВН., I, 492; первая четверть XI века) сказано: erat etiam in orientali parte civitatis nostrae (Hildeneshem) *palus hor-*

¹¹⁷ «Ты тонешь, я ухожу»; Брюнхильд кричит великанше: «*seykstu gýgjar kyn!*» [*потони, великанша*] (*Sæm.*, 229^b).

rifica et circummanentibus omnino plurali formidine invisa, eo quod ibi, ut opinabantur, tam meridiano quam et nocturno tempore *illusiones* quasdam *horribiles* vel audirent vel viderent, quae (sc. palus) a fonte salsuginis quae ibidem in medio bulliebat, *Sulza* dicitur. Qua ille (Godehardus) spectata, et *illusione* etiam *phantastica*, qua bruta plebs terrebatur, audita, eandem paludem secundo sui adventus anno cum cruce et reliquiis sanctorum invasit et habitationem suam ibidem aptavit, et in medio periculo oratorium in honorem s. Bartholomaei apostoli fundavit, quo sequenti anno consummato et dedicato, omne *daemonum phantasma* (см. I, 782) exinde funditus extirpavit et eundem locum omnibus commorantibus vel advenientibus gratum et sine qualibet tentatione habitabilem reddidit [в восточной части нашего города (Гильдесгейма) было невиданно *жуткое болото*: считалось, что во всех его окрестностях и в полдень, и в ночное время можно услышать или увидеть чудовищных призраков; посередине этого болота бурился соляной источник, который называют *Зульца*. Узнав об этом и услышав о *фантастическом призраке*, которого боялся грубый народ, Годехард на второй год после своего прибытия в город отправился на это болото с крестом и святыми реликвиями, обосновался там и выстроил там свое жилище, а посреди этой опасной местности он заложил часовню в честь святого апостола Варфоломея; на следующий год эту часовню выстроили и освятили, окончательно изгнав всех *демонических призраков*; это освобожденное место стало безопасным пристанищем для всех местных жителей и странников]. Третья цитата, которую я здесь приведу, — это продолжение приведенной в I, 297 истории из «Жития святого Галла» (PERTZ, II, 7): «*volvente deinceps cursu temporis electus dei Gallus retia lymphae laxabat in silentio noctis, sed inter ea audivit demonem de culmine montis pari suo clamantem, qui erat in abditis maris. Quo respondente «adsum», montanus econtra: “surge, — inquit, — in adiutorium mihi. Ecce peregrini venerunt, qui me de templo ejecerunt (nam deos conterebant, quos incolae isti colebant, insuper et eos ad se convertebant), veni, veni, adjuva nos expellere eos de terris”. Marinus demon respondit:*

en unus eorum est in pelago,
 cui nunquam nocere potero,
 volui enim retia sua ledere,
 sed me victum proba lugere:
 signo orationis est semper clausus.
 nec umquam somno oppressus.

Electus vero Gallus haec audiens munivit se undique signaculo Christi, dixitque ad eos:

in nomine Jesu Christi praecipio vobis,
 ut de locis istis recedatis,
 nec aliquem hic ledere presumatis!



et cum festinatione ad littus rediit, atque abbati suo quae audierat recitavit¹¹⁸. Quod vir dei Columbanus audiens, convocavit fratres in ecclesiam, *solitum signum tangens*. О mira dementia diaboli! Voces servorum dei praeripuit *vox fantasmatica*, cum *hejultus* atque *ululatus dirae vocis* audiebatur *per culmina*» [однажды богоизбранный Галл в ночной тишине забрасывал в воду свою сеть и услышал, как с *горной вершины* один демон обратился к другому, жившему в *морских глубинах*. «Я здесь», — ответил второй демон, и первый с *горы* сказал ему: «Поднимайся и помоги мне! Пришельцы наступают, они выбросили меня из моего дома (они разбивают богов, которых местные почитали, да и самих жителей обращают в свою веру); приди, приди, помоги изгнать их с этих земель!». *Морской демон* ответил:

Один из них прямо сейчас на море,
и я ничего не могу ему сделать,
я бы хотел разорвать ему сети,
но знаю, что окажусь повержен:
он всегда защищен молитвой
и никогда его сон не склонит.

Услышав это, избранный Галл осенил себя крестным знаменем со всех сторон и так сказал демонам:

Именем Иисуса Христа приказываю вам
из этих мест уйти
и никому более не делать вреда!

Затем он быстро ушел с берега и рассказал своему аббату обо всем, что слышал. Когда божий человек Колумбан выслушал его, он, *под колокольный звон*, созвал братьев в церкви. О, как невероятно возбезумствовали дьяволы! Голоса поющих братьев заглушались *воем призраков*, которые *жуткими голосами ревели и завывали сквозь крышу*]. Далее там же (PERTZ, II, 9) рассказывается о двух *озерных девах*, стоящих обнаженными на берегу и *бросающих камни*. Проповедники с помощью распятий и крестных знаменей повсюду сражаются с демонами как с некоей реально существующей силой; от колокольного звона духи начинают жалобно выть. Древние боги никак не разграничиваются с духами: бог, изображения которого оказались разбиты, а сам он был изгнан из храма, вполне может описываться как эльф или никс, вынашивающий планы отмщения. Интересно, что горный и водяной духи в вышеприведенной истории предстают в качестве сотоварищей (*pages*); в более поздних народных сказаниях их связь друг с другом тоже упоминается многократно.

Итак, мы рассмотрели сведения о горных, лесных и речных духах; остаются еще многочисленные и известные под разными именами *домашние духи* — добжелательные и хорошо известные в народе.

¹¹⁸ Ср. с диалогом двух троллей, подслушанным людьми Олава (*Fornn. sög.*, I, 185—188).

Домовые духи особенно близки людям, ведь они делят с человеком крышу его дома или живут совсем рядом с домом, на дворе.

Характерно то, что домовые — *всегда мужчины*, женщин у них просто нет; представление об этих духах вообще не подразумевает пола; близкие к кобольдам существа женского пола — это бывшие богини, низведенные до низших духов¹¹⁹.

Дух, которого римляне называли *lar*¹²⁰, *lar familiaris* (см. пролог к «Золотому горшку» Плавта) или *penas*, в нашем древнем языке звался *hûsing* [домовым] или *stetigot* (genius loci [гением места]); ср. с *hûsinga* (penates) в N., *Cap.*, 51. Ноткер (N., *Cap.*, 142) переводит слово lares как «*ingoumen* (hiusero alde burgo [дома или в крепости])» — *ingoumo* дословно значит «защитник двора». В N., *Cap.*, 50 он же переводит penates как *ingeside* — то есть «обитатели, домашние»; ту же форму использовали и в средневерхненемецком: *daz liebe, heilige ingeside* [милосердные, святые *домашние* (духи)] (*Rol.*, 115:1; 226:18). Испанские слова *duende*, *duendecillo* (кобольд) тоже, судя по всему, произведены от *domus*; *dueño* значит «владелец дома» (*dominus*, отличное от *don*, см. I, 554), а *duendo* — «домашний, вселившийся». По-шведски *tomt* (древнескандинавское *tóft*) означает *area*, *domus vacua* [участок земли, пустой дом], а домового по-шведски называют *tomtekarl*, *tomtegubbe* (дворовой старик), *tomtrå*, *tomtebiss*, *som styr i källrars rike* [правлящий в подвальном царстве] (HALLMAN, 73); по-норвежски — *tomtevätte*, *toftvätte*. Еще одно древнескандинавское название домового — *skûrgod* (см. I, 303). Домовые особым образом связаны с *очагом*: часто они выходят из-под него (см. I, 754), и в целом очаг служит дверью в их подземное жилище; можно сказать, что домовые изначально — *боги очага*. Кое-где в Германии их называют *Gesell* (см. I, 764 о *selle*, *selke*), *Gutgesell*, *Nachbar*, *lieber Nachbar* [парень, добрый парень, сосед, соседушка]; в Нидерландах — *goede kind* [добрый мальчик] (*Horae Belg.*, [I], 119); в Англии — *good fellow* [добрый парень]; в Дании — *god dreng* [добрый мальчик], *kiære granne* [дорогой сосед]; ср. с *bona socia* [добрая соседка] в I, 535, 541 и с *guote holde* [добрый дух] (I, 518). Английское *puck* можно связать с ирландским *phuka*, валлийским *pwcca*¹²¹, но скорее это слово имеет отношение к датскому *pog* (парень), а это то же самое, что и шведское *pojke*, древнескандинавское *pûki* (*puer* [мальчик]): все эти слова происходят от финского *poica* (*filius* [сын]); в Нижней Германии словом *pook*

¹¹⁹ *Холла, Берта, Верра, Штемпе*. Греческие Μοῦσα и Λαμία, римские *Lamia*, *Mania*, *Maniola* — женщины. Поляки верили в существо женского пола, известное как *Omacnica*: *aniculae vetant pueros edere in tenebris, ne spectrum hoc devorent, quod eos insatiabiles reddat* [старухи запрещают детям есть в темноте, чтобы они не проглотили призрака, который делает их ненасытными] (LINDE, статья *omacac* (отягощать)). В древневерхненемецком — *âgenggun* (*lamias* в GRAFF, I, 132).

¹²⁰ Понятие *larva* (призрак, демон) связано со словом *lar* так же, как *agare* — с *argvum*, *argvus*. У санкт-галленского монаха *larva* — синоним слова *pilosus* (см. I, 781).

¹²¹ CROKER, *Fairy legends*, III, 230—232, 262.

называют малорослого, слабого человека (*Br. Wb.*, III, 349). В *HEIMREICH, Nordfries. Chron.*, II, 348 упоминается слово *huspuke* [46].

Термин *кобольд* [*Kobold*] бытует с XIII века (возможно, что он возник и раньше, но первые упоминания в источниках относятся к XIII веку) до наших дней. В документе 1250 года (*BÖNMER, Cod. Francof.*, I, 83) упоминается «*Heinricus dictus Coboldus*» [Генрих по прозвищу *Кобольд*]. Слово *coboldus* встречается и до 1250 года (см. *Zeitschr. d. Hess. Vereins*, III, 64). У Конрада фон Вюрцбурга (*MS*, II, 206^a): *mir ist ein löser hoveschalk als ein kobolt von buhse* [для меня лицемерный слуга — как самшитовый *кобольд*]; у Миснера [*Der Mîsnære*] в *Amgb.*, 48^a: *wê den kobolden, die alsus erstummen! mir ist ein holzîn bischof vil lieber dan ein stummer herre* [горе *кобольдам*, хранящим молчание! мне деревянный епископ милее молчаливого господя]; представления о *кобольде*, *цверге*, *мужичке-с-ноготок*, *кукле* и *идоле* часто переходят друг в друга (см. о *malik* в I, 294). Судя по всему, маленькие фигурки домовых раньше вырезали из самшита и расставляли в комнатах ради забавы — щелкунчиков и другие деревянные игрушки до сих пор иногда делают в форме цвергов или идолов; возможно, эта традиция связана с древним языческим почитанием маленьких ларов, место для которых выделяли во внутренней части жилища; почитание со временем сменилось шуткой, и традиция сохранилась даже среди христиан¹²². Еще в доме усаживали кукол, связанных из лоскутов и тряпок. Представление о немом деревянном *кобольде* доказывается и упоминанием о «деревянном епископе» (см. выше)¹²³. В часто цитируемой поэме Рюдигера встречаются слова «*in koboldes sprâche*» [на языке *кобольдов*] (лист 17^d по Кёнигсбергской рукописи). В *Altd. W.*, II, 55: «*einen kobolt von wahse machen*» [лепить *кобольда* из воска]. В глоссарии (составленном по материалам словаря XIV века) из НОФФМ., *Fundgruben*, [I], 386 — *opold* = *korold*. Несколько упоминаний о *кобольдах* обнаруживается у Гуго фон Тримберга: *und lêrn einander goukelspil, unter des mantel er kobolte mache, der manic man tougen mit im lache* [кто научится жонглерству, тот носит под накидкой *кобольдов*, над которыми многие вместе с ним тайно смеются] (*Renner*, 5064); *der mâle ein andern kobolt dar, der ungezzen bi im sitze* [на картине был другой *кобольд*, который сидел рядом, но не ел] (*Renner*, 5576); *einer siht den andern an als kobolt hern taterman* [смотрели друг на друга, как *кобольд* на *татермана*] (*Renner*, 10277); *ir* (язычников) *abgot, als ich gelesen hân, daz wâren kobolt und taterman* [их идол, как я читал, — это *кобольд* и *татерман*] (*Renner*, 10843); *got möhte wol lachen*,

¹²² Необходимо изучить происхождение и форму различной утвари, устанавливаемой в народе на столы и полки (в последние века — просто как украшение); исходя из этого, а также учитывая издавна утвердившиеся формы праздничной выпечки, можно сделать определенные выводы относительно того, как именно в языческие времена вырезали или лепили идолов (см. I, 151, 294, 304, 306); для лепки могли использовать любой подходящий материал: глину, воск, муку.

¹²³ О *papa salignus* [ивовом папе] см. *Reinh.*, р. XCIV.

solte ez sîn, wan sîne *tatermennelin* (так же и в отрывке из «Der Renner», опубликованном в ROTH, 65) sô wunderlich ûf erden leben [бог мог бы посмеяться, если бы увидел, как живут на земле его *человечки*] (*Renner*, 11527). Итак, жонглеры носили кобольдов под плащами, кобольдов рисовали на стенах, языческих богов считали кобольдами и татерманами; во всех случаях кобольд — это маленький хитрый домовый. У писателей XVII века встречается интересный оборот: «смеяться, как кобольд» (ЕТТНЕР, *Unwürd. Doct.*, 340); «ты так смеешься, что весь трясешься — как кобольд» (*Reimdich*, 149). Здесь либо имеется в виду привычка смеяться с открытым ртом (возможно, так изображали кобольда), либо просто идет речь о громком смехе, от которого сотрясается всё тело¹²⁴. «Смеяться, как *хампельман*» (*Deutschfranzos*, 274); «ho, ho, ho! the lowd laugh of Robin goodfellow» [громкий смех Робина Славного Малого] (*Anecdotes and traditions*, ed. by W^{am} J. Thoms (Lond., 1839), 115). В поэме «Zeno» (867, 1027) такой дьявольский смех обозначен глаголом *skraken* (в *Brem. Wb.*, IV, 686 — *schrachtern*). В SCHWEINICHEN, I, 260 рассказывается о громко и пронзительно смеющемся барабашке; его смех мог быть и веселым, и издевательским.

В нидерландских источниках с самых ранних времен встречается понятие *koubout* (с множественным числом *coubouten* — см. *Horae Belg.*, I, 119); новонидерландское *kabout*, фламандское *kabot*, *kabotermanneken*¹²⁵; в скандинавских языках аналоги отсутствуют.

Это заимствованное слово, происходящее от греческого *κόβαλος* (проказник), латинского *cobalus*¹²⁶ с добавлением *t*: в немецком языке названия чудовищных и призрачных существ часто оканчиваются на *-olt*. В средневековом латинском от *cobalus* образовалась форма *gobelinus*, от которой, в свою очередь, происходят французское *gobelin* и английское *goblin* (*hobgoblin* с усилением). В НАНКА, 79^a слово *gitulius* (*getulius*, *gaetulius*) переведено как *kobolt*, а слово *arlinus* (чит. *alpinus*, то есть *alphinus* — слон в шахматах) — как *tatrman*: *kobolt* и *tatrman* здесь вновь упоминаются вместе (в «Renner» они «глядят друг на друга», см. выше); в *Cod. Pal.* 341, 126^c — «einen *taterman* mâlen» [рисовать *татермана*], а в *Wahtelmære*, 140 (см. выше, стр. 801) — «rihtet zuo mit den snüeren die *tatermanne*» [дергать *татермана* за ниточки]. Слово *Taterman* можно

¹²⁴ «Hlahtar *kiscutitaz*» (К., 24^a) — он смеялся до упаду; в N., *Cap.*, 33 сказано: «taz lahter *scutta* sia» — это перевод слов «risu dissolvebat ilia sua» [надорвал внутренности от смеха] (PETRONIUS, XXIV); в *Reinardus*, 3:1929 — «cachinus viscera fissurus» [от хохота разорвал внутренности]; до сих пор говорят: надорвать живот от смеха, валяться со смеху, закатываться от смеха, смеяться до безумия, до темноты в глазах [vor Lachen bersten, sich krumm, bucklig, kurz und klein, zu Stücken lachen, sich vor lachen braun oder dumm werden]; zu einem *hölzlin* lachen (GRYNIUS, 877); einen Schübel voll lachen; умирать от смеха — средневерхне-немецкое «man swindet under lachen» (BEN., 330). В бретонской песне упоминается громкий хохот *корпедда* (VILLEMARQUÉ, I, 39) [47].

¹²⁵ SCHAYES, *Sur les usages et traditions des Belges* (Louvain, 1834), 230.

¹²⁶ ЛОВЕЦК, *Aglaoph.*, 1308—1328.

объяснить через английское *tatter* (лоскуты, лохмотья) — впрочем, в таком случае в верхненемецком должна была образоваться форма *zaterman* (ср. древневерхненемецкие *zata*, *zatar* в GRAFF, V, 632, 633 с древнеанглийским *tättera* — *ranniculus* [тряпье]). Под *gaetulius* составитель глоссария мог иметь в виду африканского дикаря, а под *alpinus* — татарина (средневерхненемецкое *tater*, *tateler*) или, скорее, шахматного слона¹²⁷; слово *taterman* встречается и в других старобогемских документах, и означает оно куклу и идола (JUNGMANN, III, 554^b); ни в каком другом славянском языке этого слова нет, и, судя по всему, чехи заимствовали его из немецкого¹²⁸. Подлинное значение этого термина можно разыскать только в том случае, если обратиться к истории кукольного театра; возможно, с понятием *Taterman* связано венгерское *tatos* (жонглер) [48].

Стоит отметить, что в нескольких списках поэмы «Renner», а также в первом ее печатном издании стоит не *taterman*, а *katerman* (в стихе 10843 по франкфуртской рукописи (лист 164^b) — «*kobülde unde katirman*»), и этот вариант тоже не следует отбрасывать: как минимум, в нем содержится второе допустимое значение этого слова. *Katerman* происходит от *kater* (*cattus* [кот]), и слово это можно сравнить с такими названиями домашнего духа, как *heinzelman*, *hinzelman*, *hünzemännchen*¹²⁹: *Hinze* — имя кота в «Рейнеке-лисе»; можно вспомнить и о лесном духе по имени *Katzenveit* (см. I, 780). *Kot* в *canoгах* в сказке играет роль доброго кобальда-помощника; в *Deutsche Sagen*, 77 еще один кот носит огромный сапог, и потому его самого зовут Сапогом [Stiefel]: вероятнее всего, здесь имеются в виду волшебные [gefeite] *canoги* из более древних сказаний. Надев такую обувь, можно было ходить очень быстро, причем как по земле, так и по воздуху; здесь стоит вспомнить сказочные *canoги-скороходы* и *крылатые сандалии* Гермеса из греческой мифологии. Во «Froschmeuseler» горный дух тоже носит имя *Heinze*, а это уменьшительная форма от имени «Генрих» — в Нижней Германии полтергейста называют *Chimke* (от «Иоахим»; ср. с *dat gimken* в *Br. Wb.*, V, 379); в KANTZOW, *Pomerania*, I, 333 приводится история (приблизительно от 1327 года) о духе по имени *Chimmeken*. Шире распространено аналогичное (и тоже нижненемецкое) имя *Wolterken*. С. Мейгер (SAM. MEIGER, *Panurgia lamiarum* (Hamb. 1587), III, cap. 2) говорит «*van den laribus do*

¹²⁷ [Шахматный слон — *Narr, le Fol* (см. DUCANGE, статья «Alphinus»), то есть, буквально, «шут». — *Прим. пер.*] В характере кобальда безошибочно узнается хитрый придворный шут; важным мне представляется и то, что в SCHWEINICHEN, I, 260—262 описывается кобальд в шутовском колпаке. Английское *clowngoblin* [гоблин-шут] — то же самое, что и *hobgoblin* (NARES, статья «hob»).

¹²⁸ В HANUSCH, *Slav. Myth.*, 299 *taterman* назван водяным духом (Гануш утверждает, что встречается, кроме того, еще и форма *hasterman*).

¹²⁹ *Deutsche Sagen*, № 75; эта история на 100 лет старше «Райнеке». *Hinzelmann* оставляет на кровати такой след, как будто там лежал кот. В еще более ранних «Застольных речах Мартина Лютера» (LUTHER, *Tischreden* (ed. 1571), 441^a) нечто подобное сказано о духе по имени *Heinzlin*.

mesticis edder husknechtken, de men ok *Wolterken* unde *Chimken* an etliken örden nömet» [о домашних духах, которых кое-где называют *Wolterken* и *Chimken*]. Т. Арнкиль тоже упоминает о *Wolterken* (ARNKIEL, *Cimbr. Heidenth.*, I, 49); в Нидерландах этих духов называют *Wouters*, *Wouterken*; в TUINMAN, II, 201 приводится присловье «'t is een wilde *wouter*» [это дикий *wouter*, домовый], которое, правда, автор ошибочно связывает со словом *wout* (*silva* [лес]); *Wouter*, *Wolter* — это не что иное, как человеческое имя «Вальтер». Домовые духи тесно общались с людьми, и потому вполне естественно, что их называли не только обычными апеллятивами, но и собственными именами — уменьшительными формами от *Генрих*, *Иоахим* и *Вальтер*; в том же духе я толкую имена английского и датского кобольдов: *Robin* и *Nissen* — *Robin good fellow* и *Nissen god dreng* [славный малый]. Робин — это французско-английская форма мужского имени «Роберт», то есть древневерхненемецкого *Hruodperaht*, средневерхненемецкого *Ruotperht*, нововверхненемецких *Ruprecht*, *Rupert*, *Ruppert*; *Robin fellow* — это тот же самый домовый дух, которого в Германии мы называем *knecht Ruprecht* и которого на рождественских представлениях показывают детям. В комедиях XVI и XVII веков его называли просто *Rüpel* или *Rüppel*, и этот персонаж был обычным веселым дурачком¹³⁰. Робина Славного Малого в Англии иногда смешивают с диким стрелком Робинотом Гудом [Robin Hood], причем форма *Hood* заставляет вспомнить о *Hödeken* (см. I, 762); я полагаю, что все эти персонажи связаны скорее с кобольдами, широко известными в народе, чем с историческими фигурами вроде саксонского священника Руберта [Messepriester Rubertus] или английского рыцаря Роберта [Robertus knight] (одного из убийц Томаса Кентерберийского). Такие распространенные в Дании и Норвегии имена кобольдов, как *Nisse*, *Nissen*, следует производить от *Нильс*, *Нильсен*, то есть *Николай*, *Никлас*¹³¹, а не от названий водяного (верхненемецкое *nix*, датское *nök*, см. I, 788): с формой *Nisse* последние никак не соприкасаются; шведская форма — опять же, *Nilson*. Доказательство этому видится и в том, что в некоторых регионах *Никлаус*, *Клаус* или *Клобес* [Niclaus, Claus, Clobes] играет ту же роль, что и Рупрехт; к последнему я отношу уже слова Офтердингена «*Ruprecht min knecht muoz iuwer hâr gelich den tôren schern*» [должно быть, *Рупрехт*, мой слуга, сделал тебе стрижку, как у болвана] (*MS*, II, 2^b). В МОНЕ, *Anz.*, III, 365 упоминается домовый по имени Рюди [Rüdy] — от «Рудольф» [49].

¹³⁰ В AYRER, *Fastnachtsspiele*, 73^d находится подтверждение тому, что *Rupel* — уменьшительное от «Рупрехт». В некоторых диалектах *Рупелем*, *Рупелем* [Rüpel, Riepel] называют, опять же, кога; в протоколах допросов ведьм встречается упоминание о молодом мелком бесе по имени *Rubel*. Согласно *Leipziger Avanturier*, I, 22, 23, *knecht Ruprecht* является в грубой одежде, с мешком на спине и прутом в руке.

¹³¹ *Nissen*, как и *Nielsen* — датская фамилия; имеется в виду не что иное, как кобольд или никс.

Еще одна группа названий домовых происходит от тех шумов, какие характерны для этих духов: они могут мягко подпрыгивать, стучать в стены, галдеть и кувыраться на лестницах и чердаках; ср. с испанскими *trasgo* (кобольд) и *traspuegar* (шуметь), французскими *soterai*, *sotret* (прыгун; *Mém. de l'acad. celt.*, IV, 91); немецкими *ekerken* (белка; *Deutsche Sagen*, № 78); *poltergeist*, *rumpelgeist* [шумный, гроыхающий дух], в *КМ*, № 55 — *rumpelstiltz*, у Фишарта — *rumpelstilt*¹³²; в одном из сказаний кобольд зовется *klopper* [барабашкой] (*Deutsche Sagen*, № 76), — возможно, что дьявольских домашних духов оттого же стали называть *hämmerlein*, *hemerlein* [молоточками] (см. I, 403, 404). В нидерландском — *bullmann*, *bullermann*, *bullerkater*, от глагола *bullen*, *bullern* (шуметь). Во фламандском — *boldergeist*, откуда выражение «*bi holder te bolder*», немецкое «*holter die polter*» [громко, суматошно, беспорядочно]. *Pophart* — то же, что и *rumpelstiltz* у Фишарта, и провоздится от *ropeln*, *ropern* (быстро и негромко стучать, стучаться)¹³³; в Швабии домашнего кобольда называют *poppele*; в других регионах — *ropel*, *pöpel*, *ropelmann*, *poranz*; иногда так называли издающего приглушенные звуки и пугающего детей призрака, но чаще — игривого добродушного кобольда. *Pöpel* — этот тот, кто ступает приглушенно, окутывает себя туманом; в Хеннеберге, по *REINWALD*, II, 78, тем же словом называли темную тучу; в понятие *pöpel* входят и представления о маске и шапке-невидимке (см. I, 600, 601). Встречаются упоминания о *Hollepöpel* и *Hollepeter* — эти имена связаны с Хольдой.

Различные формы есть и у термина *mumhart* (уже в *CAESARIUS HEISTERV.*, VII, 46: «*mumhart momordit me*» [муммарт укусил меня]): *mummel*, *mummelmann*, *mummanz*¹³⁴, — все эти названия происходят от глагола *mummen*, *mummeln*, означающего «бормотать, издавать глухие звуки»; с другой стороны, вероятно, *mummel* можно увязать с *tumel*, *tiomel* — названием водяного (см. I, 789)? Если верно последнее, то глагол *vermummen* (переодеваться, маскироваться) и существительное *Mummerei* (*larva* [маска]) означают уподобление человека призраку [50].

Уже в XII и XIII веках в том же значении, что и *mumhart* и *poppart*, использовалось слово *butze*: ср. с такими названиями мест, как *Puziprunnün*, *Puciprunnen* (*MB*, VI, 60, 62; IX, 420; XII век) — если здесь не имеется в виду *puzi* (*puteus*

¹³² Вероятно, *stilt*, *stiltz* в составных словах — то же, что и *stalt* (*Gramm.*, II, 527)? В сказках о горном человечке Румпельштильте герои должны угадать его имя, и тот же сюжет встречается в сказаниях об *Эйзенхютеле* [*Eisenhütel*] или *Хопфенхютеле* [*Hopfenhütel*] (КЛЕТКЕ, *Alt. v. Volksm.*, 67; эти имена означают «носящий железную шапку» и «увенчанный листьями хмеля») и о цверге по имени *Гольцюрляйн*, *Боннефюрляйн* [*Holzrührlein*, *Bonneführlein*] (*HARRY*, I, 18); с теми же мотивами мы встретимся и при рассмотрении сказаний о великанах.

¹³³ *STALD.*, I, 204; *SCHM.*, I, 293, 323.

¹³⁴ *Mummanz* — от *mumhans*, как *poranz* — от *porhans*; говорили также *blindhans*, *grobhans*, *karsthans*, *scharrhans* и т. д.

[колодец]), то *Puziprunnin* может означать водный источник, в котором обитает соответствующий дух. Ein ungehiurer *butze* [ужасный *буцу*] (*Martina*, 116^c, 224^a); si sehent mich nicht mêr an in *butzen* wis [больше они не смотрели на меня, как *буцы*] (*WALTH.*, 28:37); in *butzen* wise gehn [идти, как бутц] (*OVERLIN*, статья «*butze*»); den *butzen* vorht er kleine, als man dô seit von kinden [он, как ребенок, немного боялся *буцев*] (*ALBR.*, *Tit.* [1477], 10:144 (Hahn — 1275); *butzengriul* [страх бутцев] (*WALTH.*, 140:2; *MsH*, III, 451^a); geloub ich daz, sô biz mich *butze* [укуси меня *буцу*, если я в это поверю] (*HÄTZLERIN*, 287^a) — ср. с «mummart momordit me» выше; ein *kinderbutze* [бука] (*Ls*, I, 617); forht ich solchen *bützel* [я боюсь такого *бутцеля*] (*Ls*, I, 380) — речь здесь идет об эльфе. Нам известны обороты «страшиться бутцев», «срывать *butze* (маску)»; словосочетания *butzen* antlüt [лицо *буца*] и *butzen* kleider [одежда *буца*] у Кайзерсберга означают «маска» (*OVERLIN*, 209); в *BRANT*, *Narrenschn.*, 129 — *winterbutz* [«зимний бутц» = маска на святочном представлении] (*winterbutte* в нижненемецком переводе; 140^b). Значение слова *butzenhänsel* в *Weisth.*, I, 691 мне не ясно. До сих пор почти везде в Германии говорят «*der Butz kommt*» [придет *бука*]¹³⁵ или «*der Butzemann, Butzelmann kommt*»; в Эльзасе *butzmummel* — это то же самое, что *butz* или *tummel* по отдельности. *Buz* (*JÄGER*, *Ulm*, 522); *butzenmann* (*FISCHART*, *Bienkorb*, 194^a); *butz* (*Garg.*, 231^a); *butzemann* (*Simpl.* [1713], II, 248). В Баварии — *fasnachtbutz*, *buzmann*, *buzibercht*, ср. с Берхтой и Берхтом (см. I, 525, 530); *butzwinckel* — нора, убежище; *butzlfenster* — непроглядный: имеется в виду темное время суток, когда особенно часто являются призраки; «*путь* [*der Putz*] пронесет нас над горой и долинами» (*SCHM.*, I, 229, 230); *буцу* сбивает странников с пути (*MUCHAR*, *Gastein*, 145). В Швабии — *butzenmaukler* (от *maucheln* — скрытничать), *butzenbrecht*, *butzenraule*, *butzenrolle*, *rollputz*, *butzenbell* (этот дух был обвешан трещотками и колокольчиками) (*SCHMID*, 111). В районе Ханау я слышал междометие *katzabutarola!* — в обороте «*katzebutz*» вновь связываются кот и коболяд (см. I, 803). В Швейцарии говорят *bootzi*, *bozi* (*St.*, I, 204). Итак, нам известно сразу несколько представлений об этом духе: во-первых, это *butz*, утаскивающий детей, а во-вторых — маленький *bützel*; понятиями *bützel* и *butzigel* [бутц-еж] в сказаниях обозначаются маленькие уродливые создания. В Нижней Германии словом *but* называют коренастого толстого ребенка; *butten*, *verbutzen* означает «останавливаться в росте, уродоваться»; пугало, буку называют *butte*, *butke*, *budde*, *buddeke*; «*dat di de butke nig bit*» [как бы тебя *бука* не укусил], — насмешливо говорят детям, боящимся темноты (*Brem. Wb.*, I, 173, 175); здесь же следует упомянуть о водяном духе из *КМ*, № 19 — он зовется *butt* или *buttje*: так же называют толстолобую рыбу, *rhombus* [бриль] или *passer marinus* [палтус]¹³⁶.

¹³⁵ Так говорят, чтобы утихомирить детей. В Нормандии: «Тихо, а то тебя гоблин [*gobelin*] съест!»

¹³⁶ В этом образе сочетаются представления о домовых и водяных духах, пророчесствующих и одаряющих. Сказки о *бутте* [*butt*] сходны со старофранцузской историей о Мер-

Скорее всего, существовали и полные формы (*buttemann, buttmann*), но обычно употреблялась сокращенная — *butan* (*Br. Wb.*, I, 153). Новонидерландское *bytebauw* (от *buttebauw*) я отождествляю с нижненемецким *buba* (*Br. Wb.*, I, 152). Датские слова *bussemand, bussegroll, bussetrold* (МОЛВЕШ, 60), скорее всего, происходят от соответствующих немецких [51]. Этимологию корня *butze, butte* выявить сложно; можно предположить, что до нас не дошли готские формы *biuta* (*tundo, pulso* [бью, ударяю]), *báut, butum*, от которых происходили бы древневерхненемецкие *piuzu, rôz, ruzum*; отсюда — древневерхненемецкое *anarôz* (*incus* [наковальня]), средневерхненемецкие *bôzen* (*pulsare* [ударять]) и *gebiuze* (стучание, галдение; ср. ЛАСНМАН, *Nib.*, 1823:2; *Fragm.*, 40:186); *butze* в таком случае означает шумящего, стучащего духа, аналогичного *mumhart* и *pophart*¹³⁷, возможно, что в источниках еще обнаружится и форма *bôzhart* (или *buzhart*). *Spiritus familiaris* [семейного духа] называли *butzenhänsel* и *hanselmann* (РНП. v. СИТТЕВ. (ed. Lugd.), V, 328) — ср. с аналогичным *hampelmann*, означающим «кобольд, кукла, манекен (= *männeke*, человек)». Баварское слово *hämpel* (*haimpel*) одновременно обозначает «дьявол» и «простачок» (СЧМ., II, 197), ср. с австрийским *henparl* (НӨФЕР, [*Östr. Wb.*], II, 46).

Французское *follet* и итальянское *foletto* — это уменьшительные формы от *fol, fou* [шут]: еще одна точка соприкосновения для образов домового и шута; сама форма *fol*, подобно слову *follis* (кузнечные мехи), может происходить от устаревшего глагола *follere* (двигаться туда-сюда)¹³⁸. Французское *lutin* (или *luton* [домовой]) может происходить от латинского *luctus* [горюющий]: вероятно, имеется в виду дух плачущий, предвещающий беды? В литовском — *bildukkas, bildunas, bildziuks* (барабашка, шумный дух) от *bildenti* (шуметь, греметь); *grozdunas* — от *gródzia* (шумит); словенское *strashnik*, сербское *straschilo*, богемское *strašidlo*, польское *straszydło* — от *strašiti* (*terrere* [страшить, пугать]); богемское *bubák* (шумный дух); яснее образ этого духа очерчен в польском слове *dzieciojad*, детоед, ср. с латинским *manducus* [театральная маска жующего человека]. В Ирландии домовых называют *Cluricaune* (*Ir. Elfenm.*, 85—114) и *Leprechaun, Logheriman* (KEIGHTLEY, II, 179) [52].

лине, тоже эльфическом духе и волшебнике, который исполняет всё возрастающие желания одного угольщика, пока наконец они не переходят всяческие границы, — тогда Мерлин возвращает человека к его изначальной бедности (МЕОН, *Nouv. rec.*, II, 242—252; JUBINAL, I, 128—135).

¹³⁷ Понятие о чудовищном тесно связано с представлениями о скверном и нечистом, потому неудивительно, что слова *butze* и *popel* означают еще *mucus* [слизь], грязь (OBERLIN, 210; СЧМ., I, 291). То же касается и швейцарского *böög* (Ст., I, 203).

¹³⁸ RATHERIUS (ed. Ballerini), 314: «*merito ergo follis latiali rusticitate vocaris, quoniam veritate vacuus*» [в просторечии по-латински его (дьявола) справедливо называют *follis* [пузырем, мехами => глупцом, шутом], что в действительности значит «пустой»]. WILHELM. METENS., ep. III: «*follem me rustico verbo appellasti*» [ты по-простонародному назвал меня *шутом*].

Но довольно перечислять названия (при желании этот список, несомненно, можно продолжить); пора обратиться к сущности и к обязанностям домовых.

По росту, внешнему виду и одежде домовые очень похожи на эльфов и цвергов; в сказаниях часто подчеркивается, что у домовых *рыжие волосы* или *бороды*, обычно они носят *заостренные красные шапки*. По таким шапкам получили свои имена *Hütchen* (Hodeke, Hoidike) — гильдестеймский кобольд — и домашний дух *Hopfenhütel, Eisenhütel*. Один вид широкошляпых грибов по-датски называется *nissehat* (шапка кобольда). Норвежский *Nissen* изображается маленьким, как ребенок, но сильным; он обычно одет в серое, носит *красную заостренную шапку*, а по ночам зажигает *синий фонарь*¹³⁹. Эти духи могут по своей воле становиться то видимыми, то невидимыми для людей. Об их *волшебных сапогах* уже говорилось в I, 803; в такой обуви они могут очень быстро ходить даже самыми непроходимыми дорогами: так, *Hütchen* пробежал по дорожке через горы и леса (*Deutsche Sagen*, I, 100) — такую тропу называли еще «дорогой шратов» (см. I, 778)¹⁴⁰. В быстроте этих духов иногда усматривали нечто *звериное*; отсюда — такие имена и названия, как *Heinze, Heinzelmann, polterkater* [шумный кот], *katermann, stiefelkater* [кот в сапогах], *eichhörnchen* [белка]; то, как домовые топают и шумят, сравнивают с теми беспорядками, что по ночам устраивают буйные коты¹⁴¹. Домовые с удовольствием живут в конюшне, в сарае или в погребе у того человека, с которым они подружились; иногда они селятся даже в стоящем возле дома дереве (по-шведски такое дерево называют словом *boträ*). От этого дерева нельзя отламывать ветки, иначе разгневанный кобольд уйдет из этих мест, а вместе с ним уйдет и счастье из дома; домовые не переносят, если хозяева рубят дрова или прядут вечером в четверг (см. раздел «Шведские суеверия», № 110)¹⁴². Эти духи могут по-дружески помогать в домашних делах, особенно на *кухне* или в *конюшне*. Говорится, что король цвергов *Гольдемар* [Goldemar] (см. I, 751, 766) близко дружил с Невелингом фон Харденбергом, жил с ним в замке Харденштейн на Руре и нередко даже спал в его постели. Этот цверг прекрасно играл на арфе и постоянно проигрывал деньги, развлекаясь игрой в кости; Невелинга он называл зятем, часто наставлял и предупреждал его; король цвергов разговаривал со всеми людьми в замке и нередко вгонял

¹³⁹ J. N. WILSE, *Beskrivelse over Spydeberg* (Christiana, 1779), 418; ср. с синим фонарем черного человечка (КМ, № 116).

¹⁴⁰ В *Mém. celt.*, IV, 240 говорится о *chemin de fées* [дороге фей], а в *Laxd. saga*, 66 — о *tröllaskeid* (curriculum gigantum [дороге троллей]).

¹⁴¹ Ведьмы и феи часто принимают *облик кошек*; кошку считали колдовским зверем.

¹⁴² С этим согласуются и слова из J. N. WILSE, *Beskrivelse over Spydeberg* (Christiana, 1779), 418: *tomtegubben skal have sin til hold unde gamle træer ved stuehuset (boetræer) og derfor har man ej tordet fælde disse gandske* [домовые часто селятся на старых деревьях (*boetræer*, деревья-жилищах) возле дома, и потому такие деревья нельзя срубить]. О связи домовых с культом деревьев еще будет сказано в дальнейшем.

священников в краску, рассказывая об их тайных грехах. Руки у него были тонкими, как у лягушки, холодными и мягкими на ощупь; цверга можно было нащупать, но *нельзя было увидеть*. Прожив в замке три года, он, никого не обидев, вдруг ушел. В других вариантах сказания он зовется *королем Фольмаром* [Vollmar], комнату, в которой он жил, будто бы до сих называют «комнатой Фольмара»; у него было свое место за столом, а в конюшне было отдельное стойло для его лошади; цверг ел мясо, его конь — овес и сено, но ни первого, ни второго невозможно было увидеть: *видна была лишь тень*. Один любопытный человек рассыпал на полу золу и горох, чтобы увидеть следы цверга и чтобы тот упал; но Фольмар запрыгнул к нему на шею, когда тот нагнулся, чтобы зажечь огонь, и порубил человека на части, а затем наколол мясо на вертел и поджарил его; голову же и ноги он предпочел сварить. Готовую еду отнесли в комнату Фольмара, и было слышно, как цверг съедает всё это, крича от радости. После этого король цвергов больше не появлялся в замке. На двери его комнаты нашли записку, где было сказано, что отныне этот дом впадет в несчастье, сопоставимое с былым процветанием, и что все раздробленные владения воссоединятся под единой рукой только тогда, когда одновременно будут жить трое Харденбергов фон Харденштейнов. Вертел и решетку, на которых цверг изжарил своего обидчика, в замке долго хранили, пока они не потерялись в ходе Лотарингской войны 1651 года; котел же сохранился — он вмурован в стену на кухне¹⁴³. Последнее пророчество уходящего духа выглядит исключительно древним, а гнев его совершенно по-язычески жесток. С. Мейгер так говорит о *вольтеркенах* [wolterkens]: *se vinden sik gemeinlich in den hüseren, dar ein god vörrad van allen dingen is. Dar schölen se sik bedensthaftigen anstellen, waschen in der köken up, böten vür, schüren de vate, schrapen de perde im stalle, voderen dat quik, dat it vet u. glat herin geit, theen water und dragent dem vehe vör. Men kan se des nachtes hören de ledderen edder treppen up u. dal stigen, lachen, wen se den megeden efte knechte de decken aftheen, se richten to, houwen in, jegen dat geste kamen schölen¹⁴⁴, smiten de ware in dem huse umme, de den morgen gemeinliken darna verkoft wert* [обычно их можно встретить в тех домах, где есть хорошие запасы. Они исполнительно трудятся, моют посуду на кухне, зажигают огонь, прочищают бочки, чистят лошадей в конюшнях, кормят свиней, чтобы те были жирными и гладкими, набирают воду и приносят ее скоту. Ночью можно услышать, как они бегают туда-сюда по лестницам и ступенькам, как они смеются, дергая служанок или слуг за одеяла; особенно активны они перед приходом гостей; за ночь они срабатывают изделия, которые обычно наутро уже можно продавать]. Таким образом, вольтеркены — исполнительные, прилежные духи, которые с радостью помогают слугам и служанкам в работе по дому и тайком выполняют часть

¹⁴³ STEINEN, *Westfäl. Gesch.*, [IV], 777—779.

¹⁴⁴ Говорят, что если кошка умывается, то скоро придут гости.

этой работы сами. Эти кобольды чистят лошадей, расчесывают им гривы¹⁴⁵, дают скоту корм¹⁴⁶, набирают воду в ручье и дают домашним животным попить, вычищают навоз из конюшен. Служанкам они помогают тем, что разжигают огонь, моют посуду, рубят дрова и приносят поленья, подметают и моют полы. Присутствие домового приносит дому счастье и благополучие, а его отсутствие лишает всего этого. Вольтеркен подобен горному человечку, стремящемуся помочь людям на поле (I, 748 и далее). Кроме того, домовый следит за тем, чтобы вся работа по дому выполнялась как следует; ленивых и небрежных слуг он наказывает (как это делают и Холла с Бертой, см. I, 521, 525): стягивает с них одеяла, задувает им свечи, сворачивает шею лучшей корове, во время доения опрокидывает бадью с молоком и высмеивает неосторожную доярку; его доброта превращается в насмешливость и злорадство, домовый становится домашним мучителем [Quälgeist und Plagegeist]. *Agemund*, упомянутый в *Reinardus*, IV, 859—920, — это, на мой взгляд, тоже домовый, образ которого поэтом был искажен и преувеличен: он мешает служанке спать, доить корову и взбивать масло [53]¹⁴⁷.

Чтобы сохранить дружеские отношения с домовым, для него оставляли миску с едой (вероятно, поэтому в Швейцарии кобольда еще называют *Napfhans* [от *Napf* — миска]): это явный след древних жертвоприношений (см. I, 746); обычно еду для домового оставляли на праздниках или единожды в неделю. Кобольд довольствуется малым, ему достаточно тарелки каши, куска пирога, стакана пива; домовый не любит, когда в те вечера, когда ему оставляют еду, в доме или во дворе работали и шумели. В Норвегии это называют «at holde qvelvart (qvellsvart)» — «сохранять вечерний покой». Тот, кто хочет о чем-то попросить домового, обращается к нему с такими словами: «*Kiäre granne, giör de!*» (*дорогой сосед, сделай это*), и тот отвечает в том же духе. Иногда домовый так любит своего хозяина, что начинает красть сено и солому из соседских сараев и приносить украденное домой [54].

Ниссы любят лунный свет, а зимой можно увидеть, как они резво бегают по двору или катаются на санках. Они хорошо умеют танцевать и играть на музыкальных инструментах; о ниссах рассказывают, что они, как и шведские

¹⁴⁵ Капли воска в лошадиных гривах указывают на то, что ночью конюшню посещала *госпожа* (то есть Берта; см. *Deutsche Sagen*, № 122). В Уэльсе есть поверье, согласно которому эльфы причесывают бороды козлам в каждую пятничную ночь (СРОКЕР, III, 204).

¹⁴⁶ Отсюда такое название, как *Futtermännchen* [кормовой человечек] (иногда оно смешивается с *Petermännchen*); обычно у домового есть любимая лошадь, которой он уделяет особое внимание: он может забрать сено из кормушек у других лошадей и всю ее отдать этой, своей любимой (FAУЕ, 44).

¹⁴⁷ Хотя его облик (лошадиная грива, ястребиный клюв, кошачий хвост, козлиная борода, воловьи рога и петушиные лапы) вряд ли целиком выдуман автором поэмы.

водяные (см. I, 792), могут научить человека игре на скрипке, если пожертвовать им *серую овцу*¹⁴⁸.

Домовой любит небольшие подарки: ему можно подарить шапку, красный колпак, яркий сюртучок с колокольчиками. Привычка носить *шапку* или *колпак* роднит домового с цвергами (см. I, 762) — и он тоже умеет делаться невидимым. У Петрония (PETRONIUS, *Sat.*, XXXVIII) описывается схожее римское суеверие: *sed quomodo dicunt, ego nihil scivi, sed audivi, quomodo incuboni pileam rapuisset, et thesaurum invenit* [говорят (не знаю, правда ли, но я так слышал), что он украл у *инкубона шапку* и нашел клад]. Домовые охраняют клады, а в *Nib.*, 399 Зигфрид, заполучив шапку-невидимку, немедленно завладевает сокровищем. В «*Dama duende*» Кальдерона маленький кобольд носит большую шляпу: *era un frayle tamañito y tenia un cucurucho tamaño* [он был *маленького роста* и носил *большой колпак*]. Шведский *tomte i gården* [дворовой] выглядит, как годовалый ребенок, но под красной шапкой у него видется лицо мудрого старика. Этот дух является в полдень (см. о *daemon meridianus* [полуденном демоне] в главе XXXVI) летом и осенью; в одном из сказаний дворовой медленно, запыхавшись, нес одну соломинку (или один колосок; см. I, 883), а увидевший это крестьянин засмеялся и сказал: «Какая мне разница, принесешь ты мне эту соломинку или нет!»; дух обиделся и ушел от этого крестьянина к его соседу. С тех пор обидевший духа человек лишился благополучия, а его сосед, наоборот, преуспевал. Крестьянин, уважавший трудолюбивого *tomte* и заботившийся о каждой крошечной соломинке, разбогател, а в его хозяйстве царили чистота и порядок. Многие христиане до сих пор верят в домовых и ежегодно оставляют для них жертву: это называется «отплатить домовому». Это жертвоприношение совершается июльским утром и состоит из серой одежды, табака и пригоршни земли (AFZELIUS, II, 169). Монахам из мекленбургского монастыря тридцать лет служил *пюк* [Rück]: он работал на кухне, в конюшне и вообще везде, где требуется. Этот дух был весьма добродушен, он требовал для себя лишь «*tunicam de diversis coloribus et tintinnabulis plenam*» [разноцветную тунику, увешанную колокольчиками]¹⁴⁹. В Шотландии жил кобольд по имени *Shellycoat* («звенящая накидка»); средневековые цверги, как мы уже знаем (см. I, 764), тоже любили всяческий звон; бубенчики на одежде шута указывают на его связь с миром веселых и хитрых кобольдов (*fol, follet*) [55].

Кобольды любят веселые розыгрыши, и, когда шутка удастся, кобольд сгибается от веселого смеха: отсюда — сравнение смеха и хихикания с повадками

¹⁴⁸ Если только Вильзе не перепутал ниссов с нёкками (J. N. WILSE, *Beskrivelse over Spydeberg* (Christiana, 1779), 419); впрочем, немецкий кобольд *Гольдемар* тоже занимался музыкой (*Ir. Eلفent.*, LXXXIII). Вильзе и Файе (FAÛE, 43—45) лучше всего описали норвежских ниссов, а Тиле (THIELE, I, 134, 135) — датских.

¹⁴⁹ Это сказание (записанное в 1559 году) приводится в ERN. JOACH. WESTPHAL, *Specimen documentorum ineditorum* (Rost., 1726), 156—166.

кобольдов (см. I, 801, 802). Когда кобольд обижается на кого-то и хочет доставить обидчику неприятности, он тоже начинает издевательски смеяться во весь голос¹⁵⁰.

Домовой, как верный слуга, остается со своим хозяином и в горе, и в радости. Его привязанность к человеку часто оказывается назойливой, от нее невозможно отделаться. Один крестьянин поджег свой сарай, чтобы сторел живший там кобольд; когда всё уже было охвачено пламенем, оказалось, что дух сидит в той телеге, на которой из сарая вывезли всё добро (*Deutsche Sag.*, № 72)¹⁵¹. В МОНЕ, *Anzeiger* (1835), 312 рассказывается о маленьком *черном человечке*, которого купили вместе с сундуком: когда сундук открыли, он выпрыгнул и спрятался под печью — все попытки прогнать его оттуда оказались безрезультатны; он подружился с хозяевами дома и иногда стал показываться им — но только им, не чужакам. Черновидный облик этого человечка напоминает и о скандинавских цвергах, и о дьяволе. Еще несколько любопытных сказаний о кобольдах приведены в АДАЛВ. КУНН, *Samlung*, 42, 55, 84, 107, 159, 191—193, 372 [57].

Есть и такие кобольды, больше похожие на никсов или лесных духов, которые не заняты служением людям и живут сами по себе; если такого кобольда поймать, то он, чтобы его отпустили, будет обещать дары или предскажет

¹⁵⁰ В WALT. SCOTT, *Minstrelsy*, I, 104 упоминается североанглийский *Brag*, или *Barguest*: he usually ended his mischievous frolics with a *horselaugh* [свои злые шалости он обычно сопровождал *лошадиным ржанием*] (ср. с HONE, *Tablebook*, II, 656).

¹⁵¹ Аналогичные сюжеты — в КУНН, № 103, ТНIELE, I, 136 и в ирландской сказке о *клубрико* [*cluricaun*] (см. *Ir. elfenn.*, 92, 213). В WÓYСІСКІ, *Klechdy*, I, 198 приводится забавное польское сказание: к одному дворянину пришел неизвестный человек, назвавшийся *Искрицким* [*Iskrzycki*] (от «искра»), и предложил свои услуги. Соглашение было обговорено и даже уже подписано, но тут дворянин увидел, что у работника лошадиные копыта, и немедленно расторг договор. Тем не менее Искрицкий настаивал на своих правах и заявил, что он намерен служить вне зависимости от того, хочет этого работодатель или нет. С тех пор он незримо поселился под печью и стал выполнять все поручения — постепенно домашние даже привыкли к нему; но всё же через какое-то время хозяйка настояла, чтобы семейство переехало в другое имение. Все выехали из поместья и проехали уже большую часть пути, когда на разбитой бревенчатой дороге повозка чуть не перевернулась, и хозяйка дома закричала от страха. Вдруг из-за повозки послышался голос: «Не бойтесь, госпожа, Искрицкий с вами!» (*nie bój się, pani; Iskrzycki z wami!*). Тогда эти господа поняли, что от духа им не избавиться, повернули назад и все вместе дальше жили в том же имении, пока у духа не вышел срок службы. *Альраун*, или *висельный человечек*, упомянутый в *Deutsche Sagen*, № 83, 84, — это не совсем кобольд, а некое полудьявольское, вырезанное из древесного корня, существо, настолько маленькое, что его можно было положить в стакан; его, словно идола, нужно было омывать и нянчить. На домового *альраун* похож тем, что он тоже не желает покидать своего владельца: даже если его выбросить, он всё равно возвращается; избавиться от альрауна можно лишь продав его дешевле, чем купил. Последний покупатель должен оставить его у себя (*Simpliciss.* [1713], II, 184, 203, ср. со SCHM., III, 96, 97) [56].

будущее. Таковы сказочный *butt* (см. I, 806) и *folet* в MARIE DE FR., II, 140: последний исполняет три желания (*oremens*). Точно так же, запутавшись в сетях, ведут себя морской муж (см. I, 721) и морская дева.

Зловредные *барабашки* и *духи-мучители*, которыми дом может оказаться одержим, отличаются от дружелюбных и добродушных домовых и образуют самостоятельную группу духов; эти призраки, *стуча и громыхая*, нарушают ночной покой хозяина дома; они могут с крыши бросаться камнями в прохожих. В «*Les esprits*»¹⁵², французской комедии XVI века, кобольды шумят, поют и играют ночью, а днем *кидаются камнями* в прохожих; они любят огонь, а когда хозяин дома плюется, устраивают шум и гам¹⁵³. В GERVAS. TILBER., XVIII *folleti* тоже *бросаются камнями* — тот же мотив встречается в сказаниях о дьяволе, в том числе в наиболее древних из них; у полтергейста больше общего с дьяволами и призраками, чем с эльфами: их образ в христианские времена омрачился и исказился [58].

Древний языческий друг семьи и дома, верный и надежный помощник постепенно превратился в жуткого призрака, в страшило для детей; и это неудивительно — практически то же самое произошло со многими богами и богинями. Страшиться стали не только Берты и Холлы, но и ламий, мандуков и кобольдов (см. I, 800): *le gobelin vous mangera, le gobelin vous attrapera!* [гоблин вас сожрет, гоблин вас схватит]. Маленький *бютцель* превратился в жутких *бютцемана* и *катценвейта*, чумазных (ср. с *roggenruhe*, в I, 777), носящих маску (или соломенную бороду); следует отметить, что *Руперт* и *Николаас* на Рождество (по крайней мере, в некоторых областях Германии) являются не одни, но в сопровождении истинного, небесного дарителя: Христа-младенца или госпожи Берты; пока последние раздавали подарки, первые ходили с мешком и розгой, угрожая избить, утопить непослушных детей или лишить их зрения (*Rockenphilos.*, VI, 353). Грубыми выходками специально оттеняли доброту

¹⁵² *Comedies facécieuses de Pierre de l'Arivey, champenois* (Lyon, 1597; Rouen, 1611), 242 и далее.

¹⁵³ *Legenda aurea*, CLXXVII: *hujus Ludovici tempore, anno domini 856, ut in quadam chronica habetur, in parochia maguntina malignus spiritus parietes domorum quasi malleis pulsando, et manifeste loquendo et discordias seminando adeo hominis infestabat, ut quocumque intrasset, statim illa domus exureretur. Presbyteris autem letanias agentibus et aquam benedictam spargentibus inimicus lapides jactabat et multos cruentabat. Tandem aliquando conquiescens confessus est, se, quando aqua spargebatur, sub capa talis sacerdotis quasi familiaris sui latuisse, accusans eum quod cum filia procuratoris in peccatum lapsus fuerit [во времена этого Людовика, в году 856, как говорится в одной хронике, в майнцском приходе некий злобный дух как будто бы молотками стучал в стены домов и открыто разговаривал, сея семена раздора; если он входил в дом к людям, то этот дом немедленно сгорал. Пока священники совершали литании и разбрызгивали святую воду, дух бросался в них камнями и многих ранил. Наконец он признался, что, когда брызгают водой, он прячется под мантией у одного из священников, который близок ему, поскольку согрешил с дочерью прокуратора].*

одаривающего высшего существа; для праздника кобольды были столь же необходимы, как Гансвурст для старинных комедийных представлений. Я вполне допускаю, что еще в языческие времена веселый эльф или цверг в качестве *слуги*¹⁵⁴ сопровождал божество, приносящее удачу и счастье, и в простом народе этого кобольда считали воплощением божественной благодати; в пользу этого говорят севернофранкские названия *Hullepöpel* (ROROWITSCHE, 522), *Hollepeter* (SCHM., II, 174) и баварское *Semper* (о нем говорят, что он вспарывает животы непослушным детям и набивает их булыжниками (SCHM., III, 12, 250) — почти то же самое рассказывают о Холле и Берте¹⁵⁵, см. I, 524); ср. также с верным Экартом, сопровождающим Холлу. В христианские времена сопровождение одаривающего людей Христа-младенца или Богородицы могли вменять в обязанность определенным святым, однако постепенно такой святой снова выраждался в древнего кобольда, причем в более грубого, чем раньше. На рождественских представлениях Спасителя часто сопровождает его традиционный спутник Петр, иногда место Петра занимает святой Николай, иногда — Мария с Гавриилом или старый Иосиф, наряженный в крестьянскую одежду и играющий ту же роль, что и *кнехт Рупрехт*. Святой Николай на представлениях тоже превращается в кнехта Клобеса [knecht Clobes] или Руперта; обычно, правда, Никлас, святой епископ, всё же фигурирует в таких пьесах в качестве дружественного персонажа, отличного от «кнехтов», — однако все эти образы имели свойство смешиваться друг с другом, и иногда функции буки выполняет сам *Клобес* (TOVLER, 105^b, 106^a); австрийский *Grampus* (HÖFER, [Östr. Wb.], I, 313; SCHM., II, 110), *Krämpus*, *Krambas* — это, вероятно, Иероним, но происхождение швейцарского *Schmutzli* (STALD., II, 337) мне не ясно; возможно, это имя просто связано с грязным [schmutzig], закоптелым обликом этого кобольда? В Штирии, помимо Грампуса, верят еще в *Бертеля* [Bärthel] (от «Берта» или от «Варфоломей»?), *Шмутцбартеля* [Schmutzbartel]¹⁵⁶ и *Клаубауфа* [Klaubauf] — это шумящие, гремящие, бросающиеся орехами духи (DENIS, *Lesefr.*, I, 131) [59]. Дополнительное значение в этом смысле приобретают шведские *jullekar*, датские *juleleger*, — йольские представления языческого происхождения, в ходе которых (ныне — под Рождество) изображают Христа и отдельных святых; кнехту Рупрехту на этих представлениях соответствует *julbock*, *julebuk*, то есть слуга, одетый в козла¹⁵⁷. Взаимосвязь между Гансвурстом, шутом, Клобесом и Рюпелем, йольским козлом и, наконец, самим дьяволом весьма характерна для

¹⁵⁴ *Генрихами* и *Рупрехтами* в древние времена часто называли слуг, как теперь — Гансами и Клаусами.

¹⁵⁵ В немецкой Богемии, у Эгера, аналогичные истории ходят о *Цембере* [Zember] (ROROWITSCHE, 523); можно вспомнить и о лужицком идоле по имени *Sompar* (см. I, 242).

¹⁵⁶ Фраза «он знает, где Бартель берет сусло», помимо других толкований, может относиться и к живущему в погребке домовому.

¹⁵⁷ См. HOLBERG, *Julestue*; о *julvätten* см. в FINN MAGN., *Lexicon.*, 326.

примитивной народной драмы: в былые времена такие представления не обходились без вихтелей и татерманов — эльфических существ, образы которых неискоренимы с языческих времен. Серьезность своих трагедий греки разбавляли сатировскими драмами, существенную роль в которых играл Протей, схожий с нашим морским духом (см. I, 721)¹⁵⁸.

Древняя связь между богами, полубогинями и гениями проявляется и еще кое в чем. Посылающий стрелы эльф — *слуга* или *помощник* бога грома, а искусные цверги выковывали громовые клинья; подобно богам, эти существа носят шлемы-невидимки и волшебную обувь; водяные могут принимать облик рыб и морских коней, а домовые — облик кошек. Плачущий никс и смеющийся кобольд одинаково посвящены в колдовские тайны музыки и могут за определенную плату раскрыть эти тайны людям. О древних культах гениев свидетельствуют те *жертвы*, которые до позднейших времен приносились горным, лесным, морским и домашним духам. Кобольды, вероятнее всего, сопровождали некоторых божеств, когда те нисходили к людям: так, и Вотан, и Хольда связаны с водяными духами и девами-лебедями. Предвидение будущего и дар пророчества были характерны почти для всех духов; их непобедимое веселье стоит между возвышенным благородством богов и серьезностью смертных. Эти духи тянутся к людям, но обычно люди их отталкивают. С низложением язычества древний характер взаимоотношений между духами и людьми существенно изменился: духов стали изображать как существ ужасающих, призрачных, как служителей и посланцев дьявола¹⁵⁹. Некоторые из них приобрели дикий, великанский вид — особенно это касается лесных духов. Природа Гренделя тоже колеблется между

¹⁵⁸ Греки пугали детей чумазыми циклопами; по Каллимаху (CALLIMACHUS, *Нумн. in Dian.*, 66—71), покрытый сажей Гермес, подобно нашему Рупрехту, пугал даже непослушных дочерей богов:

ἀλλ' ὅτε κοῦράων τις ἀπειθέα μητέρι τεύχοι,
μήτηρ μὲν Κύκλωπας ἔῃ ἐπὶ παιδί καλιστρεῖ,
Ἄργην ἢ Στερόπην· ὁ δὲ δώματος ἐκ μυχάτοιο
ἔρχεται Ἑρμείης σποδιῇ κεχρῆμένος αἰθῆ·
αὐτίκα τὴν κοῦρην μορμύσσεται, ἢ δὲ τεκούσης
δύνει ἔσω κόλπους θεμένη ἐπὶ φάεσι χεῖρας.

[но когда кто-то из дочек не повинуется матери,
та призывает циклопов на непослушную —
Арга или Стеропа; а изнутри жилища
Гермес выходит, покрытый сажей,
пугает девочку, и та к родительнице
устремляется, закрывая лицо руками]

¹⁵⁹ *Брат Рауш* (Bruder Rausch, friar Rush) — материализовавшийся кобольд, из ада посланный к монахам; его имя следует производить от слова ruß (fuligo [сажа, копоть]; слово Kohlrausch раньше записывали как Kolruß).

великанской и божественной. Лесные девы и никсы явно принадлежат к кругу вещей дев-лебедей (человеческого происхождения), в то время как эльфийки, подающие кубок, входят скорее в круг валькирий; в случае с женскими духами мы вновь сталкиваемся с представлением об их исключительной красоте, возвышающей их над такими же духами мужского пола. В вихтелях, цвергах, кобольдах и особенно в пугающем детей кнехте Рупрехте проявляются древние, традиционные представления о комическом.

Всё существование эльфов, никсов и кобольдов пронизано неудовлетворенностью, какой-то безутешностью: они не знают, что делать со своими богатствами, во всем они вынуждены полагаться на людей. Они стремятся обновить свой род через смешанные браки с людьми, в их делах им требуются советы и поддержка людей. Эти духи лучше, чем люди, разбираются в целительных камнях и травах (см. I, 757), но несмотря на это, их больным и беременным женам тоже требуется помощь смертных (см. I, 755, 791); у людей они занимают посуду для жарки и выпечки (см. I, 753); даже свои свадьбы и праздники они отмечают в домах у людей. Духи сомневаются в том, смогут ли они по-христиански спастись, и испытывают невероятные страдания, когда им прямо указывают на невозможность этого.

Примечания к главе XVII

[1]

Августин подразделяет одушевленных существ на три типа (AUGUSTIN, *C. D.*, VIII, 14): *tripertita divisio animalium in deos, homines, daemones*. *Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, daemones medium*. *Nam deorum sedes in coelo, hominum in terra, in aëre daemonum* [живые существа делятся на богов, людей и демонов. Боги занимают высшее положение, люди — низшее, демоны — промежуточное. Боги живут на небесах, люди — на земле, демоны — в воздухе]. Власть *vettar* над природой больше человеческой, но зато у этих существ нет бессмертной души, что заставляет их страдать (см. I, 816; FRIES, *Bot. udf.*, I, 109). Готское *aggilus* и древневерхненемецкое *engil* вряд ли можно расценивать как подходящее название для таких занимающих среднее положение существ, поскольку на этих терминах — явный отпечаток христианских представлений. В *Iw.*, 1391 в значении *daemon* используется слово *geist*: *ein unsihtiger geist* [невидимый дух]. Латинское *genius* означает «творящий, творческий» (GERHARD, *Etr. Götter*, 15, 52). Еще одно распространенное понятие — *ungethüm* [чудище] (SCHWEINICHEN, I, 261, 262). Духов называли и словом *Ungeheuer* [чудовище] (см. II, 485): *die übelen ungehiuren* [злые чудовища] (*Ges. Abent.*, III, 61, 70, 76); *elbische ungehiure* [эльфийское чудовище] (*Ges. Abent.*, III, 75). У шведского *rå*, судя по всему, тоже достаточно общее значение: *sjörå, tomträ, skogrå* или *skogsrå, råand* [морской дух = русалка; земной дух = дверг; лесной дух = лесная дева] (*Runa* (1844), 70); ср. с *ås*. Новогреческое *σπιχέϊον* (FAURIEL, *Disc. pré.*, LXXXII) происходит от *στοιχέϊον*, «стихия», ср. с *τὰ στοιχέϊον τοῦ ποταμοῦ* [речной дух] (FAURIEL, *Disc. pré.*, II, LXXVII).

[2]

Victovali или *Victohali* [название германского племени] — готское *Vaihtēhaleis* и древнескандинавское *Vaettahali*, — от *vict*, древневерхненемецкого *wiht* [дух, призрак]; *Nahanarvali* (см. прим. 10 к главе XVI) — это то же самое племя (*GDS*, 715). Возможно, *vaihts* происходит от *vaian*, «дуть», и означает «дуновение»?оборот *ih*t (ie *wiht*) *übels* [злые духи] в НАУРТ, *Zeitschr.*, VIII, 178 — полуабстрактный, подобный готскому *vaihteis ubilōs*; с другой стороны, совершенно конкретны такие обороты: *eines boesen wichtes art* [повадки злого духа] (*Lanz.*, 3693, ср. с 1633); *diz ungehiure wiht* [этот чудовищный призрак] (*Ges. Abent.*, II, 129); *dat vule wicht* [нечистый дух] (*Rein.*, 3660); *dat dein* [чит. *clein*] *proper suverlec wechtken* (то есть девушка) [эта маленькая, чистая, прекрасная девушка] (VERWIJS, 33); в староанглийском слово *wight* обозначало «существо» или «жена» (см. NARES, *Glossary*, статья «wight»). *Illar vaettir* [злые духи] (*Fornn. sög.*, IV, 27); *ill vaettr ok örm!* [ругательство «злой дух и червяк!»] (*Fornald. sög.*, I, 487); *rög vaettr!* [мерзкий дух] (*Sæm.*, 67^b, 68^a); *övaettr* — *malus daemon* [Злой дух], *Unwesen*. *Landvaettir* [местные духи] у Саксона (SAXO, 161) — *dii loci praesides* [боги, покровительствующие определенным местам]. *Dii vettrarne* (ДУВЕСК (1845), 98). *Uppå vegnar vaettir* — *ex improviso* [путями духов = неожиданно] (VIÖRN, статья «veginn» («убивать»)). От норвежского *govejter* (добрые духи) — лапландское *guvitter*; оба слова соответствуют нашим *gute wichte* и *gute holde* (см. I, 518, 755, 787). *De guden holden*

(GEFKEN, *Beil.*, 99, 124, 129). В описании Исполиновых гор, составленном в XV веке, встречаются слова «umb des weckirchen oder bergmönlins willen» [по воле духа (?) или горного человечка] (MONE, *Anz.*, VII, 425) — связано ли с wicht слово *weckirchen*, равно как и понятие *arweggers* (см. I, 753), которое может обозначать *arge Wichte* [злые духи]? *Weckerlein* — кличка пса, от *wacker* (резвый). *Wichtelîn*, скорее всего, обозначает марионетку, *Tocke*. ср. с *Docken* (см. прим. 18 к главе XVI); *bleierne holderzweglin* [медный маленький дух-цверг] (*Gargantua*, 253^a); *ich kan wunder an der snüere* [я (канатоходец) творю чудеса на канате] (*MS*, I, 89^a), ср. с новонаемецким *Schnürchen*. В SOMMER, 24 — *wichtelstube* [комната вихтеля], в PANZER, *Beitr.*, I, 42 — *wichtelenloch* [нора вихтеля]. *Das Ding* [вещь, тварь] = *der Alp* в РРЛТОР., *Weltb.*, I, 27; ср. с *bonis cosas* = *boni genii* [хорошие вещи = добрые духи] (*Alex.*, 289:24); средневековое латинское *creatura* значит «нечто» или «призрак» (DUCANGE, статья «creatura»).

Древнескандинавское *kynd* (женского рода) со множественным числом *kyndir* означает *genus, ens* [род, существо] (*Sæm.*, 1^a, 6^a, 118^a); *kynsl, kynstr* — *res insolita* [нечто необычное]; шведское *kyner* — *creaturae* [твари, существа] (*Runa* (1844), 74)¹⁶⁰. С этим словом, судя по всему, связано средневерхнемецкое *kunder* (создание, существо, вещь, нечто диковинное, чудовищное): *waz chunders?* [что удивительного?] (WACKERN., *Lb.*, 506:30; ср. с 675:39; 676:28; 907:7; 909:17); *solhez kunder ich vernam* [я слышал такую диковинку] (*MSH*, III, 195^b); *tiuvels kunter* [дьявольская штука] (*Rol.*, 223:22); *der tiuvel und allez sîn kunder* [дьявол и все его чудеса] (*Tit.*, 2668); *du verteiltz kunder* [обреченное создание] (*Ges. Abent.*, III, 25); *bestia de funde sô sprichet man dem kunder* [земляной зверь, которого считают диковинным] (*Tit.*, 2737); *verswinden sam ein kunder, daz der boese geist fuort in dem rôre* [там же спряталось существо, которое злой дух увел в камыши] (*Tit.*, 2408); *ein vremdez kunder* [чуждое создание] (*MSH*, III, 171^a); *ein seltsæne kunder* [странное создание] (WALTH., 29:5); *ein trügelichez kunder* [обманчивое создание] (WALTH., 38:9); *diu æden kunder* [ничтожное создание] (*MSH*, III, 213^a); *das scheußlich kunter!* [отвратительное создание] (OBERLIN, 846^b); с другой стороны — *hêrlichiu kunder* [великолепное создание] (*Gudr.*, 112:4); *daz starke kunder* [могучее создание] (*Dietr.*, 1115); *einer slahte kunder, daz was ein merwunder* [удивительное создание, морское чудо] (*Wigam.*, 119); *maneger slahte kunder nâch dem merwunder* [множество удивительных созданий вместе с морским чудом] (*Wh.*, 400:28); *ein iegeliche kunder* [всякое создание] (HAURT, *Zeitschr.*, VII, 236); *aller slahte chundir* [все удивительные создания] (*Mar.*, 154:8); *allez daz chunder* [все создания] (*Mar.*, 175:40); *aller slahte kunterlich* [все удивительные создания] (*Servat.*, 1954); *gelwez kunder* [желтое создание] (*Tit.*, 4625); *kunder daz ûf dem velde vrizzet gras* (овца) [существо, поедающее траву на поле] (*Helmbr.*, 145); *kleiniu kunder* [маленькое создание] (*Er.*, 7146); *der krebez izzet gern diu kunterlîn im wazzer* [рак поедает маленьких водяных животных] (*Renner*, 19669); *ein kleinez kunterlîn* [маленькое созданийце] (*Kater Freier*, 32 (?) [чит. 132]); ср. с PEZ, *Script.*, III, где в процитированных словах Оттокара *chunder* переведено как *insect* [насекомое].

¹⁶⁰ С *kynsl* ср. древнескандинавское *skrymsl, monstrum* [чудовище] (*Vilk. saga*, 35), *skrimsl* (*Fornm. sög.*, IV, 56, 57). В ИНРЕ *skrymsl* = *latebra* [логово], а датское *skræmsel* = *terriculamentum* [пугало]; новонидерландское *schrôm* — *terror* [ужас], древнескандинавское *skraumr* — *blatero* [болтун]; ср. с именем *Skrymir* (см. I, 871).

Древневерхненемецкое *Chunteres Frumere* (*Cod. Lauresh.*, 211); средненидерландское *conder* (*Brandaen*, 33:1667). Dem boesen *unkunder* [злым чудовищам] (*Dietr.*, 9859; *Apoll.*, 10763, *FRIV.*, *Trist.*, 5301); слово *unkunder* образовано так же, как древнескандинавское *ôvaettr*. Ср. с древнеанглийскими *tudor* (*progenies* [семейство]) и *untyras* (*monstra* [чудовища]; *Beov.*, 221).

[3]

Древневерхненемецкое *alp* = *faunos* (HAURT, *Zeitschr.*, X, 369). В средневерхненемецком, помимо *alp* (*dô kom si rehte als ein alp ûf mich geslichen* [она подобралась ко мне, как альп] — *Mauritius*, 1414), встречается и форма *alf*: *sô tum ein alf* [тупой, как эльф] (рифмуется с *half*; *Pass.*, 277:69); *dô enwas ouch jener nie sô alf* [не было никого простодушнее] (рифмуется с *half*; *Pass.*, 367:6); *der unwise alf* [неразумный эльф] (*Pass.*, 302:90); *ein helf-elôser alf* [беспомощный эльф] (*Pass.*, 387:19); *der tumme âlf* [глупый эльф] (*Pass.*, 482:12); *der tôrehte alf* [дурацкий эльф] (*Pass.*, 684:40); ср. с именем *Olalf* (КАРАЖАН, 110:40). Из *elbe*, средневерхненемецкой формы дательного падежа женского рода (*MS*, I, 50^b), не обязательно следует номинативное *diu elbe*: по REIFFER, 75, в гейдельбергской рукописи стоит «*von den elben*». В «Оренделе» цверга зовут Альбан [Alban]; в *Diut.*, II, 107 встречается имя *Elblin*; *Alber* в SCHM., I, 47 — горный дух. С вышеупомянутым именем *Olalf* ср. «*ein rehter olf*» из *Roseng.*, XIII: эта форма близка к средневерхненемецкому *ulf* со множественным числом *ûlve*, но конечным согласным она резко отличается от формы *alp*, *elbe*. С другой стороны, «*du ôlp, du dôlp*» у Ганса Сакса (*H. Sachs*, I:5, 525^b) согласуется как раз с последней формой; ср. с *Olbenberg* (*Hess. Zeitschr.*, I, 245). Верхненемецкому *pla* соответствует средненидерландское *alf* (см. I, 763); множественное число от *alf* — либо *alven* (*Br. Gheraert*, 719; *met alven ende elvinnen* [с эльфами и эльфийками] (*Hor. Belg.*, VI, 44)), либо, как у Марланта, — *elven* (*den elven bevelen* [приказав эльфам] — CLARISSE, *Gheraert*, 219). Средненидерландское *alf* может быть и среднего рода (со множественным числом *elver*); ср. с таким названием места, как *Elversele*; от *elvinne* женского рода — *Elvinnenberg*. Большой корабль называли *elfschuite* (BÖNMER, *Reg.*, XXVI, № 190 — 1253 год); возможно, это название связано с рекой Эльбой? Древнеанглийское *ælfinni* означает *nymphe*; *dûnælfinni* — *oreades* [горные эльфийки, ореады], *vuduælfinne* — *dryades* [лесные эльфийки, дриады], *væterælfinne* — *hamadryades* [водяные эльфийки, гамадриады (?)], *sacælfinne* — *najades* [морские эльфийки, наяды], *feldælfinne* — *maides* [полевые эльфийки, дочери Майи] (HAURT, *Zeitschr.*, V, 199). Датская ассимилированная форма *ellen* (от *elven*) используется как в составных словах, так и сама по себе: *ellen leger med hannom* — *mente captus est* [эльфы поиграли с ним = он сошел с ума] (WORMIUS, *Mon. Dan.*, 19); датское *ellevild* = норвежское *huldryn* (ASVJÖRNS., I, 46, 48, 105); *indtagen af huldren* [похищенный хульдрами] (ASVJÖRNS., I, 99). К *ôlpetrûtsch* и другим аналогичным формам можно еще добавить *elpendrôtsch* (GRÄTER, *Id. und Herm.* (1814), 102); в Верхнем Гессене говорят «*die ilmedredsche*»; в *Fastn.*, 350 — *âlpetrüll*; ср. с *trôtsch?* (MONE, *Anz.*, VI, 229). От *alp* — прилагательное *elbisch*: *in elbischer anschowe* [в эльфийском взоре] (*Pass.*, 97:15); *ein elbische ungehiure* [эльфийское чудовище] (*Ges. Ab.*, III, 75); *ein elbischez âs* [эльфийская падаль] (*Ges. Ab.*, III, 60); *elbischer gebaere* [эльфийского происхождения] (*Ges. Ab.*, III, 68); *ich sihe wol daz du elbisch bist* [я ясно вижу, что в тебе есть нечто эльфийское] (*Ges. Ab.*, III, 75).

[4]

В Средние века использовалось прилагательное *elbon* — *alpius* [альпийский] (*Diut.*, II, 350^b); *uber elve* — *trans alpes* [через Альпы] (*Rother*, 470); *über albe këren* [переходить через Альпы] (*Servat.*, 1075); *zer wilden albe klüsen* [через дикие альпийские ущелья] (*Parz.*, 190:22); *gên den wilden alben* [идти по диким Альпам] (*Barl.*, 194:40).

[5]

Валлийское *gwion* — *elf, fairy*. О *banshi, benshi* см. HONE, *Daybook*, II, 1019; O'BRIEN, статья «*sithbhrog*». *Beansighe* (LEO, *Malb. Gl.*, [I], 37); *sighe* (LEO, *Malb. Gl.*, [I], 35). Отсюда происходит такое название эльфического существа (имеющее хождение в Дорсетшире, Ворчестершире, Девоншире, Сомерсетшире и упоминающееся во многих тамошних сказаниях), как *pixu* (множественное число *pixies*), *rexu, pixhy*. Ср. с *paikie* в JAMIESON, II, 182. Еще этого духа называют *colerixu* — для него во время сбора урожая оставляют на дереве несколько яблок — в Сомерсете такие яблоки называют *pixhyhording* (the fairies horde [hoard?] [запасом для фей, пикси, эльфов]); см. BARNES, статья «*colerexu*». *Picsyridden* — это то же, что *Alpgeritten* [переживший кошмарный сон; тот, на ком прокатились пикси, эльфы]; заблудившегося странника называли *pixyled* — «тот, кого вели пикси».

[6]

Альвы и дверги разграничиваются и в *Sæm.*, 28^a: for *âlfom Dvalinn, Dâinn dvergom* [у альвов Двалин, у двергов Даин]. Под Альвхеймом RASK (*RASK, Afh.*, I, 86, 88) понимает южную часть Норвегии, а прообразом двергов он считает лапландцев (*RASK, Afh.*, I, 87). Один отправляет Локи (которого тоже называли альвом) в *Свартальвхейм* к *Андвари* (*Andvari* или *Andþvari*; SN., 136); Плутарх (PLUTARCH, IV, 1156) производит демонов от служителей Крона, идейских дактилей, корибантов и трюфониадов. Интересно, что Олав в *Fornm. sög.*, IV, 27; X, 212 зовется *digri Geirstadâlfir* [толстым альвом Гейрстадира] — потому что его душа обитала в кургане в Гейрстёде [Geirstöd]. И *albs*, и *alps*, и латинское *albus* [белый] происходят (по А. Куну, см. HAURT, *Zeitschr.*, V, 490) от санскритского *ribhus*; ср. с *thie wîzûn man* [белый человек] = ангел (O., V, 20:9); *wenn die weißen männel erschienen sind* [когда являються белые человечки] (*WEISE, Com. Probe*, 322). Вишну, напротив, является в облике черного карлика (*Meghaduta*, 58) или темнокожего мальчика-пастуха (*Meghaduta*, 15). Цверги сотворены из черных костей, «or *blâm leggjom*» (*Sæm.*, 2^b). Переселяющиеся цверги в PANZER, *Beitr.*, I, 14 описаны как либо белые, либо черные. В пользу троичного деления этих духов свидетельствует то, что эльфы, вызванные колдовством ведьм, тоже делятся на три вида: черные, белые и рыжие; «рыжие» здесь, скорее всего, — то же самое, что «бурые» (вряд ли имеются в виду *döckr*, темные). В заклинательных формулах упоминаются соответствующие эльфам «черви» — белые, черные, красные; в одном из английских заговоров говорится о «fairies white, red, black» [белых, рыжих (красных), черных эльфах/феях] (HONE, *Yearb.* 1534). В шествиях фей участвуют вороны, бурые и белые кони (*Minstrelsy*, 199).

[7]

Понятие *heinenkleed* всё же никак не связано с «другом Хайном» — оно обозначает *hünenkleed* [саван] (см. I, 853); ср. с *Hünnerskes* и, вероятно, с *haunken, aunken* в вестфальском *Sgönaunken* [*Hünnerskes, Sgönaunken* — названия духов].

[8]

Цверг Андвари жил в *Свартальвхейме* (SN., 136). Согласно SN., 16, одни цверги жили в земле (*i moldu*), а другие — в камнях (*i steinum*).

[9]

В *Sæm.*, 49^a — *durgr* вместо *dvergr*. Нижнесаксонское *twarg*, вестфальское *twiark*, нижнерейнское *querge* (FIRMEN., I, 511); верхнелаузицкое *querx* (FIRMEN., II, 264). *Gituerg* — *nanus vel pomilio* [гном или карлик] (*Gl. Schlettst.*, 29, 43); *ein wildez getwerc* [дикий цверг] (*Er.*, 7395); *daz getwergelin* [маленький цверг] (*Er.*, 1096); *daz tzwerk* (KELLER, *Erzähl.*, 632:3); *wildiu getwerc* (*Goldemar*, 5:1; *Sigen.*, 21:9; *Ecke*, 81:5). Один документ 1137 года подписан: «*Mirabilis nanus de Arizberg nepos imperatoris Heinrici*» [*Мирабилис, гном* из из Арицберга, племянник императора Генриха] (Генриха IV или V? *MB*, IV, 405); вероятно, этого человека звали *Wuntertwerc?* (некий Мирабилис упоминается в минденских документах от 1245 и 1282 годов; WIGAND, *Wetzl. Beitr.*, I, 148, 152; Генрих Мирабилис — брауншвейгский герцог, †1322). Земляные человечки *прядут* (см. раздел «Суеверия», № 993), но всё же их главное занятие — *кузнечное дело*; они зовутся *hagir dvergar* [*искусными* двергами] (*Sæm.*, 114^a). *Knockers* — это маленькие, черные подгорные человечки, которые помогают работать в шахтах (*knock*) и хорошо умеют искать руду (HONE, *Yearb.* 1533). Громовые стрелы называли еще *эльфийскими*, ср. с *Albdonar* (см. I, 409). Внешне цверги напоминают Вулкана, которого тоже изображали в *шапке* и с *молотом* (ARNOVIUS, VI, 12); ср. с Латераном, богом очага. Изображения цвергов прикрепляли к женской одежде, *dvergar á öxlum* (*Sæm.*, 102^b).

[10]

Korr (цверг, уменьшительная форма — *korrik*) черен и уродлив, у него глубоко запавшие глаза и старческий голос (SCHREIBER, *Abh. von Streitkeilen*, 80). В валлийском: *gwarchell* — *a runy dwarf* [маленький гном], *gwion* — *elf, fairy* [эльф, фея], *gwyll* — *fairy, hag* [фея, ведьма]. В литовском: *karlà, karlèle*. В сербском: *маљеница, мањо* («маленький»), *стармали* («маленький старик»), *кепец*.

[11]

Религиозное почитание эльфов доказывается и тем, что в своих домах люди могли совершать *ålfablót* [жертвоприношение эльфам] (*Fornm. sög.*, IV, 187; XII, 84); хульдрам приносили в жертву *черных ягнят* и *черных кошек* (ASVIÖRN., *Huldr.*, I, 159). В Дартмуре в нору пикси люди кладут связку травы или пару иголок (*Athenaeum*, № 991). Трава эльфов по-древнеанглийски называется *ålfpone*, по-древневерхненемецки — *albdona*, что, видимо, значит «платок эльфов», *расстеленный* эльфами (см. II, 922, 923); *alf frank* — *amara dulcis* [паслен сладкий] (MONE, *Anz.*, VI, 448). Есть и другие названия растений, связанные с эльфами: *elfbläster* [«дуновение эльфов», пельтигера пупырчатая], *elfnäfver* [«береста эльфов», маршанция изменчивая] (DYBESK, *Runa* (1847), 31).

[12]

Поговорка «*sälben tho, sälben gha*» [сам сделал, сам и получил результат] (ср. с II, 617) из швейцарского сказания о цверге встречается и в других диалектах: норвежское «*sjöl gjort, sjöl ha*» (ASVIÖRN., *Huldr.*, I, 11), форарльбергское «*selb to, selv*

но» (VONBUN, 10); «salthon, saltglitten» (WOLF, *Zeitschr.*, II, 58). *Козлиное копыто* напоминает о *когтистых лапах* сатиров: цверги тоже «продираются сквозь лес своими острыми когтями» (*Dietr. Drachenk.*, 140^a). Следующее сказание посвящено тому, как опасно человеку совать свой нос в дела цвергов: один крестьянин из деревни Вонсгехой [Wonsgehäu] увидел, как его пса в пещере кормят два цверга. Эти цверги подарили человеку волшебную *скатерть*, которую достаточно было развернуть — и на ней появлялась любая еда, какую только пожелаешь. Любопытная жена этого крестьянина вызнала у него секрет происхождения этой скатерти, и та сразу потеряла свои волшебные свойства, а в «ручье цвергов» [Zwerglesbrunn] возле деревни девять дней текла *кровь* из-за того, что цверги начали убивать друг друга (PANZER, *Beitr.*, II, 101).

[13]

Ангелы, подобно эльфам и цвергам, описываются как существа маленькие и прекрасные; по-древнеанглийски ангелы зовутся *geonge men* [молодыми людьми] (СЛЭДМ., 146:28); красоту женщин сравнивают с ангельской (WALTH., 57:8; *Frauend.*, 2:22; НАРТМ., *Erstes Büchl.*, 1469). Parzival truoc âne flügel engels mål [Парцифаль был красив, как ангел, только без крыльев] (*Parz.*, 308:2)¹⁶¹. Цверги тоже иногда зовутся *прекрасным народом* (см. I, 750; ср. с вестфальским *sgönaunken* [от *sgön* — «красивый»]; КУНН, *Westf. Sag.*, I, 63). Альберих скачет на коне, как «*gotes engel vor dem herg*» [ангел из божьего воинства] (*Ortnit*, 358); в поэме «Alexander und Antiloie» сказано: *die kleinen briute vrouwen also diu bilde getân* (то есть «жены маленьких человечков красивы, как на картинах»; НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 425, 426); ср. с

divitior forma, quales audire solemus
Naides et Dryades mediis incedere silvis.

[еще более прекрасная: обычно так описывают
наяд и дриада, бродящих по лесам]

Ов., *Met.*, VI:452.

С другой стороны, Хёгни, отец которого был альвом, описывается *бледным и серым*, как мочало и пепел (*Vilk. saga*, CL); подменьши тоже исключительно уродливы (см. I, 768). Их называют *dernea wihti* [темными духами] (см. I, 739); цверг в красном колпаке тоже описан как *черный* (*Runa*, III, 25). У цвергов *густые брови* и *длинные руки* (ДУВЕСК (1845), 94); *grôze arme, kurziu bein* het er nâch der getwerge site [у него, как у цверга, были *длинные руки* и *короткие ноги*] (*Wigal.*, 6590). *Blatevüeze* [плоскостопые] в «Ротере» — это, судя по всему, тоже цверги, приносящие великанам *драгоценные одежды*. Ростом цверги доходят человеку до колен, а люди — до колен великанам: *die kniewes hôhen, die dô sint eins kniewes hôch* [ростом по колено] (*Dietr. Drachenk.*, 299^a, 175^{a-b}, 343^b; *Dietr. und Ges.*, 568, 570). Иногда цверги бывают ростом всего лишь с *большой палец*: ср. с латинским *pollex*, польским *paluch*, богемским *pales*, древнескандинавским *þúmlúngr* (в шведском — *pyssling*: *alla min fru mors pysslingar* [kommen]

¹⁶¹ *Pennati pueri* [крылатые мальчики] сопровождают Венеру уже в описании Клавдиана (CLAUDIAN, *Epith. Palladii*, 10); ангелы *облетают* башню (PERTZ, VI, 451^a).

[к матери моей жены пришли *маленькие человечки*] в *Sv. folks.*, I, 217, 218; древнескандинавское *pysslingr* — *fasciculus* [пучок], литовским *pyksztėlis* — мальчик-с-пальчик, крапивник (*Kl. Schr.*, II, 432, 433). В индийских сказаниях встречается любопытная деталь: душа выходит из тела умершего в облике человечка *размером с большой палец* (HOLTZMANN, *Ind. Sag.*, I, 65). Ф. Руиг производит старопрусское слово *barzdukai* не от литовского *pirsztas*, «палец», а от *barzda*, «борода»: подземных жителей часто изображали бородатыми. Средневерхненемецкие названия цвергов: *der kleine mann* [маленький человек] (*Ernst*, 4067); *der wēnige man* [маленький человек] (*Er.*, 7422; *EILH.*, *Trist.*, 2874); *der wēnige gast* [маленький гость] (*Er.*, 2102); *wēnigez mennel* [маленький человечек] (*FRIV.*, *Trist.*, 5294); *ein gar wēniger man mit einer güldin krōne* [очень *маленький человек* в золотой короне] (*Ecke*, 202); *ein wēnic twirgelin* [маленький цверг] (*Alex.*, 2955); *der kurze kleine* [коротышка] (*Dietr. Drachenk.*, 43^b); *der wunderkleine* [волшебный маленький (человечек)] (*Altsw.*, 91); *der kleine recke* [маленький богатырь] (*Dietr. Drachenk.*, 68^a). Сербское *стармали* — «маленький старик». В *Ren.*, 4857 встречается необычный эпитет цверга: «*le puant nain*» [вонючий гном], — так же говорили о рабах и иноземцах. Король эльфов восседает под большим грибом (*Jr. Märch.*, II, 4); кто поднимет над собой земляной грибок, тот станет маленьким и легким, как эльф (*Jr. Märch.*, II, 75). Плавающего на листе человечка из средненидерландского «Брендена» можно сравнить с упомянутой в MÜLLENHOFF, 340 девочкой, плавающей по волнам на *кувшинке*; ср. с *nökkeblomster* (I, 789).

[14]

Горестный крик «Урбан мертв!» звучит как форарльбергское «Урганс [Ur hans] мертв» (ср. с *Urian, urteufel* в II, 578 и с «дьявол мертв» в II, 601; *VONBUN*, 4 (2, 7 по второму изданию); *FROMMANN, Mundart.*, II, 565). «Килиан мертв!» (*WINKLER, Edelmann*, 377). «Саломея умерла!» (*PANZER, Beitr.*, II, 40). «Eisch, Pingel, Pippe Kong, Pilatje, Vatte, Kind ist dot [мертвы]» (MÜLLENHOFF, № 398—401). «Габель [Habel] мертв» (*PREUSKER*, I, 57). «Nu är Plagg död» [умер Плагг] (*Runa* (1844), 44); «nū er Ulli daudr» [умер Улли] (*Fornm. sög.*, I, 211; *Ol. Tryggv. saga*, LIII). В корнском сказании прекрасную гномиху цверги хоронят у церкви в Леланте (Сент-Айвс) с криками «Our queen is dead!» [умерла наша королева]; ср. с «Зевс мертв, он больше не громыхает, он похоронен на Крите» (*LUCIAN, Jupiter Tragoed.*, XLV).

[15]

Горы и леса отзываются *эхом*: древневерхненемецкое *galm* (*Diut.*, II, 327^a); средневерхненемецкие *gal* и *hal* (*Deutsche Myst.*, II, 286); *widergalm* (*Tit.*, 391); *die stimme gar hinwidere mit gelichem galme der walt* [на их голоса *эхом* отозвался лес] (*Iw.*, 618); горы и леса *отвечают*: *conscia ter sonuit rupes* [трижды отозвались *сознающие* камни] (*CLAUDIAN, In Pr. et Olybr.*, 125); *responsat Athos, Næmusque remugit* [Афон *отвечает*, Гем *отзывается эхом*] (*CLAUDIAN, In Eutr.*, II: 162); *daz in dāvon antworte der berg unde ouch der tan* [тогда им *ответили* гора и еловый лес] (*Nibel.*, 883:3); *wie man in den wald ruft, ruft es wieder heraus* [когда человек кричит в лесу, лес *кричит* ему в ответ] — ср. с *daz rief ich gerner in ein walt* [об этом я скорее *прокричу* в лесу] (*Wigal.*, 102); «*кричат* в горной расселине» (*Wetterawia*, 180); *ein gellendiu fluo* [отзывающаяся *эхом* скала]

(Lanz., 7127); si schrei, daz ir der walt *entsprach* [она крикнула так, что ей ответил лес] (Bon., 49:71);

nu huop der *wênige man*
von jâmer alsô grôzen schal,
daz im *der berc entgegenhal*.
Er., 7423.

[тогда этот *маленький человек*
от горя издал такой крик,
что *эхом ему отозвалась гора*]

Более обыденно звучит оборот «dô *antwurte* im sîn dôbn» [и *ответила* ему его же песня] (*Reinh.*, 880); в большей степени олицетворен этот образ в древнескандинавском *dvergmâli* *qvad* i hverjum hamri [эхо («речь двергов») отозвалось во всех скалах] (*Fornald. sôg.*, III, 629); *dvergmaleinn* (*Alex. saga*, 35, 67). Древнеанглийское *vidumaer* обозначает и эхо, и *nympha silvestris* [лесную нимфу]. «Лесник [Holzmann] возвал из леса» (MEGENBERG, 16:20). В BÖCLER, *Abergl. Gebr. der Esthen*, 146 приводятся такие эстонские названия эха: «косой глаз», «ответ леса», «крик эльфова сына»; по ROSSART, 163, 164 эхо производит игривый лесной эльф *mets halias* (см. ниже). Эхо — это голос Фавна и Пика (ср. с дятлом и вилой; KLAUSEN, 844, 1141). Схожие представления об эхе бытуют и у монголов (*Petersb. Bull.* (1858), col. 70). В *Irische Märchen und Sagen*, I, 292 эхо называется не «тис alla» [свиньей скалы], а *macalla* [сыном скалы] и *alla bair* [игрой скал]. Гаэльское *mactalla* значит «сын скалы» (АНЛW., *Oisian*, III, 336). В древнескандинавской саге Хульдра — *королева двергов*, и в шведских сказаниях тоже упоминается прекрасная госпожа, правящая двергами; их правителя называли *bergkong* [горным королем] (см. I, 765). В Англии широко известно представление о «*queen of fairies*» [королеве фей, эльфов] (*Minstrelsy*, II, 193, 200), а в *Romeo*, I, 4 встречается прекрасное описание *королевы Маб* (Mab — дитя, кукла?); ср. с феями в *The merry wives of Windsor*, V, 4. Здесь можно вспомнить и о *Morguein de elvinne* (*Lanc.*, 19472, 23264, 23396, 23515, 32457). В аналогичных немецких верованиях место королевы занимают короли. В «Гряди о Сёрли» (*Fornald. sôg.*, I, 391) *Альфригг* [Alfrigg] — брат или товарищ Двалина; в SN., 16 место Альфригга занимает *Альдиов* [Alþiofr]; ср. с «in deme *Elperichislohe*» (BAUR, № 633 — 1332 год). У der getwerge *künec Bilei* [короля двергов Билея] был брат по имени *Brians* (Er., 2086); в «twerge lant» [стране двергов] царствуют Григорас [Grigoras] и Гледидолан [Glecidolân] (Er., 2109). Еще одного дверга зовут *Antilois* (рифмуется с *gewis* в базельской рукописи [поэмы «Alexander» Ульриха фон Эшенбаха], 29^b). О *Luarin*, *Luaran* как имени короля двергов см. НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 531; *Laurin* в BAUR, № 655; *Laurins* в «Le Roman des 7 sages» (KELLER, *Dyocletian*, 23—29). С именем *Gibich* ср. *Gebhart* (MÜLLENHOFF, 307). Король Пипер [Piper], или *Pipre kong*, упоминается в MÜLLENHOFF, 287, 291, 292. О шерфенбергерском дверге см. DS, № 29. В FIRMEN., I, 408—410 короля горных человечков зовут *Worblestrüksken*. В ALBR. v. HALBERSTADT, *Fragm.*, 25 речь идет о божестве двергов, *got der twerge*.

[16]

Такие двергские имена, как *Dâinn* и *Nâinn* (оба означают *mortuus* [мертвый]), заставляют задуматься, не являются ли эльфы *духами мертвых*, их *душами*: индуистский Индра зовется *pitâ Marutâm*, отцом ветров = мертвых (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 488, 489). О дверге Альвисе говорят: *hvî ertu fölr um nasar, vartu i nôtt með nâ?* [поче-



му лицо у тебя бледное вокруг носа, ночью не лежал ли ты с мертвыми?] (*Sæm.*, 48^a). В *Sæm.*, 28^a — *Dvalinn âlfr, Dâinn dvergr; Dvalinn sopiens, Durinn somnifer* [Двалин усыпляющий, Дурин несущий сон]. Имя *Андвару* [Andvari], сына Оина (*Sæm.*, 181^a), означает, вероятно, *cautus* [осторожный] (см. ниже). Имя *Finnr* напоминает о Финне [Finn] из норландского сказания и об отце Финне [Finn] из MÜLLENHOFF, 300; с цвергом по имени *Bibunc* из «Drachenkämpfe» можно связать эддическое имя *Bivor*. Имена немецких цвергов: *Meizelin* (*Dietr. Drachenk.*, 196^a); *Äschenzelt* (*Ring*, 233, 239); *Hans Donnerstag* (MÜLLENHOFF, 578); *Rohrinda* и *Muggastutz* (VONBUN, 2, 7) — ср. с *Großrinda* и *Stutzamutza* в WOLF, *Zeitschr.*, II, 60, 183.

[17]

Об *arweggers* см. *КМ*, III, 195. Цверги живут в норах внутри скал: *stynja* (*ingemisunt*) *dvergar fyrir steins durum* [дверги стонут у каменной двери] (*Sæm.*, 8^b); *Dvalinn stóð í steins durum* [Двалин стоял у каменной двери] (*Hervarars.*, 414). Дверги часто стоят у дверного проема, чтобы в случае опасности немедленно скрыться в своем жилище. Нора цверга по-древнескандинавски называется словом *gauri* (*Vilkinas.*, XVI; в Девоншире — the *Pixies' house* или *hole* [дом или нора пикси] (*Athenaeum*, № 988, 991)). Цвергов называли еще *veggbergs visir* [горными мудрецами] (*Sæm.*, 9^a), по-шведски — *bergrå, bergrået* [горные духи] (*Runa*, III, 50), *iordbyggjar* [подземные строители] (*Runa* (1845), 95), *di små undar jardi* [маленькие подземные жители] (*Runa* (1845), 60), *höjbjergsgubbe* — ср. с *tomtegubbe* (см. I, 800), *godgubbe*. В Норвегии — *houboer*, «горные жители». По немецким представлениям, дикие цверги тоже жили в горах, как и великаны (НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 521). *Der hort Niblunges der was gar getragen úz eime holn berge* [сокровище Нибелунгов, принесенное из горной расселины] (*Nib.*, 90:1). В *Er.*, 7396 дикого цверга застают врасплох «vor eime holen berge» [у горной пещеры]; *si kument vor den berc und sehent spiln diu getwerc* [они спускались с горы и увидели играющих цвергов] (*Dietr. Drachenk.*, 252^b, ср. с 213^a). Цверги [twerge] живут в *Xёберге* (*Ring*, 211). «Daemon subterraneus truculentus — *bergteufel*, mitis — *bergmenlein, kobel, guttel*» [дикий подземный дух — горный дьявол, добрый (подземный дух) — горный человек, кобольд, гуттель]; «daemon metallicus *bergmenlein*» [горный человек — дух-рудокоп], для него люди оставляли «fundige zech» [богатую жилу] (GEORG AGRICOLA, *De re metallica libri XII* (Basileae, 1657), 704^b).

Gân úf manegen hôhen rûhen berc,
dâ weder katze noch getwerc
möhte über sin geklommen.

[прошел по многим высоким и мирным горам,
на которые ни кошки, ни цверги
не смогли бы взобраться]

Troj. kr., 6185.

Такие понятия, как *böhlersmännchen* и *böhlersloch* (ВЕСНСТЕЙН, III, 129), должны быть связаны со словом *Bühel* — *collis* [холм], ср. с древневерхнегерманским *puhiles perc* (ГРАФФ, III, 42) и с именем *Böhler*. Вендское *ludkowa gora* (*Wend. Volksl.*, II, 268^a). In *montanis* (Prasiozum) *pygmaei traduntur* [в (прасийских) горах рассказывают о пигмеях] (PLIN., VI, 19). Кое-где в горах показывают норы цвергов: *twargeslöcker* или *wüllekeslöcker, wulwekerslöcker, wünnerkesgätter* (КУНН, *Westf.*, I, 63). Еще эти существа живут в курганах (LISCH, XI, 366), внутри *груд камней* (*stenrös*), под людскими домами

и сараями (FRIES, *Udfl.*, 109). Там же в летнее время живут и бретонские *courriquets*, которые зимой спят на очаге. Цверги не терпят, когда люди *возводят* над их жилищами *конюшни*, потому что тогда в их дома попадает навоз, просачивающийся сквозь землю (MÜLLENHOFF, 575, 297; KUNN, № 329, 363, S. 323; ASVIÖRNSEN, I, 150, 151; ДУВЕСК (1845), 99)¹⁶². Широко распространено такое название цвергов, как «подземные (жители)»: *dat unnerersch, das ünnereersche*, на Зильте — *önnereerske* (MÜLLENHOFF, 438, 293, 337); на Узедоме — *de unnerärschen*. В одном из сказаний люди, копая колодец, находят *дымоход* цвергов, а затем и весь их дом (*Jb. der Berl. Ges.*, V, 247; статья Куна). В PANZER, *Beitr.*, I, 71 упомянуты *Erdmännel* [маленький земляной мужчина] и *Erdweibel* [маленькая земляная женщина]. В литовском *kaukas* — земляной человек, *kaukaras* — горный бог; ср. с *semmes deewini* — боги земли (BERGMANN, 145). На Фёре и Амруме бытует название *önnerbänkissen*, в датском Шлезвиге — *unnervæstöi, unnerborstöi, unnersboestöi* (*töi* = вещь, штука; MÜLLENHOFF, 279, 281, 337). У эльфов (например, у Лаурина) есть подземные розарии, в которых нельзя рвать цветы (*Minstrely*, II, 188, 192).

[18]

Венера зовется *feine* [феей] (см. прим. 14 к главе XVI) и «*een broosche eluinne*» [хрупкой *эльфийкой*] (MATTH. DE GASTELEIN, *Const van Rhetoriken* (Ghendt, 1555), 205); «*si vert unsihtic als ein geist, si hät niht ruowe naht noch tac*» [она, *как призрак*, ходит *невидимой*, не отдыхает ни ночью, ни днем], ср. с *Minne*, парящей в воздухе.

[19]

Добрым духам, *de guden holden*, противопоставляются *kroden duvels* (см. прим. 14 к главе XII). «*Mîn wære holdo*» — *verus genius* [мой *истинный дух-хранитель*] (N., *Cap.*, 81). Возможно, такие названия, как *ülleken, ülken* (*Balt. Stud.*, XII^b, 184) и *üllerkens* (ТЕММЕ, *Pomm. Sagen*, 256) происходят от *holderchen*¹⁶³? *Liufliŋgr* = *huldumadr* (*Aefintýri*, 105); норвежское *huldrefolk* (ASVIÖRNSEN, I, 77); у фарерцев — *huldefolk* (*Athenaeum*, № 991) — эти понятия могут быть и мужского, и женского рода, хотя чаще речь заходит о женских существах с таким названием; женский дух — *hulder* (ASV., I, 70), мужской — *huldrekall* (= *karl*; ASV., I, 151). В ДУВЕСК (1845), 56 понятия *hyllfru* и *hylmocir* производятся от слова *hyld*, «бузина». Цверга, как существо добродушное, в Норвегии называют *grande* (сосед); в ASVIÖRNSEN, I, 150, 151 приводится прекрасное сказание о *подземном cocede*. Возможно, сюда же следует отнести и понятие *goede kinder* [добрые дети] из *Br. Geraert*, 718? *Guoter* и *pilwiz* упоминаются вместе (HAGEN, *Ges. Abent.*, III, 70). (*Der Guotaere* — имя средневерхненемецкого поэта.) Еще одно литовское название цвергов — *balti žmones*, «честный народ» (NESSELMANN, 319^b). Цверги делятся с людьми хлебом и пирогами, помогают в шитье, уборке, выпечке, в работе

¹⁶² Две подземные девы пришли к пашущему крестьянину и попросили его остановиться: они собираются печь пироги, а в тесто им постоянно падает песок. Крестьянин согласился, а взамен попросил кусок пирога и чуть позже нашел этот кусок возле плуга (LANDAU, *Wüste Örter*, 138). В Ворчестершире эльфы тоже отплачивают крестьянам за помощь едой и питьем (*Athenaeum*).

¹⁶³ Слово *arweggers* происходит, вероятно, от *arwegget* = «труд» (FIRMENICH, I, 363) и означает «работники, трудящиеся»; ср. с *weckerchen, wulwecker*.

на мельнице (PANZER, *Beitr.*, I, 155), а взамен они могут пользоваться человеческим жильем и инструментами. То же самое рассказывают и о девонширских пикси (*Athenaeum*, № 991). Зимой они переезжают в летние домики (ASVJÖRNS., I, 77, 88). Цверги умеют молотить зерно в хлебопекарной печи, и потому их называют *Backofentrescherlein* (*Garg.*, 41^a); в одном из сказаний описывается, как шестеро *strazeln* все вместе молотят зерно в печи (в другой версии их уже четырнадцать; SCHÖNWERTH, II, 300, 299). Цверги просят умных людей помочь *разделить* сокровище или разрешить спор (см. Предисловие, стр. 103; *Contes indiens*, II, 8; SOMADEVA, I, 19; *Berl. Jb.*, II, 265; *Erfurter Kindermärchen*, 26; ASVJÖRNS., 52, 53; CAVALLIUS, № 8; *Walach. Märch.*, 202; *KM*, № 92, 133. 193. 197 — ср. с *KM*₃, III, 167, 168, 216, 400). (Ср. с *разделением туши* между животными — SCHÖNWERTH, II, 220; NICOLOV., 34; *societas leonina* [львиное содружество] — *Reinh.*, CCLXII). Доброй служанке цверги позволяют взглянуть на свою свадьбу и одаривают ее (MÜLLENHOFF, 326, 327). (О свадьбах цвергов см. *Altd. Bl.*, I, 255, 256; NAUBERT, I, 92, 93; GÖTNE, I, 196). Хавбур [Hafbur] спускается внутрь горы и просит старшую эльфийку (*elvens datter* [дочь эльфа]) истолковать его сновидение (*Danske v.*, III, 4). Цверги боятся хитростей со стороны людей; если со стола подземных жителей забрать нож, то они больше не смогут делаться невидимыми (LISCH, IX, 371). Лесной человек или шрат, подобно цвергу в «Рудлибе», не выносит, когда гость в его доме выдыхает горячий или холодный воздух (BONER, 91; STRICKER, 18 (*Altd. W.*, III, 225)). С одной стороны, таких духов представляли себе слабыми — например, маленький цверг *не смог унести тяжелый щит* Хильдебранда (*Dietr. und Ges.*, 354, 491, 593), а вихтель в PANZER, *Beitr.*, I, 181 (см. I, 811) с трудом тащит с поля один колосок — с другой же стороны, хульдра в одном из сказаний переламаывает подкову (ASVJÖRNS., I, 81), срубает ель и несет ее домой на одном плече (ASVJÖRNS., I, 91). В стране фей *нет болезней* (*Minstrelsy*, II, 193) — ср. со словами о долголетию цвергов в *Rudlieb*, XVII; см. в АММИАН, XXVII, 4 о долгоживущих фракийских *agrestes* [селянах].

[20]

Цверги, отступающие перед человеческим родом, производят, подобно турсам, ётунам и гуннам (см. ниже), впечатление *покоренного народа*. В Девоншире и Корнуэлле пикси считаются древними обитателями этих мест. В Германии цверги подобны вендам (а эльфы — кельтам?), в Скандинавии — лапландцам. Цверги — *язычники*: *ob getouften noch getwergen der bêder künec wart ich nie* [не знаю, были ли оба короля *крещены* или же они были, *как цверги*] (*Bit.*, 4156). Подземные жители не боятся Воде, пока он *не омыт*; ср. с MÜLLENHOFF, № 500. Они не выносят колокольного звона (FIRMEN., II, 264^b) — услышав его, они убегают. Когда цверги *уходят в другие места*, они могут в качестве прощального подарка оставить людям корову (ДУВЕСК (1845), 98). Подземные жители *плавают на лодках* (MÜLLENHOFF, 575); вихтели переплывают Верру (СОММЕР, 24); трех вихтелей перевозят через реку (PANZER, *Beitr.*, I, 116); ср. с переправой душ (см. II, 358 и далее). Аллерский крестьянин, когда цверг надел ему на голову свою шляпку, увидел, что весь луг заполнен цвергами, которых он перевез через реку, а в *Altd. Bl.*, I, 256 цверги снимают волшебные одежды [Helkleider] — о гере при этом сказано: *do gesach he der getwerge mê wen tûsunt* [тогда он увидел там *более тысячи цвергов*]. Одна прачка забыла добавить в стирку смалец, и вихтель обжег руку,

после чего духи в этой местности стали держаться подальше от людей. *Úlleken* носят воду и оставляют кружку (*Balt. Stud.*, XII^b, 184).

[21]

В Эстергётланде понятиями *skot*, *trollskot* (выстрел тролля) обозначается болезнь скота, ср. с *elfbläster* (ДУВЕСК (1845), 51), с *åbgust*, *alveld*, *alvskot* (AASEN). Даже само прикосновение этих духов может навредить; полоумный-*elbentrötsche* (см. I, 741) напоминает о *cerriti*, *larvati* — *male sani*, aut *Cereris ira*, aut *larvarum incursatione animo vexati* [сумасшедших, разум которых терзается то ли гневом Цереры, то ли вторжением лярв] (NONIUS, I, 213; ЛОВЕСК, *Aglaoph.*, 241; CREUZER, *Symb.*³, I, 169). Больных в Ирландии называют *fairy struck* [понесшими удар от эльфов]. Имя цверга *Andvari* может означать *ventus lenis*, *aura tenuis* [легкий ветерок], но Бьёрн переводит его как *pervigil* [внимательный] (см. выше). С *Vestri* и *Vindálfr*, именами цвергов, ср. *Vestralpus Alamannorum rex* [*Вестральф*, царь алеманнов] в АММ. MARCELL., XVI, 12; XVIII, 2; слово это определено следует понимать как *westar-alp*, а не как *westar-halp*, несмотря даже на древнеанглийское *vesthealf* и древнескандинавское *vestrálfa* — *occidens* [восток]. В ERASM. ATVERUS, *Wb.* (1540): «*mephitis* — вонь и те нечистые испарения, которые поднимаются из болот или из сернистой воды *in nemoribus gravior est ex densitate sylvarum* [в глубине рощ и из плотных лесных зарослей]». В Драйайхе говорят: «*der alp feist also*» [это эльф испускает ветры]. И *дыхание*, и *взгляд* эльфа околдовывают человека: *eft ik sí entsên* [я оказался околдован (взглядом эльфа)] (*Val. und Nam.*, 238^a); *byn uk nu untzen?* [заколдован ли я (взглядом эльфа)?] (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 390).

[22]

Эльфы могут попасть куда угодно. Альф входит в дом «*at luktum dyrum öllum*» [сквозь все закрытые двери] (*Fornald. sög.*, I, 313). Они умеют тихо, незаметно подбираться: «*Se geit or elben tehnen*» (она ступает, как на эльфовых пальцах), — говорят в Магдебурге.

[23]

Эти духи умеют делаться *невидимыми*: *daz analutte des sih pergenten trugetievels* [облик, принятый этой скрывающейся обманщицей] (N., *Boeth.*, 42); *ein unsihtiger geist* [невидимый дух] (*Iw.*, 1391). Обычно эльфы и цверги добиваются невидимости за счет шапок-невидимок, *nebelkappe*: *in mîner nebelkappen* (FRAUENL., 447:18); *nebelkappe* (ЕТТНЕР, *Maulaffe*, 534, 542; ALTSWERT, 18:30) или *helekäppel* (*Winsbekin*, 17:5; 26:5); тайные швы на *helekäppel* называются *käppelsnite* (*Winsbekin*, 17, 18); *nachtraben und nebelkäppel* [ночные вороны и духи в шапках-невидимках] (КАТЗМАЙР, 23, 28 — 1397 год). Еще цверги и эльфы могут носить огненно-красный *tshöple* [австрийский национальный сюртук] (VONBUN, 1); одного подземного жителя звали *Rothbart* [Рыжебородый] (MÜLLENHOFF, 438). *Huldrehat* [шапка хульдар] (ASVIÖRNS., I, 158, 159) тоже делает невидимым (ASVIÖRNS., I, 70), как и *Diebeshelm* [воровской шлем]. Такую шапку называют еще *hvarfshatt* [шапкой гномов], а мальчика, ее носящего, — *varfvar* (НАУРТ, *Zeitschr.*, IV, 510, 511 — ср. с *hverfr þessi álfr svá sem skuggi* [этот альф исчез, как тень] в *Vilk. saga*, CL). Бретонские *courriquets* носят огромные круглые шляпы. К цвергам обращаются так: «*Ziehet abe iuwer helinkleit!*» [снимайте свои накидки-невидимки] (*Altd. Bl.*, I, 256).



Античные *корибанты*, как и немецкие цверги, тоже носили *шапки* (PAUSAN., III, 24:4). Существовали сказания не только о *илеме* Оркуса, но и о его *накидке*: анемон у римлян назывался Ὀρκί τοῦνικα [туникой Оркуса] (*Diosc.*, II, 207). Духов могли увидеть те люди, которые *натрут глаза* мазью цвергов; в одном из сказаний нянька намазала один глаз этой мазью и увидела подземных жителей, а те вырвали ей этот глаз (ASVÖRNS., I, 24, 25; MÜLLENHOFF, 298; ДУВЕСК (1845), 94). В поэмах о рыцарях Круглого стола неоднократно упоминаются *кнуты* цвергов (*Lanz.*, 428, 436; *Er.*, 53, 96; *Iw.*, 4925; *Parz.*, 401:16); об Альберихе говорится так:

eine *geisel* swaere von *golde* an siner hant,
siben knöpfe swaere hiengen vor daran,
 dà mit er umb die hende den schilt dem küenen man
 sluoc sô bitterlichen.

[в его руке был *кнут*, тяжелый от *золота*,
 с которого свисали *семь навязей*;
 обеими руками он наносил сильнейшие удары
 по щиту храброго мужа (Зигфрида)]

Nibel., 463, 464.

Согласно POSSART, *Ettl.*, 176, к кончикам кнутов у великанов привязаны мельничные жернова.

[24]

В старинной поэзии встречается множество упоминаний об уловках цвергов, хитрых (*kündic*), как лисы, *endelich* (шустрых; *Dietr. Drachenk.*, 17), *endelich und kec* [шустрых и бойких] (*Dietr. Drachenk.*, 346^b). *Bedrogan habbind sie dernea wihti* [обманули их таящиеся духи] (*Hel.*, 92:2); *du trügehaftez wiht* [ты дух-обманщик] (*Barl.*, 378:35); *uns triege der alp* [нас обманул эльф] (HAGEN, *Ges. Abent.*, III, 60); *elfsyhedroch* [эльфийский обман] (*Beatrijs*, 736); *elfsghedrochte* (MAERL.; CLARISSE, *Gherart*, 219; *Walewein*, 5012); *enhôrde ghi noit segghen van alfsgedrochte* [ты не слышал об эльфийском мороке и не видел его] (*Hor. Belg.*, VI, 44, 45). Призрачные иллюзии называли еще словом *getrucnisse* (HELV., 12833); *ungihure drugidinc* [чудовищный обманчивый призрак] (DIEMER, 118:25; 121:3). Возможно, с *abegetroc* можно связать и средненидерландское *avondtronke* (*Belg. mus.*, II, 116)? В одном заклинании (см. раздел «Заклинания», XLII) говорится, что у альба глаза, как *teigtrog* [корыта для теста]. Слово *getwâs* (fantasma [призрак]) объясняется скорее через древнеанглийское *dvaes*, *stultus* [глупый], чем через славянское *душа*. Во сне человека душит *альп* или *мар* (см. I, 958): *mich drucket heint der alp* [этой ночью меня угнетает альп] (HAUPT, *Zeitschr.*, VIII, 514); *kom rehte als ein alp ûf mich geslichen* [подползает ко мне, как альп] (*Maurit.*, 1414); *Труда-королевна прижимает и давит* (DIETR., *Russ. Märch.*, № 16) — ср. с *frau Trude* (см. I, 709). Инкуба называли еще *stendel* (STALD., II, 397), *rätzel* или *schrätzel* (PRAETOR., *Weltb.*, I, 14, 23; см. I, 779); у фризов такие духи именуются *woelrider* (EHRENTR., I, 386; II, 16); нижненемецкое *waalrüter* (KRÜGER, 71^b; KUHN, *Nordd. Sag.*, № 338, 358; см. I, 806); ср. с *Walschrant* в средненидерландской поэме «Brandaen»; в английском — *hagrod*,

hagridden: тот, на ком проехался альп (W. BARNES, ср. с *picsyridden* выше). В Дартмуре считают, что пикси, подобно бретонским куррикетам, путают лошадям гривы, а узлы в волосах называются там *pixy seats* [местами, где посидели пикси] (*Athenaeum*, № 991). Польское *ćma*, богемское *tma*, финское *painajainen* — «угнетатель» (GANANDER, 65; SCHRÖTER, 50). Колтун в Верхнем Гессене носит еще такие названия, как *Hollekopp*, *morlocke*, *mahrklatte*, *mahrflechte*, *judenzopf*. В *Diut.*, I, 453 о ребенке сказано:

hatte ein siechez houbet	[у него была большая голова,
des hatten <i>sich</i> verloubet	с которой осыпались
di <i>hârlocke</i> alle garewe.	совершенно все <i>волосы</i>]

В *En.*, 2701 говорится, что у сивиллы (*antfahs* [длинноволосой]) волосы *запутаны*, как *грива у лошади*. В скандинавских источниках *hollenzopf* [коса Холлы] не упоминается, однако заходит речь о *хвостах* хульдр. Колтуну как заболеванию посвящено специальное исследование: CAS. СИНОСКИ, *De historia et natura plicae polonicae* (Berol., 1845) — там упоминается еще одно польское название колтуна, *gwodzicz*, то есть, дословно «прокалывание гвоздем».

[25]

Цверги *ездят на дошадях*: *diu phert diu si riten wâren gelîche grôz den schâfen* [кони, на которых они скакали, были размером с овец] (HAUPT, *Zeitschr.*, V, 426; ср. с *Altd. Bl.*, I, 256); в *Ring*, 211, 231 цверги ездят на *косуле*. Английские *fairies* тоже оседлывают коней (*Minstrelsy*, II, 199). По дартмурскому поверью, пикси по ночам ездят на скотине (*Athenaeum*, № 991, 989). Одетый в *красный колпак* роjке катается на *белом гусе* (*Runa* (1844), 60); пигмеи, как утверждает в АТНЕН., III, 440, ездили на *куропатках*. Уже в древности люди держали *гномов* и *собак* (АТНЕН., IV, 427); в Средние века говорили о «цвергах и шутах». Цверги прислуживают великанам, королям и героям (например, Зигфриду и Эльбериху); в *Er.*, 10, 53, 95, 995, 1030 упоминается, что вслед за рыцарем едет цверг, размахивающий своим кнутом; имя этого цверга — *Maledicur*, в *Er.*, 1066 он подвергается телесному наказанию. Элегаст [Elegast] отправляется воровать вместе с Карлом Великим. В «Вигалоисе» описывается девушка-всадница, за спиной которой стоит цверг, *державший руки у нее на плечах* и распевавший песни (*Wigalois*, 1721—1736); в *Wigalois*, 2574, 3191, 3258, 3287, 3969, 4033 рассказывается, как цверг ухаживает за попугаем и лошастью. *Маленькие черные духи* сидят на шлейфе у богато наряженной дамы — они хихикают, хлопают в ладоши, танцуют (CAESAR. HEISTERV., V, 7).

[26]

Немецкие цверги воруют *горох* [Erbesen], а девонширские пикси — репу (*Athenaeum*, № 991); поэтому первых называют еще *Erbagast* (искаженное Elbegast): «заклинаю тебя твоим хозяином Эрбагастом, повелителем всех воров» (*Zeitschr. f. Thüring. Gesch.*, I, 188). Цвергов-воров можно сравнить с Гермесом, крадущим новорожденного теленка (об этом упоминается в гомеровском «Гимне Гермесу»). Цверг *Эльберих* насилует королеву, и та рождает ему сына *Отнита* [Otnit]. В *Vilk. sag*, CL от отца-альва рождается *Хёгни*. Шведская легенда о «*den bergtagna*» [горной невесте], переданная в народной

песне, рассказывается и в ДУВЕСК (1845), 94: цверги весьма часто воруют себе невест у людей, а также влюбляются в богинь (например, во Фрейю). Сказка о *Fitchersvogel*, диковинной птице, еще приводится в PRÖHNLE, *Märch. f. d. Jugend*, № 7 — в этом варианте птица зовется *Fledervogel* (ср. с СНАМВАСН, 303, 369). Белоснежка набредает на *пустую хижину цвергов*, накрывает там столы и взбивает постели, а затем цверги возвращаются домой (см. КМ, № 53) — вся эта история удивительно схожа со сказанием о том, как герцог Эрнест побывал в пустом замке *клявастых людей*: вернувшись домой, эти люди понимают, что здесь кто-то ел — точно так же и цверг вопрошает: «Кто ел моей вилкой?» (Ernst, 2091—3145). Люди-журавли упоминаются и в других сказаниях о цвергах. Возможно, этот образ заимствован из сочинений Плиния и Солина? PLIN., IV, 11: *Gerania*, ubi pygmæorum gens fuisse proditur, *Cattuzos* (или *Cattucos*) barbari vocant, creduntque a *gruibus fugatos* [*Герания*, где жил род пигмеев, называемых у варваров *каттузами* (или каттуками), которых, как считается, *прогнали журавли*] (ср. с PLIN., VII, 2; НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 294, 295). Уже в «Илиаде» о журавлях сказано: ἀνδράσι Πυγμαίοισι φόνον καὶ κῆρα φέρουσαι [роду пигмеев они несут кровопролитие и разруху] (*Il.*, III:6). О связи между *цвергами* и *журавлями* см. НЕСАТÆУS, *Fragm. hist. gr.*, I, 18. Финны считали, что перелетные птицы проводят зиму в стране цвергов; отсюда — такое обозначение цверга, как *lintukotolainen* (живущий среди птиц; RENVALL, статья «lintu»); ср. с *Lindukodonmies* (человек из птичьей клетки) — имя цверга. Путешествие беглого герцога Эрнеста напоминает о словах [журавлей] в басне Бабрия: φεύγωμεν εἰς τὰ Πυγμαίων [летим к пигмеям] (ВАВР., 26:10). Девонширские пикси *исчезают с рассветом* (*Athenaeum*, № 991) — точно так же, как и дверг в скандинавском сказании. В шведских преданиях дневного света боятся *великаны* (*Runa*, III, 24; *Sv. folks.*, I, 187, 191).

[27]

Существо, которое цверги подкладывают вместо ребенка, по-древнескандинавски называется *skiptúngr* (*Vilk. saga*, CLXVII, CLXXXVII); по-исландски — *umskiptingr*, *kominn af álfum* [подменьш, подброшенный альвами] (FINN. ЖОН., *Hist. eccl. Islandiae*, II, 369). В Хельсингборге — *byting* (эстергётландское *möling*), *skernad af mördade barn* [призрак мертвого ребенка] (ALMQV., 394^b). В Смоланде — *illhere*, *barn bortbytt af trol-len, litet, vanskapligt, elakt barn* [ребенок, подмененный троллями, — маленький, отвратительный, злой] (ALMQV., 351). По-средневерхненемецки — *wechselbalc* (*Germt.*, IV, 29); *wechselkalp* (KELLER, 468:32); *wechselkind* (*Bergreien*, 64); *a fairy changeling* [эльфийский подменьш] в Девоншире и Корнуэлле (*Athenaeum*, № 989). *Kielkropf* — древневерхненемецкое *chelchropf* со значением *struma* [нарост, опухоль] (GRAFF, IV, 598). До сих пор в некоторых районах понятие *Kielkropf* используется в том же значении, что и *grobs, grübs* [жировик]; *Kielkropf* может быть на яблоке или у человека на шее; так же называют и маленьких детей (REINWALD, *Id.*, I, 54, 78; II, 69); *butzigel, Adamsbutz* в REINWALD, *Id.*, I, 18 (см. I, 805—807). Ср. с *kribs, gribs* (см. I, 748). В LUTHER, *Tischr.* (1568), 216^b, 217^a: *weil er im kropf kielt*; в SCHM., II, 290 — *kielkopf*. Шотландский *sithich* крадет детей и оставляет вместо них подкидышей (ARMSTRONG, статья «sithich»; LEO, *Malb. Gl.*, I, 37). Литовская *Laumė* тоже ворует детей, поэтому эльфийских подкидышей называют по-литовски *Laumės aprmainytas*. Богемское *podwržnes*; вендское *přemeňk*;

такого подкидыша достаточно хлестнуть березовой веткой, и он сбежит (*Wend. Volksl.*, II, 267^b, 268^a); о порке подменыша кнутом говорится в SOMMER, 43 (ср. с PRAETOR., *Weltb.*, I, 365). Бытует еще представление о том, будто цверги жаждут, чтобы человеческие женщины приложили их детей к груди: за это подземные духи щедро одаривают (FIRMENICH, I, 274^b). Шуточный рассказ о «сыне мельника» (см. I, 768) повторяется еще и в средневерхненемецкой поэме о *muniches not* [беде монаха] (HAUPT, *Zeitschr.*, V, 434 и далее). Другие сказания об эльфийских подкидышах собраны в MÜLLENHOFF, 312, 313, 315; DS, 81, 82; ENRENTAUT, *Fries. Arch.*, II, 7, 8.

В бесчисленном количестве сказаний упоминается то, что от подкидыша можно избавиться, если заставить этого духа признать его собственный возраст. Сын подземного жителя увидел, как варят еду в *hühnerdopp* [курином котелке, то есть в скорлупке от яйца] и наливают пиво из гусяного яйца, и закричал: «Ik bün so oelt as de Behmer woelt unn heff in myn läebn so'n bro nich seen» [я стар, как Богемский лес, но такого в жизни не видал] (MÜLLENHOFF, № 425:I; as Behmer golt [как богемское золото] в LISCH, *Jahrb.*, IX, 371); ср. с MÜLLENHOFF, № 425:II. Аналогичные шведские сказания — в ДУВЕСК (1845), 78, ДУВЕСК (1847), 38; тирольские — в СТЕУВ, 318, 319; тальские — в WOLF, *Zeitschr.*, I, 290; PRÖNLE, 48; литовское — в *Wiener Ber.*, XI, 105 (статья Шлейхера). Подкидышу «столько лет, сколько иголок у ели» (VONBUN, 6); «я видел дуб в лесу *Броселианд* [Brezal]» — уже в «Roman de Rou» о Броселианде говорится «vis la forest, è vis la terre» [я видел лес и видел землю] (к *Iwein*, 263). Есть и другие свидетельства того, что эльфы доживали до древнего возраста; например, в *Ortnit*, 241 говорится, что Эльбериху было 500 лет.

[28]

Эльфы избегают солнечного света (см. I, 765); они уходят под землю или превращаются в *цветы*, в *ольхи*, *осины*, *ивовые ветки*. Растения, которые образуют скопления или круги (например, шведская *hvitsippan* [ветреница дубравная]), считались посвященными эльфам (FRIES, *Bot. Udfl.*, I, 109). Королева фей вещает из тернового куста или из пшеничных зарослей (*Minstrelsy*, II, 193). Эльфы веселятся по *ночам* (особенно в Иванову ночь — см. *Minstrelsy*, II, 195), и поэтому в Форарльберге их называют *ночным народом* (СТЕУВ, 82); в Иванову ночь эльфы отплясывают веселый танец, называемый *elfdans* (ДУВЕСК (1845), 51); эльфийки танцуют и поют (MÜLLENHOFF, 341); во время танца они стараются не задеть траву под названием Таральд [Tarald] (ДУВЕСК (1845), 60). Кто увидит танцующих эльфов, тот не должен обращаться к ним с речами; «they are fairies; he that speaks to them, shall die, I'll wink and couch. No man their works must eye» [это эльфы; кто с ними *заговорит*, тот *умрет*; я прищурюсь и закрою глаза — никто не должен видеть их трудов] (*Merry wives of Windsor*, V, 5). Потанцевав на холме, подземные жители оставляют круги на траве (REUSCH, дополнение к № 72), как и *hoiemännlein*, название которых происходит от глагола *hoien*, *huien*, — «кричать, окликать» (ЛЕОРЕСЧТИНГ, 32, 34, 107, 113, 118, 129; SCHÖNWERTH, II, 342). В Девоншире такие круги зовутся *fairy rings* [эльфийскими кольцами] и считаются жилищами пикси (*Athenaeum*, № 991). *Sesleria coerulea* [сеслерия голубая] называется *elfgräs* [эльфийской травой] (FRIES, *Bot. Udfl.*, I, 109); жемчужную раковину по-датски называют *elveskiäl* [эльфийской раковиной] (НЕМН., II, 682). Эльфы любят селиться у ручьев



и речек, как феи и Хольда (см. I, 698); *der elvinnen fonteine* [принадлежащий эльфийкам источник] (*Lanc.*, 345, 899, 1346, 1394); *der elvinnen born* [ручей эльфиек] (*Lanc.*, 870, 1254).

[29]

Цверги исполняют желания. «Ein mann quam an einen berch, // dar gref hie einen cleinen dwerch, // uf dat hie leiße lofen balde // den dwerch, hie gafem *wunsche walde // drier hande*» [Один человек взошел на гору // и там поймал маленького цверга; // чтобы человек отпустил его, // цверг дал ему *власть загадать // любые три желания*] (*Cod. Guelferb.*, Fab. 109). Цверги — *мудрые советники* (как Антилоис — у Александра) и очень искусные мастера. Умный цверг по имени *Racolet* в поэмах о Клеомаде и Валентине выпиливает деревянного коня, на котором можно летать по воздуху (как это делали Виланд и Дедал). Не связано ли его имя с термином *Pakull*?

Manec *spaehez werc*
ez worht ein *wildez twerc*
der listig Pranzopil.

Wigam., 2585.

[множество *хитрых изделий*
сработал *дикий цверг*,
искусный Пранцопиль]

Däinsleifr — название выкованного двергом меча (*Sn.*, 164); Эльберих выковывал *кольца* (*Ortnit*, 176). В *Wigal.*, 6077 рассказывается о *доспехе*:

er wart von einem wibe
verstoln einem *getwerge*
alrêrst ûz einem berge,
dâ ez in *mit listen gar*
het geworht wol *drîzec jâr.*

[женщина украла его
у какого-то *цверга*,
недавно, из горы,
где цверг *искусно выдывал* (этот доспех)
на протяжении *тридцати лет*]

Вестфальские *schönaunken* куют лемехи и решетки в форме треног (Кунн, *Westf.*, I, 66; ср. со сказанием в FIRMEINICH, I, 274^a). Герой сказания о Виланде (рукопись, стр. 323) подобен Гефесту или цвергу-кузнецу (см. I, 742).

[30]

Вот что еще можно добавить о духах-*бильвицах*. В *MONÉ, Anz.*, VII, 423 — *pilwiz*; *billwiz* — unholden [злые духи] (*Schleiertuch*, 244); имя Cuonrad de *pilwisa* упоминается в хронике 1112 года (см. также *MB*, XXIX^a, 232). Еще один вариант написания: *bilweisz* (ГЕФКЕН, *Beil.*, 112). Etliche glaben daz kleine kind zu *pilweissen* verwandelt sind [некоторые верят, что маленькие дети могут превратиться в *пильвейсов*] (*MONÉ, Anz.*, IV, 451); ср. с тем, что сказано о некрещеных детях в II, 489. В Нижнем Гессене говорят: «он сидит за печкой, стережет маленьких *бивицев* [die Biwitzerchen]» (*Hess. Jahrb.* (1854), 252; вариант: *kiwitzerchen*); *berlewitz* (см. II, 672). «В канун Вальпургиевой ночи, когда выходят *полевезы* [de *pülewesen*]» (ГРҮРНІУС, *Dornr.*, 93); «говорят, я словно настоящий *бюлевесс* [eine *bülewesse*]» (ГРҮРНІУС, *Dornr.*, 90); «сожгли тебя, будто ты *полевессер* [ein *pülewesser*]» (ГРҮРНІУС, *Dornr.*, 52); ср. с *palause* (см. II, 683). В Гельдерне говорят: *Billewits* (или *Pillewits*, *Prillewits* [как междометие]) wiens goed is dat? [что это добро?] В «Lekenspiegel» Яна Декера (из Антверпена, сочинение 1330 года) в числе

пятнадцати знамений Судного дня упоминается, в частности, такое (*Lekenspiegel*, IV, 9:19 в DE VRIES, II, 265; ср. с глоссарием в DE VRIES, II, 374):

opten derden dach twaren	[вот что будет на третий день:
selen hem die vische baren	всплывет вся рыба
op dat water van der zee,	из морской воды
of si hadden herden wee,	как бы от великого страдания,
ende <i>merminnen</i> ende <i>beelwiten</i>	<i>русалки</i> и <i>бильвисы</i>
ende so briesschen ende criten,	так заревут и закричат,
dat dat anxtelie gescal	что этот страшный шум
toten hemel climmen sal.	дойдет до небес]

C *beelwiten* ср. «witten belden» в GEFKEN, *Beil.*, 157. О бильвитцах сказано, что у них «hâr vervilzet» [спутанные волосы] (*Barl.*, 384:361). (Вольфрам говорит, что у Кундри [Cundrie] и у ее брата Малькреатюра [Malcreâtiure] были спутанные волосы и жесткая кожа: *Parz.*, 313:17, 25.) Бильвитцы *колдуют*: в декрете великого магистра Конрада фон Юнгингена вместе названы колдуны, языческие жрецы [Waydeler], *пильвитты* [Pilwitten] и чернокнижники [Schwarzkünstler] (ЯСОВСОН, *Quellen des cath. Kirchenr.* (Urk.), 285). Колдуны-*bilmerschnitt* (или *biberschnitt*) совершали свои ритуалы на Пасху или на Троицу (PANZER, *Beitr.*, I, 240); *durchschnitt* в ЛЕОРЕСХТИНГ, 19; ср. с SOMMER, *Sagen*, 171; CLEMENS, *Recogn.*, II, 9 (ed. Gersd., S. 44).

[31]

Roggenmuhme называют еще «пшеничным ангелом»; она ворует детей (SOMMER, 26, 170). *Rubigo frumenti* [стеблевая ржавчина] в PERTZ, VIII, 368 — *aurugo*; *wintbrant* (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 201). Римский бог пшеницы звался *Robigo* или *Robigus*? У греков был Аполлон-*ἔρυσίβιος*, «отводящий спорынью», от *ἔρυσίβη* — «спорынья, robigo». Западнофландрское заклинание всходов направлено против «пшеничного вепря», *duivels swyntje* [свиньи дьявола] (НАУРТ, *Zeitschr.*, VII, 532). В славянской традиции тоже есть образ полевого духа — девы, в полдень бродящей по полям: в *Wend. Volksl.*, II, 268 она зовется *připolnica*, *přepolnica* (от *polnjo* — «полдень»; с собой эта дева носит серп (ср. с II, 816, 817); HANUSCH, 360, 362); по-польски полуденицу называют *dziwica* (*Wend. Volksl.*, II, 268).

[32]

Древневерхненемецкое *scratin* — *faunos* [фавны] (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 330; *Gl. Schlettst.*, VI, 222; GRAFF, VI, 577); *scraten* — *larvas* [злые духи] (*Diut.*, II, 351^a). Сказка о *шретеле* и водяном кабане приводится и в НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 174; тот же сюжет встречается и в шлезвигском сказании о водяном и медведе (MÜLLENHOFF, 257). В Верхней Франконии место шретеля занимает лешачиха — она остается на ночь у мельника из Бернека и спрашивает хозяина: «У тебя еще живет твой огромный *Katzaus*?», — имеется в виду *медведь*. Мельник обманывает ее, и внутри мельницы медведь разрывает лесную деву на части. Помимо варианта *schretel*, встречается еще форма *srete* (MONE, *Anz.*, VII, 423); ср. с *srezze* vel *srate*; *der schrättlig* (VONBUN, 26, 27). Если из-за ребенка у матери воспаляются или уплотняются соски, то говорят:



«*dschrättli hand agsoga*» [*шретель* их высосал досуха] (TOBLER, 259^a). *Шретель*, как и альп, насылает дурные сны (GEFKEN, *Cat.*, 55). *Schrata, Schratel* — бабочка (SCHM., *Cimbr. Wb.*, 167; FROMMANN, IV, 53); *Pereinschrat* (RAUCH, II, 720. Вместе упоминаются *Schratental* и *Schrazental* (RAUCH, II, 22). Уже говорилось об имени *Scratman*, а помимо этого обнаруживается упоминание о «*servus nomine Scrazmann*» [слуге по имени *Скрацман*] (DRONKE, *Trad. Fuld.*, 19); в Каринтии *schratelemani* — Anobium pertinax [домовый точильщик], точильщик пестрый (FROMMANN, IV, 53); *schrätzenlöcher* [норы шратцев] (PANZER, *Beitr.*, I, 111). In *Schrazeswank* (MB, XXXV^a, 109). В GRAFE, VI, 575 — *waltscrechel* в значении *faune, silvestres homines* [фавны, лесные люди], а в SCHM., III, 509 *schratt* и *schrätzel* разграничиваются с верхнепфальцскими *schrahel, schrächel* (последние связываются с корнем *schrah, schroh* — маленький, худой). Стоит обратить внимание и на формы *scherzen, schrezen* в SCHM., III, 405. Шретеля винили в появлении узлов на лошадиных гривах. У слова *schrawaz* должна быть иная этимология; Rudbertus *schrawaz* (MB, XXVIII^b, 138 — 1210 год); Rubertus *shorawaz* (MB, XXIX^b, 273 — 1218 год). Шведское *skratt* означает *fatuus* [шут, дурак] и *sachinnus* [хохот], финское *kratti* — *genius thesauri* [дух-хранитель сокровища]; древнескандинавское *skrati* — то же, что и *iötunn* (SN., 209^b). *Skrattavardi* (*Laxd.*, CLI). В датской песни о Гунцелине говорится: *og hjælp nu moder Skrat!* [Да поможет мне мать *Скрам!*] (NYERUP, *Udvalg*, II, 180; *Sv. forns.*, I, 73). О слове *altvil*, связанном с английским *scrat* (гермафродит), см. НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 400 и прим. 45 ниже. Эстонцы называют лесного духа *mets halias*, лесным эльфом, — он тоже отличается насмешливостью и тоже производит эхо (POSSART, 163, 164); ср. с финскими *Hiisi, Kullervo* (см. I, 881). Ирландское *geilt* означает дикого, лесного человека — ср. с валлийским *gwyllt*, «дикий». Польский и богемский лесной дух *boruta* — женского рода; это существо обитает в соснах, подобно греческим дриадам и гамадриадам. Уже Гомер упоминает о *речных* и *горных нимфах* (*Od.*, VI:123, 124); *нимфы*, дочери Зевса, спугивают диких коз (*Od.*, IX:154). *Гамадриады* — это персонафицированные деревья (ATHEN., I, 307).

Floridis velut enitens
myrtus Asia ramulis,
quos *Hamadryades deae*
ludicrum sibi *roscido*
nutriunt humore.

CATULL., LXI:21.

[словно ветви процветшие
азиатского мирта,
богинями-гамадриадами,
как игрушки, омытые,
влагой насыщенные]

Прекрасные сказания о древесных нимфах можно найти у Харона [из Лампсака] (*Fragm. hist. gr.*, I, 35); см. также Ов., *Met.*, VIII:771. Лесные девы из Ов., *Met.*, VIII:746 и далее описаны более подробно в ALBR. VON HALBERSTADT, 280^b, 281^a.

[33]

Шраты обычно являются *поодиночке*; когда этих духов изображают в более благородном виде, то они близки к *героям* и *полубогам* (см. I, 652, 719). *Katzenveit* из Фихтельских гор напоминает о *Katzaus* из Верхней Франконии (см. выше, прим. 32). Собственное имя *Rubezagal, Rubezahl* упоминается уже в 1230 году (ZEUSS, *Herk. der Baiern*, S. XXXV; ср. с MONE, *Anz.*, VI, 231); Hermannus *Rubezagal* в DRONKE, *Trad. Fuld.*, 63.

Вариант *Riebenzahl* встречается в рукописи XV века (MONE, *Arch.* (1838), 425). *Riebenzagel* (ПРАЕТОР., *Alectr.*, 178, 179); *Rübezal* (ОРИТЦ, II, 280, 281); 20 morgen ackers im *Rübenzagil* [20 моргенов в Рюбенцагиле] (WIDDER, *Pfalz*, I, 379); ср. с *sauzagil*, *Hasinzal* (*Arnsburger Urk.*, 410, 426); *Stritzagel* (имя собственное; LANG, *Reg.*, V, 107 — 1166 год).

[34]

В *Garg.*, 119^b в одном ряду перечисляются оборотни, *pilosi*, *люди-козы*, *дузы* [*dusen*], трутты [*trutten*], а также *garausz* и *bitebawen*. О дузиях [*dusii*] см. НАТТЕМЕР, I, 230, 231. О *юделе* [*jüdel*], для которого оставляли игрушки, см. SOMMER, *Sagen*, 170, 25. «По виду он — словно *güttele*» (H. SACHS, I, 444^b); в «Вольфдитрихе» — ein *güttel* (идол? HAGEN, *Heldenb.*, [I], 236). *Bergmendlein*, *cobele*, *gütlein* (МАТНЕСИУС (1562), 296^b). Названия этих лесных духов переводились через латинское *faunus*; римляне верили, что из леса часто доносятся громкие крики фавнов: *saere faunorum voces exauditae* [часто слышны голоса фавнов] (СИС., *De N. D.*, II, 2); *nam fauni vocem equidem nunquam audivi; tibi, si audisse te dicis, credam, etsi faunus omnino quid sit, nescio* [а голоса фавна я никогда не слышал; тебе, раз ты говоришь, что слышал, я верю, хотя и не знаю, что вообще такое фавн] (СИС., *De N. D.*, III, 7).

...et *faunos* esse loquuntur
quorum noctivago strepitu ludoque jocanti
affirmant volgo taciturna silentia rumpi,
chordarumque sonos fieri, dulcesque querelas,
tibia quas fundit digitis pulsata canentum.

[...и фавнов:

это они, говорят, затевают веселье и ночью
шумно играют везде, тишину и покой нарушая;
рокот доносится струн, и жалобно-нежные слышны
звуки, какие свирель из-под пальцев певцов изливает¹⁶⁴

LUCRET., IV, 582 и далее.

Visi etiam audire vocem ingentem ex summi cacuminis lupo [как будто бы услышали раскатистый голос из роуци на самой вершине горы] (LIV., I, 31); *silentio proximaе noctis ex silva Arsia ingentem editam vocem, Silvani vocem eam creditam* [в тишине следующей ночи из Арсийского леса раздался раскатистый голос, который сочли за голос Сильвана] (LIV., II, 7). О Фавне и Сильване см. KLAUSEN, 844—1141. Хросвита (PERTZ, VI, 310) называет то место в лесу, на котором собирались выстроить монастырь Гандерсгейм, «*silvestrem locum faunis monstrisque repletum*» [местом, наполненным фавнами и чудовищами]. В словаре Лая встречается слово *vudevâsan* (или *vudevasan*?) — *satyri, fauni, sicarii* [сатиры, фавны, сикарии], а в WRIGHT, 60^a *vudevâsan* переводится как *ficarii* [фиговые (фавны)] (это более правильный вариант); староанглийское *woodwose* — *satyrus* (*vâsa* переводится как *soenum, lutum* [грязь, ил]; английское *ooze*, древнескандинавское *veisa*); ср. с *wudewiht* — *lamia* в люнебургском глоссарии XV века.

¹⁶⁴ [Пер. Ф. Петровского. — Прим. пер.]

По-средненидерландски фавна называли *volencel* (*Diut.*, II, 214) — от *vole*, *pullus equinus* [жеребенок] (вероятно, фавна представляли себе с конскими копытами или просто в образе коня? ср. с *nahtvole* — см. прим. 15 к главе XXXIV). Согласно DU MÉRIL, *Art.* [чит. *Arch.*], [430] (ср. с *KM*, № 40), *фавнами* еще именовали, опять же, ночных бабочек. Фавнов называли словом *fantasma* [призрак]: *die fantasima beschwören* [заклинать *призраков*] (ВОСС., *Decamer.*, VII, 1); *fantoen* (МАЕРЛ., II, 365). Другие названия фавнов: *waltman* [лесной человек] (*Iw.*, 598, 622; в *Bon.*, 91 — *waltman*, а у Штрикера — *waltschrat*); *walttöre* [лесной шут] (*Iw.*, 440); *waltgeselle*, *waltgenôz*, *waltgast* [лесной друг, лесной товарищ, лесной гость] (*Krone*, 9266, 9276); *wilder man* [дикий человек] (*Krone*, 9255); *wilde leute* [дикий народ] (BADER, № 9261:346). С фавнами часто оказываются связаны «дикие девы»: *wildez wip* [дикая женщина] (*Krone*, 9340); *waldminchen* [лесная дева] (COLSHORN, 92). Ср. с *Wildeweibsbild*, *Wildeweibszehnte* — названием скалистого пика в Бирштейне (LANDAU, *Kurhessen*, 615; PFISTER, 271); *Holzweibelsteine* в Силезии (MOSCH, 4). Жена дикого человека в ZINGERLE, II, 111 зовется *fangga* (ср. с ZINGERLE, II, 51; WOLF, *Zeitschr.*, II, 58); *fanggenlöcher* [норы фанг] (ZINGERLE, II, 53). В Форарльберге — *feng*, *fenggi*, *fenggamäntschi* (VONBUN, 1—6; WOLF, *Zeitschr.*, II, 50). Ср. с *Finz* (см. ниже, прим. 35). Слово *ividr* — древнескандинавское название лесной девы — может означать *malus*, *perversus*, *dolosus* [злой, искаженный, вероломный] (ср. с готским *invinds*, древнесаксонским *inwid*, древневерхненемецким *inwittêr* — *dolosus* [вероломный]; *ividgiarn* в *Sæm.*, 138^a). Зырянское *vörsa* — *silvae genius* [лесной дух], от *vör* — *silva* [лес].

[35]

Мало что известно о *ividjur* и *iarnvidjur*, но родственные им *skógsrå*, как считается, живут на деревьях; если люди причиняют им вред, те в ответ насылают болезни (FRIES, *Udfl.*, I, 109); *skógsrå* умирает вместе со своим деревом, ср. с *waltminne* (см. I, 721) и гамадриадами. У *скогерота* [skogrât] — длинный хвост (ДУВЕСК, *Runa*, IV, 88); *skogeroa* и *sjögeroa* хвастаются своими деяниями и богатствами (ДУВЕСК, IV, 29, 40). Немецкие древесные девы плачут и жалуется (см. I, 720; II, 771): «плачешь, как древесная дева» (UNLAND, *Volksl.*, 149). *Holzfrau* — лохматая и дикая женщина, покрытая мхом (H. SACHS, I, 273). В *Финце* (Бавария) верят в *Finzweibl*, носящую широкополую шляпу (PANZER, *Beitr.*, I, 22; ср. с *Fenggi* — см. выше, прим. 34). Мать Фазольта и Эке — *rauhes weib* [косматая женщина] (*Ecke*, 231). Древесная дева прядет, пока по весне не вырастет «*lichel*» [вид травы] (MOSCH, 4). Эти духи боятся Диких охотников, а подземные жители страшатся Воде (MÜLLENHOFF, 372, 373). «Дикий человек» ездит на олени (*Ring*, 32^b, 34^[a]). Дикие охотники преследуют *moosweibla* и *lohjungfer* [мшистых жен и дев из берлог] (см. II, 500 и далее), дикие люди — блаженных дев (STЕУВ, *Tirol*, 319). В поэме «*Etzels Hofhaltung*» описывается, как чародей преследует госпожу Зельду [Sælde] (см. II, 515), а в «*Еске*» Фазольт гонится за дикой девой (*Ecke*, 161—179; ed. Hagen — 213—238, 333). Люди, напротив, часто находятся в хороших отношениях с этими духами; во время сенокоса для *древесной девы* оставляли маленький стог. Считалось, что если на краю миски остаются капли, то их нельзя стирать, поскольку они принадлежат *мшистой дева*. В PANZER, *Beitr.*, II, 161 муж пойманной древесной девы прибегает к людям с криком «древесная дева может рассказать обо всем, кроме того,

что делать с *tropfwasser* (водой, стекающей с крыши)» (PANZER, *Beitr.*, II, 161). Благодарная лесная дева восклицает: «bauernblut, du bist gut» [крестьянский род, ты добр (ко мне)] (BÖRNER, 231). Зальской «зарослевой бабке» соответствуют эстонские *лесной отец* и *древесный хозяин* (BÖCLER, 146).

[36]

Цверги и лесные девы не любят *хлеб с тмином* (FIRMENICH, II, 264^b). Древесная дева из деревни Вонстехай так говорит крестьянке:

reiß nicht aus ein fruchtbaren Baum	[не выкорчевывай плодоносное дерево,
und erzähl keinen nüchternen Traum	на трезвую голову не рассказывай снов,
und back kein freitagsbrot,	не пеки пятничный хлеб,
so hilft dir Gott aus aller Noth!	и бог тебе в любой беде поможет!]

PANZER, *Beitr.*, II, 161.

Тот факт, что лесные человечки и цверги, получив *плату* (особенно золотом или одеждой), немедленно перестают служить людям, отмечается во многих сказаниях. В Цюргесгейме в баварской Швабии вихтели промывали для людей лён и выпекали хлеб; они ходили голыми, и однажды люди оставили для них деньги на одежду — тогда вихтели со слезами сказали: «Нам заплатили, а значит, пора *плестись отсюда*» (N. *preuß. Prov. Bl.*, VIII, 229; BADER, № 99; VONBUN., 6 (11—15 по новому изданию); PANZER, *Beitr.*, I, 40, 42, 48, 156; II, 160). То же рассказывают и о горных человечках (СТЕУВ, *Tirol*, 82), о *fenggamäntschi* (VONBUN., 3), о *nork* (СТЕУВ, *Tirol*, 318), о *futtermännchen* (BÖRNER, 243, 246), о *Hob* (HONE, *Tablebook*, II, 658; *Yearbook*, 1533). В Девоншире *пикси* помогали одной женщине стирать, но им пришлось уйти сразу после того, как эта женщина подарила им плащи и шапки. Крестьянин подарил пикси, помогавшим ему молотить зерно, новую одежду, и те стали радостно танцевать в сарае, а исчезли только тогда, когда другие крестьяне в них выстрелили; эти духи пели так:

Now the pixies' work is done,	[раз труд пикси выполнен,
We take our clothes and off we run.	то забираем одежду и бежим]

Athenäum, № 991.

[37]

В *Pentam.*, I, 1 *huorco* сидит на пне. Ариосто подробно описывает *орка* [огсо] и его жену в *Orl. Fur.*, XVII:29—65: орк слеп (потому его невозможно ослепить), он пасет овец (подобно Полифему), он поедает людей (только мужчин, не женщин). Огры держат свои *короны* в кроватях («Petit roucet» в PERRAULT, 162, 163; AULNOY, 358, 539). С *орком* связан тирольский дух, которого называют *nork*, *nörkele*, *lorck* (СТЕУВ, *Tirol.*, 318, 319, 472; СТЕУВ, *Rhät.*, 131); ср. с *norg* — *pumilio* [гном] (в Берне; FROMMANN, III, 439); *norggen*, *lorgggen*, *nörggin*, *nörklein* (WOLF, *Zeitschr.*, I, 289, 290; II, 183, 184). К Лаурину обращаются так: «Her *Nörggel* unterm tach!» [господин *Нёрггель* под крышей] (*Ring.*, 52^b:2). *Hiisi* в финском — это и Оркус (ад), и великан, и лесной человек. Шведская *skogsnerte*, *skogsnufva* (FRIES, *Udfl.*, 110) спереди выглядит как прекрасная дева, а сзади она пуста (ihålig); в *Runa* (1844), 44, 45 и WIESELGREN, 460 так же описана *skogssnuva*.

[38]

Ein merminne (*Tit.*, 5268); mareminne (CLARISSE, *Br. Gher.*, 222). Ненний говорит, что rotamogeton natans [редест плавающий] называли seeholde [морским духом]; ср. с *custos fontium* (см. прим. 2 к главе XX) и с *hollen* в КУНН, *Westf.*, I, 200; τὸ στοιχεῖον τοῦ ποταμοῦ [речной дух] (FAURIEL, II, 77). Другие названия: wilder wazzerman [дикий водяной] (*Krone*, 9237); *daz merwip* [морская дева] — она бросает в героя острое копьё (*Roseng.*, XXII); *sjörä* [морской дух] (ДУВЕСК, IV, 29, 41); о *hafsfriu* см. прим. 42 к главе XIII.

[39]

Nikhus (слово среднего рода; *Diut.*, III, 25; КАРАЖАН, 80:4); *nykus* в *Wend. Volksl.*, II, 267^a; *nichessa* — лупphae [речные духи] (*N.*, *Cap.*, 42); *nickers* (*Br. Gheraert*, 719). Л. ван дер Берг полагает, что *nikker* происходит от латинского *niger* [черный]: *zoo zwart als een nikker* [черный, как никкер] (v. D. BERGH, 180); вероятно, это представление происходит от позднего смешения образов никкера и дьявола. *Neckers* (ГЕФКЕН, *Beil.*, 151, 168); *nickelmann* (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 378); ср. также с древнескандинавским *Nöckvi* (*Sæm.*, 116^a). Вероятная связь между *Neckar*, названием реки, и термином *nicor*, *nechar* подтверждается сказанием, приведенным в I, 794. Эстонское *vessi halljas*, финское *weden haldia* — aquae dominus [водяной господин] (POSSART, 163); ср. с *Ahto* (прим. 5 к главе XII). Сирену, которую Конрад зовет *wassernixe*, еще называли *льстицей*; богемские *lichoples* (см. I, 723) и *ochechule* (JUNGMANN, II, 903), *wochechule* — от *lichotiti*, *ochechulati*, «лстить». Речные никсы по-шведски зовутся *källråden* (*Sv. folks.*, I, 123). Красивое силезское сказание о *wasserlisse* приведено в FIRMENICH, II, 334 и далее; имеется ли в виду *wazzerdieze*? В «Dornrose» Грифиуса встречается имя *Liese* — Элизабет.

[40]

Нупphaea [кувшинки] по-гаэльски зовутся *baditis*, по-древнеанглийски — *eá-docce*, по-английски — *waterdock*, по-баварски — *docke*, *wasserdockelein* (от *tocke* — кукла, *puella* [девочка]). Ср. с *Seebblatt* (II, 107) и шведским *näckrosblad*. О *näckrosor* см. ДУВЕСК (1845), 64, 66. *Necken* har sin boning bland neckroserne, och uppstigande på dess blad ännu stundom i mänskensnatten med sitt strängaspiel tjuser åhöraren [некки живут среди кувшинок и по ночам наигрывают очаровательные мелодии, стоя в лунном свете на листьях] (FRIES, *Bot. Udfl.*, I, 108). Водяная дева сидит на листе кувшинки (MÜLLENHOFF, 340). В Бетцисдорфе есть луг по названию *Nixbitten* (или -bütten; *Hess. Zeitschr.*, I, 245). По-зырянски *kulj* — genius aquae [водяной дух], *kuljciurj* — digitus genii in aqua habitantis [коготь духа, обитающего в воде]. Морские девы пророчествуют, причем не без коварства (ср. с уже процитированной строфой из «Нибелунгов»). Королева Дагмара [Dagmar] позволяет водяной деве предсказать себе будущее; при этом используется оборот «vedst du det, saa vedst du meg» [знала ли ты это? еще больше узнаешь] (*D. V.*, II, 83, 84, 85). В Мекленбурге *watmöt* пророчествует из-под воды (LISCH, V, 78). Дух, предвещающий гибель, являлся в дунайском водовороте (GIESEVRESCH, 75 — «Альтайхские анналы», 1045 год); ср. с пророчествующими русалками, I, 721.

[41]

Шотландский *kelpie* является в образе лошади; о его появлении свидетельствует *nicker* (ржание); он утягивает людей в воду и топит корабли. Иногда он поднимается на поверхность в облике буйвола, тогда его называют *waterbull* [морским быком]; то же рассказывают и о духе под названием *watershelly* [водяная раковина]; датчане верили в водяного духа по имени *Damhest* [озерный конь] (*Athenäum*, 997). Никса является в виде *жеребенка* в дорогой упряжи и зовет детей прокатиться (POSSART, *Estland*, 163). Бык или конь, поднимающийся из моря и уносящий людей, весьма напоминает о Зевсе, приблизившемся к Европе в облике быка и унесшим ее в воду (ср. с описанием Луккиана — LUCIAN (ed. Bip.), II, 123). *Watermöm* тоже любит утягивать людей в воду: она опутывает ноги купающихся тростником и камышами. *Русалка* похищает Ланцелета у его матери (*Lanz.*, 181; ср. с SOMMER, 173).

[42]

У водяного — *длинная борода*; в *Wigam.*, 177 сказано: *hat daz merwunder einen bart lanc, grünfar und ungeschaffen* [у морского чуда — *длинная борода, зеленоватая и безобразная*]. Тело водяного «*in mies gewunden*» [покрыто мхом] (*Gudr.*, 113:3). *Русалка причесывается* (MÜLLENHOFF, 338). Причесывание волос никсами упоминается и в *Kal.*, XXII:307 и далее. У никс одна *ноздря* (SOMMER, 41). Водяной носит *красную шапку* (HAURТ, *Zeitschr.*, IV, 393), *синие штаны* и *красные чулки* (HOFFMANN, *Schles. Lied.*, 8). Характерная для никс красота отмечается и в описании *wasserlüss* в GRYPHIUS, 743 и *wasserlisse* в FIRMENICH, II, 334. У никс — *влажные передники* (SOMMER, 40, 45; *Wend. Volksl.*, II, 267^a). Никса танцует в *заплатанной одежде* (SOMMER, 44). У морской девы во время танца показывается хвост (*Runa*, IV, 73). О любви морских дев к танцу упоминается довольно часто (PANZER, II, № 192, 196, 198, 204, 208). *Черного петуха* ежегодно бросали в Бодэ в качестве жертвы *водяному* [Nickelmann] (HAURТ, *Zeitschr.*, V, 378) — ср. с жертвоприношением одетому в серое и носящему красную шапку *фоссегриму* [fossegrim] (*Runa* (1844), 76); Ахто завладевает арфой Вяинямейнена, которую тот теряет в водопаде (*Kal.*, XXIII, 183), — ср. с игрой водяных на арфах.

[43]

О речных жертвоприношениях см. II, 23. Никсы требуют жертв в Иванов день (SOMMER, 39). «*De Leine fret alle jar teine*» [Лайне каждый год съедает свою десятину]; «*de Rume un de Leine slucket alle jar teine*» [Руме и Лайне ежегодно проглатывают свою десятину] (SCHAMWASCH, *Spr.*, 87). В Гисене говорят, что река Лан «каждый год кого-то должна поглотить». *La rivière de Drome a tous les ans cheval ou homme* [река Дром каждый год забирает коня или человека] (PLUQUET, *Contes popul.*, 116). В Пфальце говорят о реке Некар: в половодье из нее поднимается рука, которая и утягивает свою жертву. В Иванову ночь *дух Некара* требует живой души; три дня и три ночи утопленника невозможно найти, а на четвертый день он всплывает со дна с синей полосой на шее (NADLER, 126). В Кёльне говорят: *sanct Johann wel hann 14 dude mann, siben de klemme, siben de schwette* [святой Иоанн требует 14 *мертвецов*: семерых вскарабкавшихся, семерых плавающих] («вскарабкавшиеся» — это рабочие на стропилах);

ср. с *putei qui rapere dicuntur per vim spiritus nocentis* [колодцы, которые, как говорят, могут *утягивать* силой злого духа] («De baptismo» Тертуллиана — см. RUDORFF, XV, 215).

[44]

Запрет *торговаться*, встречающийся в приведенном в I, 795 сказании, упоминается и в другой легенде: см. REUSCH, *Preuß. Prov. Bl.*, XXIII, 124. Нельзя *сбивать цену*, когда покупаешь жертвенное животное (*Athen.*, III, 102); рыбу-вепря следует покупать за установленную продавцом цену (*Athen.*, III, 117, 118). *Emi lienem vituli, quanti indicatus sit, jubent magi, nulla pretii cunctatione* [маги советуют *покупать* телячью селезенку по установленной цене, *не торгуясь*] (PLIN., XXVIII, 13). Порка воды напоминает о сказании, в котором никс ударяет по воде розгой, и воды расступаются, открывая дорогу к дому никса (SOMMER, 41, 92); *кровь* выступает на поверхности воды (SOMMER, 46, 174); *яблоко* как благоприятный знак (HOFFMANN, *Schles. Lieder*, 4). Грендель *прогуливается по ночам*, а в ВОРР, *Gloss.*, 188^a, 198^b ракшасы называются *postu iens* [ходящими по ночам].

[45]

Слово *rå* — среднего рода; в определенной форме — *rået*, а также *råand*, *rådrotning* (*Sv. folks.*, I, 233:74; см. выше, прим. 1). Образ душ, хранимых водяным в перевернутых котелках, встречается также в КМ, № 100 и в MÜLLENHOFF, 577. *Neptunius, Neptenius* переводится еще как *altvil* (НОМЕУЕР, *Rechtsb.*, 14). Водяные духи *стонут*, *sjötog* плачет (ДУВЕСК (1845), 98); ср. с *gigantes gemunt sub aquis* [гиганты *вдыхают под водами*] (Иов.26:5). Ἡνίκ' ἔμελλον τὸν ποταμὸν διαβαίνειν, τὸ δαμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον μοι γίγνεσθαι ἐγένετο [когда я собирался перейти реку, мне было обычное знамение от моего демона] (ПЛАТО, *Phaedr.*, 242). Сказание, схожее с легендой, переданной Григорием Турским, приводится в SCHÖNWERTH, II, 187.

[46]

Пенаты — боги домашнего хранилища, *penus*. *Лары* по-этруски назывались *lases* (GERN., *Etr. Götter*, 15, 16; там же — *Fortuna = Lasa*). Сказание о семейном ларе приводится у Плиния (PLINIUS, XXVI:70). Существовало ли в готском языке слово *lōs* со значением «дом» и называли ли домашнего духа именем *Luarin*? Лары и пенаты по-древневерхненемецки — *hūsgota* или *herdgota* (GRAFE, IV, 151). Домашние духи зовутся *husknechtken* (MÜLLENHOFF, 318), *hauspuken*, по-русски — *домовыми*; *tomtar* (ДУВЕСК, IV, 26); финское *tonttu* (CASTREN, 167). Об испанских *duende, duendecillo* см. DIEZ, *Wb.*, 485. *Couroit comme un lutin par toute sa demeure* [бегал по всему дому, как *дух-лютен*] (LAFONTAINE, 5, 6). Гения места называли еще Агатодемоном, «добрым духом» (*Acad. Ber.* (1847), 203, 204); ср. с *bona socia, guten holden, bona dea, bona fortuna* и *bonus eventus* [добрая соседка, добрые духи, добрая богиня, добрая планида, добрый исход], почитавшимися деревенским людом (AMMIAN. MARC., 582, 583). *Puk* живет в погребах (МОНЕ, *Schausp.*, II, 80, 86); *niss — puk*; *niss — pug* (MÜLLENHOFF, 318, 325); *nisebuk, niskepuks* (MÜLLENHOFF, 321, 324); средневерхненемецкое *pūk* (рифмуется со *strūk* и *buk*; *Upstand.*, 1305, 1445); литовское *puhkis* — дракон, кобольд (BERGMANN, 152); ср. эту форму со словом *пикси*.

[47]

Смех кобольда ср. с *laughing like pixies* [смеяться, как пикси]. Другие укоренившиеся выражения, обозначающие дикий хохот: «заливаться смехом» (*Felsenb.*, IV, 108); «он смеялся так, что ботинки тряслись» (ETTNER, *Unw. Doct.*, 129); «он сотрясался от смеха» (ELIS. VON ORLEANS, 483; PHIL. VON SITTEWALD, II, 608); «трястись от смеха» (*Caval. im Irrgarten d. Liebe*, 308); «носепеть от смеха» (*Reim dich*, 54); «смеяться до безумия, смеяться до сумасшествия» (*Fuchsmundi*, 215); *sich einen buckel anlachen* [насмеять себе горб] (NESSELM., 42^a); *schübel voll lachen* (STALD., II, 352); *eine scholle lachen* [*scholle* — нечто огромное; смеяться изо всех сил] (CORRODI, *Docter*, 265; STALD., II, 347); *scholliges gelächter* [громкий смех] (CORRODI, *Docter*, 152).

[48]

Имя «Кобольд» встречается в документах с XIII века. Название деревни *Koboltesdorp* — в FALKE, *Trad. Corb.*, 46 (946 год). Adalpertus *chobolt, kobolt* (MB, XXVII:36, 42 — 1185 год); Lodovicus *caboldus* (LISCH, *Mekl. Urk.*, III, 71 — 1221 год); Lodewicus *Cabolt* (LISCH, *Mekl. Urk.*, I, 112 — 1257 год); Johannes et Henricus fratres [братья] de *Kaboldisdhorpe* (LISCH, *Hahn*, I, 42 — 1272 год); Johannes et Henricus *Caboldus* fratres (LISCH, *Hahn*, I, 47, 49, 76 — 1273, 1277 годы); Johannes *Kabolt* (LISCH, *Mekl. Urk.*, I, 147, 210 — 1271, 1289—1298 годы); Sifridus *cabolt* (SEIBERTZ, 382 — 1278 год). Выражение «in *koboldes spräche*» [по-кобольдовски, на языке кобольдов] означает «говорить очень тихо» (HAGEN, *Ges. Abent.*, III, 78). У Эненкея (RAUCH, I, 316) в уста таинственного человека вложены такие слова: *ich rede in chowolcz wise* [говорю, как кобольд]; LESSING, I, 292: «должно быть, мне это нашептала кобольд»; Лютер использует слово «кобольд» в своем переводе Ис.34:14. «*Cobel, der schwarze teufel, die teufelshure*» [*кобольд* — черный дьявол, дьявольская шляха] (MATHESIUS (1562), 154^b); собственное имя *Gobelinus* (MONE, *Heldens.*, 13, 15). *Hob* — домашний дух (MONE, *Tablebook*, III, 657). Вероятно, сюда же следует отнести понятия *klabautermann, klütermann* (MÜLLENHOFF, 320). Корабельный дух *kalfater, klabatermann* (ТЕММЕ, *Pomm. Sag.*, № 253); фламандское *kaboterman*? Нидерландское *coubouten* (*Br. Gheraert*, 719). *Målet einen taterman* [рисует *татермана*] (*Jungeling*, 545). В Тироле *tattermann* — саламандра, пугало (также и в Гогенлоэ), страшный человек, кобольд; от глагола *tattern* — дрожать, улепетывать (FROMMANN, II, 327); *tattaman* (ALMER, II, 11) = татарин. В ЛЕОРЕСНТИНГ, 177 *tattern* — «пугать». В Гратце (в Штирии) в ночь перед солнцестоянием носят *таттермана* (пугало), которого затем поджигают в память об искоренении язычества.

[49]

В Кёльне домовых называют *heizemänncher* (FIRMENICH, I, 467). *Knecht Heinz* и *Knecht Heinrich* в FISCHART, *Spiel.*, 367. Кота называют не только *Hinze*, но и *Heinz, Henz, stiefelknecht* и *stiefelhenz* [слуга в сапогах], что очень близко к сказочному Коту в сапогах. По ночам *кошка* приносит мышей, зерна и деньги; если она послужит человеку трижды, то избавиться от нее будет невозможно (MÜLLENHOFF, 207). От услужливого кота не могут избавиться и в ТЕММЕ, *Pomm. Sag.*, 318. В природе мшистого народца и домашних кобольдов есть нечто от обезьян, которых тоже учат работе по дому (*Felsenburg*, I, 240). В латышских преданиях тоже фигурирует чудесный кот

Runzis или *Runkis*, приносящий своему хозяину пшеничные зерна (BERGMANN, 152); ср. с домашними духами по имени *Hans* (PLUQUET, *Contes popul.*, 12) и *Hänschen* (SOMMER, 33, 34, 171); *добрый Иоганн* (MÜLLENHOFF, 323). О *Wolterkens* см. MÜLLENHOFF, 318. В Гольштейне кнехта Рупрехта называют *Roppert* (MÜLLENHOFF, 319). А. Кун сравнивает *Робина Гуда* с Воденом и кнехтом Рупрехтом (HAURT, *Zeitschr.*, V, 482, 483). О *nisken, nis, nispruk, nefskuk* см. MÜLLENHOFF, 318, 319. Домового, как и дьявола, называют *Stepchen* (SOMMER, 33, 171); *Billy blind* (*Minstrelsy*, II, 399).

[50]

Духи шумят, стучат (GÖTTE, XV, 131). Дух-*Klopferle* начинает стучать, если предвидит смерть одного из членов семьи (G. SCHWAB, *Alb.*, 227). «Чего грохочет шумный дух в освещенной комнате?» (GÜNTHER, 969); *plagegeist*, дух-мучитель (MUSÆUS, IV, 53); *rumpelgeist* [гремящий дух] (S. FRANK, *Chron.*, 212^b). «Он постоянно грохочет» (*Wasserbär*, 112); *bozen* или *tumantz* живет на просяном поле (*Reimdich*, 145); *alpabutz* (VONBUN, 46—48). «Матери говорят: «Nit gang hinusz, der *tummel* (или *der man*) ist dusz» [не выходи, там *tummel* (*man*)], — потому что дети страшатся этого духа под названием *tummel* (*man*)» (KEISERSB., *Bilgr.*, 166^c). *Sich vermummen, verbutzen* [переодеться, замаскироваться] (H. SACHS, I:5, 534^c). Помимо имени *Румпельшумильта*, в песнях и сказаниях люди угадывают имена таких духов, как *Knirfiker, Gebhart, Tepentiren* (MÜLLENHOFF, 306—308), *Titteli Ture* (*Sv. folkv.*, I, 171). Другие имена: *Kugerl* (ZINGERLE, II, 278) и *Stutzlawutzla* (WOLF, *Zeitschr.*, II, 183).

[51]

Дух под названием *butzenhänsel* может ходить по открытым водостокам, а другие призраки передвигаются по городскому рву (MÜLLENHOFF, 191). *Buzemannes* — название места во Франконии (*MB*, XXV, 110, 111). *Putzmans* (*MB*, XXV, 218, 387). *Lutbertus qui budde dicitur; Gerhardus dictus budde* [Лутберт и Герхард, прозванные *budde*] (SUDENDORF, 69, 70, 89 — 1268 год); *butzenantlitz* («лицо бутца», маска; ANSHELM, I, 408; *Garg.*, 122^b); *butzenkleider* [одежда бутца] (ANSHELM, III, 411). Означают ли глаголы *putzen, butzen* «маскироваться»? Швейцарские *bögg, bögk, bröög* — «маска, пугало» (STALD., I, 202. 230). *Böggeweise* — святочное представление (SCHREIBER, *Taschenb.* (1840), 230); *böggelman* (*Lazarillo* (Augsb., 1617), 5 (?)); *bröög*, судя по всему, связано с брүого, древнеанглийским *bröga* — terror, terriculamentum [ужас, пугало].

[52]

О французском *follet* см. ДИЕФЕНВ., *Celt.*, I, 182. *Folet* позволяет поймавшему его крестьянину загадать три желания при условии, что крестьянин не покажет его другим людям (MARIE DE FRANCE, *Fables*, [II], 140). *Le farfadet de Poissy* выходит из камина к женщинам, показывающим друг другу лядvei, и демонстрирует им свой зад (*Reveille-matin*, 342); *Malabron le luiton* (GAUFREY, 169). Старофранцузское *rabat* — то же, что *lutin*; средненидерландское *rebas* (см. глоссарий в *Lekensp.*, 569). *Poulpikan* в Бретани — это лукавый дух, которого считали мужем феи; его изображения находят на друидических памятниках. Литовские *kehms, kehmis* (а также *lulkis*) — кобольд, призрак (BERGM., 145); под *идолом* в УНLAND, *Volksl.*, 754 не имеется ли в виду кобольд?

[53]

Когда говорят «Хёдеке [Hödeke] воет», то это означает «бушует ветер» (*Hildesh. Stiftsfehde*, 48, 91). Согласно FALKE, *Trad. Corb.*, 135, сказание о Хёдеке целиком сфабриковано. *Hütchen* — это маленький рыжий человечек с горящими глазами (SOMMER, 26, 171), в длинной зеленой одежде (SOMMER, 29, 30). В Фогтланде рассказывают о кобольде по имени *Pumphut*, который раньше жил в районе Паузы: он трудился и помогал мельнику, но часто надсмехался над людьми и разыгрывал их (ВЕHNSTEIN, *Nieritz Volkskal.* (1846), 78—80). О том же *Pumphute* рассказывают и в Вестфалии (КУНН, *Westf. Sag.*, II, 279); упоминания о нем встречаются даже в романе «Остров Фельзенбург» (SCHNAVEL, *Insel Felsenburg* (Nordh., 1746), II, 366—370). В районе Мюнстера разграничивают *timpföhute* и *langföhute*: первые — маленькие, морщинистые, седые, старомодно одетые, в треугольных шляпах; вторые — высокие, худые, одетые в шляпы с широкими опущенными полями. *Timpföhute* даруют удачу, *langföhute* предотвращают беды. Живут они обычно на складах или пустых чердаках, где медленно крутят скрипучий ворот. Во время пожара можно увидеть, как они выпрыгивают из огня и убегают в сторону проселочной дороги. Ср. с таким именем домового, как *Dalkopp* (*Neue Pr. Prov. Bl.*, I, 394). В других источниках упоминается, что домовые живут в углу *за печью* (MÜLLENHOFF, 335), под *потолочной балкой* (MÜLLENHOFF, 337) или под скатом крыши, где специально, чтобы привлечь домового, устанавливали доску (MÜLLENHOFF, 332, 322. 321; НАУРТ, *Lausitz*, I, 56 и далее). Кобольд сидит *на очаге*, вылетает через *дымоход*, делит с крестьянином его комнату (SOMMER, 27, 29). Духи погреба, живущие среди бутылок (*Simplic.* [1713], II, 264, 265; ср. с Абундией — см. I, 538; II, 663). Кобольд носит своему хозяину разные предметы, но за раз он может принести только определенное количество; если от него требуют большего, то он уходит к другому хозяину (SOMMER, 27; см. I, 812). Кобольд носит своему хозяину молоко чужих коров — то же самое рассказывается о драконе, о шведском *bare* (см. II, 699) и о дьяволе; здесь образ кобольда соприкасается с представлениями о дьявольском, ведьминском. Этот дух помогает в доении, он слизывает разбрызгивающиеся капли (MÜLLENHOFF, 325). Кобольды чистят скот скребницами и кормят его (отсюда — такое название, как *futtermännchen* [кормовые, кормящие человечки] (BÖRNER, *Orlagau*, 241, 243)); у них есть любимые животные (SOMMER, 36, 37). Домашний дух под названием *bieresel* упоминается в КУНН, *Nordd.*, № 225 (см. там же стр. 423, 521). Такие духи разговаривают *тонкими голосами*, «in koboldes sprache» (MÜLLENHOFF, 335; HAGEN, *Ges. Abent.*, III, 78); тем не менее, в HAGEN, *Ges. Abent.*, III, 79: mit *größer stimme* er dô schrei [тогда он крикнул *громким голосом*]. Король Фольмар оставался невидимым, а видна была лишь его тень — о *добром Иоганне* тоже говорится, что он «как тень» (MÜLLENHOFF, 323). Такие духи часто принимают облик *жаб* (MÜLLENHOFF, 355, 330), *котов* или *кошек* (см. выше). Албанский домовый называется *vittore*, его описывают как маленькую змейку (НАНН, *Lieder*, [II], 136). Хорошее описание кобольда приведено в FIRMEINICH, II, 237, 238. С *Агемундом* [Agemund], домашним духом, упомянутым в «Рейнарде», должна быть связана трава под названием *agermund* (*Garg.*, 88^b).

[54]

Домашний дух — *οἰκουρός*, агатодемон (см. II, 139, 140); для него (как и для *unke*, см. SCHWEINICHEN, I, 261) на скамье оставляли молоко, мед и сахар. В шлезвиг-

гольштейнских сказаниях говорится, что для этого духа следует оставлять кашу или кутью с куском масла. Для кобольда *накрывают стол* (SOMMER, 32). *Napfhans* подобен латинскому *Латерану*; ARNOBIUS, IV, 6: *Lateranus deus est focorum et genius adjunctusque hoc nomine, quod ex laterculis ab hominibus crudis caminorum istud exaedificetur genus... per humani generis coquinas currit inspiciens et explorans quibusnam lignorum generibus suis ardor in foculis excitetur, habitudinem fictilis contribuit vasculis, ne flammaram dissiliant vi victa, curat ut ad sensum palati suis cum jocunditatibus veniant rerum incorruptarum saporos, et an rite pulmenta condita sint, praegustatoris fungitur atque experitur officio* [Латеран — бог и дух очагов; такое имя он получил из-за того, что эти очаги возводят из необожженных кирпичей (*laterculi*)... Он бегаёт у людей на кухнях, всё осматривает и проверяет, какое дерево горит в очаге; он делает так, чтобы перегретье на огне глиняные сосуды не трескались; он заботится о том, чтобы кушанья не портились и до самой трапезы сохраняли свой вкус; перед подачей на стол он проверяет все блюда и пробует их, чтобы подали их в надлежащем виде]. В HARTUNG, II, 109: *Vulcanus, caminorum deus* [Вулкан, бог очагов]. У Варрона Вулкан — хранитель посуды: *Vulcanum necdum novae lagenae ollarum frangantur ter precatur* [чтобы новые кувшины и горшки не разбились, трижды взывают к Вулкану] (VARRO, *Fragm.* (ed. Bip.), 265; см. I, 745).

[55]

Кобольд является в облике монаха (SOMMER, 35, 172, 173). С *Shellycoat* ср. *Schellenmoriz* в SOMMER, 153, 154. Домовые требуют за свои труды совсем небольшого вознаграждения. В одном красивом сказании дух-служитель придерживает стремя для своего хозяина, помогает ему перейти реку вброд, приносит львиное молоко для его больной жены, а когда срок службы заканчивается, то в качестве оплаты дух просит пять шиллингов — но и те он отдаёт назад, чтобы люди могли купить колокол для бедной церкви. Характерны такие слова духа: *magna est mihi consolatio esse cum filiis hominum* [для меня большое утешение быть с сынами человеческими] (CAESAR. HEISTERV., V, 36). Что касается *cucurucho tamaño*, испанского кобольда, следует отметить, что уже на *lingua rustica* [провинциальном латинском] вместо *tam magna* говорили *tammana* (см. статью Нибура в *Abh. der Berl. Acad.* (1822), 257).

[56]

Allerürken — это приносящая удачу кукла, лежащая в маленьком ящичке (MÜLLENHOFF, 209); ср. с «*der hat an oaraunl im leibe*» [у него с собой *oaraunl*] (KM, 183; см. II, 884). Для изображения младенца-Иисуса стирали пеленки (SOMMER, 38, 173) — точно так же человечка-*heckmännchen* ежегодно переодевали в определенное время (10 Ehen, 235). В 10 Ehen, 357 упоминаются «шутовски одетые восковые фигурки, которых называют счастливыми человечками»; ср. с счастливым пфеннигом (*Prediger Märchen*, [420:]16, 17). Можно вспомнить еще о широко известном *Ducatenkacker* [деревянное или фарфоровое изображение нагнувшегося мальчика, из зада у которого выпадают монетки] и с куклой, описанной в STRAPAROLA, V, 21 и KM₃, III, 287, 291. *Mönöloke* — название восковой куклы, которую одевают в честь дьявола (MÜLLENHOFF, 209); ср. с *dragedukke* — это коробка, из которой можно брать сколько угодно денег.

Домового можно продавать и покупать, но третий покупатель обязан его оставить у себя (MÜLLENHOFF, 322). В SOMMER, 33 один человек покупает *бедного* и *богатого* кобольдов. В Эстонии изображения этих духов делают из пакли, тряпок и еловой коры — а черти оживляют таких кукол (POSSART, *Esthland*, 162); более подробное описание — в *Dorp. Verhandl.*, I:2, 89. Самоедские шаманы изготавливают фетиши из шкур (*Suomi* (1846), 37—39).

[57]

Чтобы сбежать от назойливого домашнего духа, один крестьянин построил себе новый дом; в последний день перед переездом он увидел, как *futtermännchen* полощет свою серую накидку в ручье:

da wisch ich und wasch ich mein Röckchen aus,
Morgen beziehen wir ein neues Haus.

[и я стираю свою накидочку —
завтра переезжаем в новый дом]

(BÖRNER, *Orlagau*, 246; ср. с MÜLLENHOFF, 335). Тот, у кого живет кобольд (то же самое говорят и о чертях, см. II, 608), не должен *ни причесываться, ни мыться* (SOMMER, 171; MÜLLENHOFF, 209); Демон усаживается к рыцарю в седло на складках плаща (CAES. HEISTERV., X, 11; см. II, 587).

[58]

Целые орды и семьи *пуков* шумят и грохочут в доме (MÜLLENHOFF, 335). Грендель не может вынести радостного пения людей и *начинает всячески мешать* (*Beov.*, 171, 230). В SOMMER, 171 кобольды упоминаются как *духи огня*. *Sacodaemones in arce* [злые духи в башне] (ROZMITAL, 15, 37). История из «Золотой легенды» (приведена в I, 813) произошла недалеко от Бингена, в Капмунте (Кембдене) — она заимствована из «Фульдских анналов» (запись от 858 года); в PERTZ, I, 372 приводятся дополнительные подробности.

[59]

О *manducus* см. O. MÜLLER, *Etr.*, II, 101; ср. с II, 691. «Quid si aliquo *ad ludos me pro manduco* locem? Quia pol clare *crepito dentibus*» [может, пойти *пугалом на ярмарку*? Я очень хорошо *стучу зубами*] (PLAUT., *Rud.*, II:6, 52). Здесь же стоит упомянуть о *schemen*: «als dakten sich die *schemen* (в тексте: schamm) ê, dô si *diu kint schrakten mit*» [вспомнил о *schemen*, которыми *пугают детей*] (*Jüngl.*, 698). Назывались ли словом *schemen* маски? Ср. с schönbart вместо *schembart*. Древневерхненемецкое *scema* — larva, persona [маска, личина], ср. с *hagebart* [маска с бородой] (SCHM., III, 362; GRAFE, VI, 495). О Рупрехте см. статью Куна в НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 473. «О так называемых *Руппертах*, которые являются все вместе, покрытые шерстью и волосами» (или «в волосатых шкурах»; 3 *Erzn.*, 369). *Кнехт Рупрехт* (или Krampus, Klaubauf, meister Strohhart [Соломенная борода]) — это слуга святого Николая (ZISKA, *Östr. Volksm.*, XLIX. 110); *Hollepeter* (WOLF, *Zeitschr.*, II, 194). Dich müez der *Semper* (дьявол) machen gsunt! [тебя исправит только *Земнеп*] (*Ring*, 14^d:5). Ср. со *старым Грумбусом* [Grumbus]



с розгой в руке (FIRMENICH, II, 45) и с кулендхенским *Fiele Gig* (fidele geige [беззаботная скрипка?]), см. SCHLEGEL, *Mus.*, IV, 119. Валлонское «*hanscroufe*, valet de S. Nicolas [слуга святого Николая]» (GRANDGAGN., I, 271; *croufe* — то же, что *bosse* [горб]), ср. с немецким *Hans Buckel* [Ганс Горб]. У Гаргантюа, как и у Николая, в свите был *drôle* [мальчик-слуга] (*Mém. celtiq.*, V, 393, 394). По-русски кнехта Рупрехта называют *букой* (GRETSCH, 109), по-литовски — *bubulis*. Его штирийское имя *Klaubauf* напоминает о таком названии, как *Winterklaub* (WOLKENST., 67). Сажей были покрыты лица и у фаллофоров (АТНЕН., V, 254). Святой Петр (во многом пришедший на смену Рупрехту) в рассказах о совместных с Христом странствиях всегда описывается как добродушный простак.

Жертвы приносили не только лесным девам (см. I, 719), но и подземным жителям (MÜLLENHOFF, 281). В праздничные дни осетины оставляют для домового часть еды в отдельной комнате; если домовый не поел, то быть хозяевам несчастными, и наоборот — очень хорошо, если часть еды пропала (КОНЛ, *Südrußl.*, I, 295). Римляне, уезжая из дома, обращались к семейному духу: *etiam nunc saluto te, familiaris, priusquam eo* [и вновь, пока не ушел, приветствую тебя, *семейный лар*] (PLAUT., *Mil. gl.*, IV:8, 29).



Глава XVIII

Великаны

[*Ezan.* — *Durs.* — *Hun.* — *Enz.* — *Gigant.* — *Riso*]

О том, какое место великаны занимают по отношению к цвергам и людям, уже говорилось в I, 746. Насколько человек превосходит эльфа или цверга по росту и физической силе, насколько же он уступает в этом великану; с другой стороны, эльфы и цверги отличаются, по сравнению с людьми, большей смышленостью, более утонченным образом мысли — великаны же по части разума существенно уступают людям. Великаны отличаются огромной силой, но по природе они грубы и неуклюжи; хитрые и пугливые цверги хорошо знают, что ум — это их единственное преимущество. Человек занимает золотую середину: для него нет необходимости ни впадать в необузданную дикость, подобно великану, ни изощряться в коварстве, подобно цвергу; занимая промежуточное положение, человек оказывается победителем в противостояниях и с цвергами, и с великанами. Великаны страдают от несправедливостей, но и сами творят их — по глупости своей эти существа недооценивают совершенно всех и посягают даже на богов¹; лукавый цверг, с другой стороны, знает разницу между добром и злом, но для того, чтобы действовать по-настоящему свободно и независимо, ему не хватает смелости. Будучи существами стихийными, великаны олицетворяют чувственное начало, и в этом смысле они первичны — за ними, по порядку сотворения, следуют эльфические сущности, в которых воплощается духовное начало; наконец, последними появляются люди, равновесно объединяющие в себе и чувственное, и духовное. Контрастность этой классификации несколько сглаживается тем фактом, что в мифах и сказаниях великаны и цверги постоянно взаимодействуют с людьми — соответственно, в представлениях древних не было места резкому противопоставлению трех народов: первые великаны даже отличались умом и мудростью [1].

Великаны, как можно заметить, находятся в тесных связях (братских или рабских) с героями; с другой стороны, в народном представлении эти существа могли умаляться до шратов и лесных духов.

¹ В титанах тоже не прослеживаются черты божественного благородства (O. MÜLLER, *Proleg.*, 373).

Вот череда древних терминов, соответствующих современному слову «великан» [Riese]².

Самое древнее и самое общее понятие — это древнескандинавское *iötunn* с множественным числом *iötunar* (не *jötunn*, *jötunar*); близко к нему и древнеанглийское *eoten* (множественное число *eotenas* (*Beov.*, 223); *eotena* сун [род великанов] (*Beov.*, 836), *eotonisc* (*Beov.*, 5953)) или *eten* (LYE, статья «eten»); староанглийские *etin*, *ettin* (NARES, статья «etin»); шотландские *ettyn*, *eyttyn* (JAMIESON, статья «eyttyn»); древнесаксонские формы *etan*, *eten* вполне можно вывести из встречающихся в старинных документах названий мест — таких, как *Etanafeld*, *Etenesfeld* (*campus gigantis* [великаново поле]; WIGAND, *Archiv*, I:4, 85; MÖSER, [*Urk.*], № 2, 13, 18, 19). Более того, это слово сохранилось до поздних, новейших времен — *eteninne*, форма женского рода (великанша) до сих пор обнаруживается в сказках. У Лауренберга (LAURENBERG (ed. Lappenberg), 26)³ — *de olde eteninne* [старая великанша], а в еще одной ростокской книге XVIII века⁴ — «*die alte eteninne*»; хотелось бы знать, откуда Аделунг (см. ADELUNG, статья «mummel») почерпнул сведения о том, что в Вестфалии жуткую женщину, которой пугают детей, называют словом *etheninne*. В том, что это верная информация, сомнений нет. Из саксонского *etan* можно восстановить древневерхненемецкие *ëzzan*, *ëzzan*, готское *itans*; корень этих слов следует искать в древнескандинавском *eta*, древнеанглийском *etan*, древневерхненемецком *ezzan*, готском *itan* — соответственно, само слово означает *edo* (*edonis*), *manducus*, *πολυφάγος*, пожирающий. В древнеанглийской поэме из *Cod. Exon.*, 425:26 говорится: *ic mesan mæg meahtelicor and efn etan ealdum þygre* (я могу сжевать и съесть больше, чем старый великан). Неясно, стоит ли отнести сюда и другой корень (в словах, производных от него, отсутствует суффикс *-n*): древнескандинавское *iotr*⁵, древнеанглийское *eot* — формы эти встречаются только в составных именах (например, *Forniotr*, *Forneot* — см. I, 486) и в названии племени *Jotar* (юты). В пользу тождества двух корней свидетельствуют шведское *jätte* (*gigas* [великан]), датское *jette* (с множественным числом *jetter*); если *iötunar* = *iotar* (*itānōs*, *itōs* в готском?), то названия *Jotar*, *Jotland* должны происходить от представлений о древних великанах, населявших когда-то Ютландию и вытесненных оттуда германцами⁶.

² Есть и просто описательные обозначения великанов (ср. с приведенными в I, 747 названиями цвергов): *der grōze man* [большой человек] (*Er.*, 5380); *der michel man* [огромный человек] (*Er.*, 5475); *der michel knabe* [огромный мальчик] (*Iw.*, 5056).

³ Иоганн Лауренберг из города Росток (1590—1658). Первое издание его поэмы появилось в 1652 году.

⁴ ERN. JOACH. WESTPHAL, *De consuetudine ex sacco et libro* (Rost, 1726), VIII, 224, 225; перечень древних сказаний повторен в JON. PET. SCHMIDT, *Fastelabendssamlungen* (Rostock, 1742), IV (resp. 1752), 22, где дано с ошибкой: «*von der Arden Inn*» вместо «*von der alten Eten Inne*».

⁵ От *iötr*, как *miolk* — от *miölk* (*Gramm.*, I, 451, 482).

⁶ *Juti* у Беда (ВЕДА, I, 15) на древнеанглийский неправильно переведено как *Geátas* [гёты] (древнескандинавское *Gautar*); однако в переводе фрагмента из ВЕДА, IV, 16 оборот

Можно предположить существование древнесаксонских форм *et, etes*, древневерхненемецких *ez, ezes* со значением «великан»⁷. Помимо *iötunn*, в древнескандинавском должна была существовать и форма *iötull* (древневерхненемецкое *ezal* — *edax* [пожиратель])⁸: иначе не объяснить современное норвежское *jötul, jutul* (HALLAGER, 52; FAYE, 7) [2]⁹.

Второе название великанов тоже связано с определенным народом. Древнескандинавское *þurs*, судя по всему, — это то же самое, что и *iötunn*; в Sn., 6 Имир [Ymir] называется основателем рода ледяных турсов [hrímþurse], а в *Sæm.*, 118^a к Имиру возводятся все ётуны. В отдельных песнях или в связи с определенными сюжетами предпочтение отдается либо одному, либо другому термину: так, при перечислении диалектов в «Речах Альвиса» великаны — это всегда *iötнар*, не *þursar*; царство ётунов называется *iötunheimr, iötнаheimr*, а упоминаний о *Thursaheimr* как царстве турсов не встречается. Однако же Трюм, живущий в Ётнахейме, зовется в *Sæm.*, 70, 71 *þursa dróttinn* [повелителем турсов], а не *iötна dróttinn* — и тем не менее он созывает ётунов (*Sæm.*, 73^a) и сам он тоже ётун (*Sæm.*, 74^a). В *Sæm.*, 85^b поочередно называются ётуны и ледяные туры, а значит, какое-то различие между этими существами должно было проводиться; основание для такого разграничения я вижу в первом корне составного слова *hrímþursar*: *hrímiötнар* [ледяные ётуны] нигде не упоминаются, речь всегда идет только о ледяных *турсах*; далее я постараюсь прояснить понятие *hrímþurs*. Помимо формы *þurs*, встречается еще (обычно в более поздних памятниках) ассимилированная *þuss*, чаще всего во множественном числе — *þussar, hrímþussar*; в поздних сагах упоминается демоническое существо по имени *Thusselin* (MÜLLER, *Sagab.*, I, 367, 368), а в датском языке сохранилась только ассимилированная форма: *tosse* (неуклюжий великан, болван; в народной песне — *tossegræfve*)¹⁰, норвежский демон называется *tussel*. Древнескандинавское *þurs*, как и несколько имен богов, использовалось в качестве названия одной из рун

Jutorum terra [земля ютов] верно передан как Eotaland; в древнесаксонской хронике (INGR., 14) — Iotum (Iutis) и Iutnacynn (Iutorum gens [род ютов]).

⁷ Возможно, имя пфальцской колдуньи *Йетты* (см. I, 279) — это искажение от *Eta, Eza*? Впрочем, гейдельбергский *Jettenbühel* [холм Йетты] напоминает о баварском *Йеттенберге* [Jettenberg] (*Mon. Boica*, II, 219 — 1317 год) и горе *Йеттен* [Jetten] (REINWOTE, *Georg*, 1717 — напечатано с ошибкой: *Setten*). В гессенском Виллингсхаузене — еще один *Йеттенберг* (см. Wn. GRIMM, *Über die Runen*, 271).

⁸ В разрушенном замке Вайсенштайн (Верда, недалеко от Марбурга) жил, по легендам, великан по имени *Essel* (*ezzal*?). На этом месте есть луг, стоя на котором, согласно преданию, великан после того, как его замок рухнул, выбросил золотые ворота в реку Лан — этот луг до сих пор называют *Esselwerd*.

⁹ В глоссах Исидора название гальского племени *ambro* переведено как *devorator* [пожиратель], чему соответствует и древневерхненемецкий вариант *manezo* (людоед) (GRAFF, I, 528) — средневерхненемецкое *manezze*.

¹⁰ Датские *fos, fossen*, древнескандинавское *fors*.

(ср. с þurs rísta [вырезаю руну «турс»] в *Sæm.*, 86^a) — той самой, которая у англосаксов звалась þorn: фонетически между названиями есть существенная разница, особенно если учесть, что в древнеанглийском существовало понятие, полностью тождественное древнескандинавскому þurs; в *Beov.*, 846 можно найти форму þurs, а в месяцеслове в Ниске, *Gramm. Ags.*, 207: þurs seal on fenne geuunþan [тюрс должен жить на болоте]; в других источниках словом þurs (множественное число þursas) переводятся латинские cyclops, ogcus. В уже процитированном отрывке из *Cod. Exon.*, 425:28 тоже использована форма þyrre с ассимиляцией, ср. с irre от irse. Английское *thurst* сохранилось в слове *hobthurst* (лесной дух), ср. с *hobgoblin* (см. I, 802). В древневерхненемецком, должно быть, использовалась форма *durs* (множественное число *dursâ*) или *duris* (родительный падеж *durises*) — последняя встречается в качестве глоссы к латинскому *dis*, *ditis* (Сснм., I, 458); в другой глоссе, скорее нижненемецкой по форме, встречается вариант *thuris* — *ogcus* (французское *ogre*); Ноткер использует вариант *turs* (*daemonium*) с множественным числом *tursa* (N., *Ps.*, 17:32); в средневерхненемецком — *turse* с родительным падежом *tursen* (Aw., III, 179), а также, вероятно, *türse*, *türsen* (в MASSM., *Denkm.*, 109 *türsen* рифмуется с *kürsen*); встречается даже вариант *türste* с родительным падежом *türsten* (Ms, II, 205^a); с другой стороны, в ALBR., *Tit.* [1477], 24:47: spil von einem *dürsen* [пьеса о великане] (в *Tit.* (Hahn), 3254 — *tursen*) — отсюда следует, что в Средние века существовали пьесы не только о вихтелях (см. I, 739), но и о великанах; в Ls, III, 564 говорится (с отсылкой к известной басне): des kunt der *dürsch* und sprichet schuo! [*dürsch* знал это и воскликнул в страхе] — здесь под *dürsch* понимается скорее сатир, лесной человек (см. I, 783). В латинской поэме о тирольском монастыре Вильтен передается сказание о великане Хаймоне [Haimo]; другой упомянутый в том же тексте великан зовется *Thyrsis*: от общего понятия здесь образовано собственное имя:

forte habitabat in his alius truculentior oris
 cyclops, qui dictus nomine *Thyrsis* erat,
Thyrsis erat dictus, Seveldia rura colebat¹¹.

[случилось, что там же поселился и другой, еще более прожорливый
 циклоп, имя которого было *Тюрс*,
Тюрсом его звали, а жил он в деревне Севельдия]

Несомненно, что интересующий нас корень содержится в таких названиях, как *Tursinriut*, *Tursenriut* (упоминания о них встречаются в документах 1218, 1219 годов; LANG, *Reg.*, II, 88, 94); полагаю, что с турсами связано и более древнее название *Tuzzinwanc* (местечко в Нойгарте) — от *Tussinwanc*, *Tursinwanc* (*campus gigantis* [великаново поле]); нынешнее *Dussnang*. Вполне можно предположить, что *Θουσσέλλα* у Страбона (СТРАВО, VII, 1; Tzsch., II, 328) — это германское

¹¹ MONE, *Untersuchung*, 288, 289.

Thurshilda, Thusshilda, Thursinhilda¹² (правда, в древнескандинавском форма Thurshildr мне не встречалась). В Швейцарии по сей день Дикого охотника называют словом *dürst* (St., I, 329); в зальцбургских Альпах *dusel* — это ночной призрак (МУСНАР, *Gastein*, 145); в Нижней Германии *dros*, или *drost* — дьявол, болван, великан¹³. Я не уверен, стоит ли сюда же отнести и ольденбургское название *Thorsholt*, *Thosholt*. В готском соответствующая форма должна была выглядеть, как *þaúrs* с множественным числом *þaúrsôs* (или *þaúrsis*, *þaúrsjôs*? *þaúrsus*, *þaúrsjus*? *þaúrsja*, *þaúrsjans*?); от всех этих форм могли образовываться производные. Готское *þaúrsus* означает *siccus* [сухой], *þaúrsjan* — *sitire* [испытывать жажду], *þaúrstei* — *sitis* [жажда]; от *þaúrsus*, *þaúrsis* в древневерхненемецком происходит форма *Durri* — вместо *dursi* (как от *airzis* — *irri* = *irsi*), в то время как в существительном *Durst s* сохраняется: ср. с *durs* и древнескандинавским *þurs*, наравне с прилагательным *þurr* (*aridus* [сухой, засушливый]). Итак, слово *þaúrs*, *þurs*, *durs* должно обозначать любителя вина, испытывающего жажду, или пьяного: тогда это слово составляет прекрасную смысловую пару с *ítans*, *ióttunn*. Два обозначения великана указывают на неумеренную тягу этих существ к еде и питью — точно, как у гомеровских циклопов. Геракла тоже описывали как *edax* и *bibax* [любящего поест и выпить] (например, таким он предстает в «Алкесте» Эврипида); имя древнескандинавского великана Суттунга [*Suttúngr*] (*Sæm.*, 23; *SN.*, 84) происходит, вероятно, от формы *Suptúngr* (*FINN MAGN.*, 738), а существительное *supt* = *sopi*, *haustus* [глоток].

Если юты, германское племя, сохранили название более древнего, изгнанного ими народа¹⁴, то те изгнанники и должны были быть подлинными *Iötnar* или *Itanôs*; точно так же и мифологический образ *þursar*, *dursâ* мог сложиться как воспоминание о некоем древнейшем племени, еще в ранние времена переселившимся в Италию. В I, 163 я уже указывал на возможную связь *þaúrsôs* с *Τυρσηνοί*, *Τυρρόηνοί* — турсками, этрусками: в этих словоформах в полной мере соблюден закон перехода согласных; аналогичная ассимиляция с перестановкой *r* встречается и в других случаях. Б. Нибур разделяет тирренов и этрусков — я полагаю, что ошибочно; что касается *θύρσος* — *тирса*, жезла, который носили на вакхических шествиях, то, скорее всего, никакой этимологической связи с турсами у этого слова нет [3].

Есть еще и третий термин, обозначающий великанов, и тоже связанный с названием народа. В Нижней Германии (особенно в Вестфалии) в значении

¹² Ср. с *Pharaildis*, *Verelde* (I, 535); *Grimild* от *Grimhild*.

¹³ *Brem. Wb.*, I, 257; *RICHNEY*, статья «*druus*»; *SCHÜTZER*, статья «*drost*»; *STRODTMANN*, статья «*droost*»: *dat di de droost sla!* [чтоб тебя *дрост* поразил]; в Альтмарке: *det di de druse hal!* [чтоб тебя ударил *друз*]; в других местах: *de drôs in de helle* [в аду]. Стоит обратить внимание и на верхненемецкие формы *druos*, *truos* — язва, шишка.

¹⁴ Такие примеры известны; например, баварцы, будучи германцами, сохранили кельтское самоназвание *Bojen*.

«великан» используется слово *hüne*; то же слово сохраняется в районе Везера и вплоть до Гронингена и Дренте; великанские холмы и курганы называют *hünebedde*, *hünebedden* [кроватями великанов] — слово «кровать» используется здесь в значении «могила, место упокоения мертвого». Выражение «grot as en *hüne*» [огромный, как великан] обозначает огромный рост. В «Teutonista» Г. ван дер Шуйрена упоминаются и *rese*, и *huune*. У верхненемецких авторов XVI и XVII столетий тоже встречается, хотя и достаточно редко, слово *heune*; у Матезия: *Goliath der große heune* [Голиаф, огромный великан]; в словаре 1482 года обнаруживается форма *hewne*. Ганс Сакс использует прилагательное *heunisch* в значении «злобный» (HANS SACHS, I, 453^a; ср. с *entisch*). В средневерхненемецком соответствующее слово тоже встречается: «grôz alsam ein *hüne*» [огромный, как великан] рифмуется с «mit starkem gelüne» [могучий обликом] (HERVORT, 1381); an geliden und an geliune gewahsen als ein *hiune* [обликом и ростом подобный великану] (*Trist.*, 4034)¹⁵. В древневерхненемецких источниках мне не удалось обнаружить этого слова в таком значении; в средневерхненемецком существует еще и термин *Hiune* (с родительным падежом на *-en*), обозначающий, безо всякой связи с физическим ростом, венгра — например, в «Песни о Нибелунгах» так называют Этцеля (см. *Nib.*, 1110:4; 1123:4; 1271:3; 1824:3; 1829:1; 1831:1; 1832:1); в средневековых латинских текстах это *Hunnus* или, более точно, — *Hunus*, *Chunus*. Средневерхненемецкой форме *Hiune* соответствовала бы древневерхненемецкая *Hûniô*; мне, впрочем, встречалась только форма с сильным склонением: *Hûn*, множественное число *Hûnî*, родительный падеж *Hûniô*, *Hûneo*¹⁶; этот корень встречается во многих названиях мест (например, *Hûniôfeld* — фульдский городок, ныне Хюнфельд) и в собственных именах (*Hûnolt*, *Hûnperht* (Humprecht), *Hûnrât*, *Althûn*, *Folchûn* и т. д.). Единственное число от древнеанглийского *Hûna* (ср. с *Hûna* *cyning* [король гуннов] в ВЕДА, I, 13) — *Hûn*; древнескандинавскому *Hûnar* (именительный падеж, множественное число) соответствует в единственном числе форма *Hûni* со слабым склонением (*Gl. Edd. Hafn.*, II, 881). Очевидно, что под *Hûni* в разных местах и в разные времена понимались разные народы: иногда *Hûni* — это паннонцы, иногда авары, иногда вандалы и славяне; всегда под этим словом имеется в виду народ, соседствующий и воюющий с германцами. *Hiunenlant* XIII века (*Nib.*, 1106:3; 1122:3) — это совершенно определено не то же самое, что эддический *Hûnaland*, родина Сигурда (*Deutsche Heldens.*, 6, 9). В те времена, когда появились мужские имена *Hûnrât* и *Hûnperht*, вряд ли они связывались с соседствующими

¹⁵ В *Wolfdietr.*, 661 в значении «великан» используется слово *hæne* (рифмуется со *schœne*), но встречается оно только в местах старинных цезур; более раннее чтение, скорее всего, тоже *hiune*.

¹⁶ В «Песни о Хильдебранде» — *Hûneo truhtin* [повелитель гуннов] и *altêr Hûn* [старый гунн/великан]; в *Diut.*, II, 182 — *Hûni* (Pannonii [паннонцы]); в *Diut.*, II, 353^b — *Hûni* от *Hûn* (Hunus [гунн]); в *Diut.*, II, 370 — *Hûni* (Vandali [вандалы]).

народами, с паннонцами или вендами; скорее всего, с древнейших времен существовали предания об изначальном населении этих мест — это мифическое племя называлось *Hûni* и проживало в достаточно неопределенном регионе, как и *Iötnar*, и *Thursar*. Я склонен полагать, что с термином *Hûn* понятие о великане связывалось с древних времен — несмотря на то, что первые документальные свидетельства относятся только к XIII веку: благодаря такому двойному значению восклицание Хадубранда «*alter Hûn*» приобретает дополнительный смысл. Готфрид, используя слово *hiune* в значении «великан», не мог не знать, что другое значение того же слова — «венгр»; тот факт, что в древневерхненемецких глоссариях понятие *Hûni* связывается с определенным народом, тоже не исключает второго, мифологического значения этого термина. В разных местах мифологический смысл мог быть в большей или в меньшей степени выражен: так, древневерхненемецкое *hûnar* не синонимично с *jötnar* и *þursar*. Этимологии этого слова здесь я касаться не стану (см. I, 858), но отмечу, что *hûnn* — это эддическое название медведя (Sn., 179, 222^a); по Бьёрну, *hûn* и *hûnbiörn* = *catulus ursinus* [медвежонок] [4].

Древнеанглийское название великана — *ent* со множественным числом *entas*; Альфред Великий в своем переводе Орозия (ÄLFRED, 48) передает оборот «*Hercules gigas*» [великан Геркулес] как *Ercol se ent*. Поэты часто использовали это слово, говоря о древних постройках и изделиях: *enta geveorc* [работа, изделие великанов]; *enta ærgeveorc* [старая работа великанов]; *eald enta geveorc* [старая работа великанов] (*Beov.*, 3356, 5431, 5554; *Cod. Exon.*, 291:24; 476:2); *entisc helm* [великанский шлем] (*Beov.*, 5955). В глоссарии Липсия встречается форма *eintisc* в значении *avitus* [наследственный, относящийся к прародителям] — так говорят о чем-то, коренящемся в великанской древности. В древневерхненемецком *entisc* (*antiquus* [древний]) не происходит сдвига согласных — судя по всему, этот термин увязывали с латинской формой и со словом *enti* [конец]; встречается еще вариант *antrisc* — *antiquus* [древний] (GRAFF, I, 387), который, на мой взгляд, можно увязать с эддическим «*inn aldni iötunn*» (*grandaevus gigas* [старый великан]; *Sæm.*, 23^a, 46^b, 84^b, 189^b). В баварском диалекте используется приставка *enz-*, *enzio-* с усилительным значением (SCHM., I, 88) — не исключено, впрочем, что она происходит от генитивной формы слова *end*, *ent* (SCHM., I, 77); можно ли, с другой стороны, увязать само это *ent-* с представлением о чудовищном, великанском и счесть исключением из правил сдвига согласных? В значении «чудовищный, диковинный» используются слова *enterisch* (SCHMELLER, I, 77) и *enzerisch*. Возможно, *Enzenberc* (MS, II, 10^b) — это «Великанова гора»¹⁷? Содержится ли тот же корень в именах *Anzo*, *Enzo*, *Enzinchint* (PEZ, *Thes.*, III:3, 689^c), *Enzawip* (MEICHELW., 1233, 1305), *Enzeman* (VEN., 325)? Если *Hûni* отсылает

¹⁷ Имеется в виду нынешний пик *Инзельберг* недалеко от Шмалькальдена; в старинных документах встречается название *Emiseberg*, связанное, очевидно, с протекающим там ручьем, называемым *Emisa*, *Emse*. Более поздние формы: *Enzelberg*, *Einzelberg*, *Einselberg*.

к вендам и славянам, то *entas* можно связать с древними *антами*; вряд ли здесь есть какая-то связь с индийцами (о которых в этом контексте вспоминает Моне — см. МОНЕ, *Anz.* (1836), 1, 2), ведь уже в древневерхненемецком языке эти значения разграничивались: *antisc*, *entisc* (древний) и *indisc* (индийский; см. GRAFF, I, 385, 386) [5].

Древнеанглийские поэты пользовались, кроме того, и греко-латино-романским¹⁸ термином *gigant* с множественным числом *gigantas* (*Beov.*, 225); *giganta* сун [род гигантов] (*Beov.*, 3379); *gigantmācg* [гигант, гигантский человек] (СЭДМ., 76:36) — ср. с итальянским и испанским *gigante*, прованским *jauan* (*Ferab.*, 4232), старофранцузским *gaiant* (*Ogier*, 8092, 8101), французским *géant*, английским *giant*; в древневерхненемецком — *gigant* (О., IV, 12:61); в средневерхненемецком — *gigante die mären* [чудовищные гиганты] (*Diut.*, III, 60)¹⁹; в средненидерландском — *gigant*. Древнескандинавское слово *gýgr* (с родительным падежом *gýgjar*; *Sæm.*, 39; *Sn.*, 66, 68), которое обычно производят от понятия *gigant*, на деле представляется совершенно независимым: во-первых, в нем отсутствует сочетание *nt*, а во-вторых, используется оно только по отношению к великаншам; даже в шведской народной песне встречается оборот «den leda *gijger*» [главная великанша] (ARVIDSSON, II, 302). В других германских диалектах этот корень не обнаруживается, но если воссоздать его возможную готскую форму, то выглядеть она должна как *giugi* или *giugja*; я возвожу эту форму к корню *giugan* и сравниваю со словами, приведенными в *Gr.*, II, 50, № 536 [6].

Древневерхненемецкому *risi* (О., IV, 12:61) или *riso* (N., *Ps.*, 32:16), средневерхненемецкому *rise*, средненижненемецкому *rese* (*En.*, 7096), нововверхненемецкому *Riese*, древнескандинавскому *risi* (в «Старшей Эдде» эта форма встречается

¹⁸ Удивительно, но в латинском языке не было собственного обозначения великана — только заимствованные из греческого *gigas*, *titan*, *cyclops*; существуют, тем не менее, исконно италийские сказания о кампанийских великанах.

¹⁹ По библейским представлениям (разделявшимся и в Средние века), великаны произошли от *Каина* или, по крайней мере, от кого-то из его рода: *gigantes*, *quales propter iracundiam dei per filios Seth de filiabus Cain narrat scriptura procreatos* [великаны, как говорит Писание, по гневу божьему родились от сынов Сифа и дочерей Каина] (PERTZ, II, 755). В Быт.6:4 сказано: *gigantes autem erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a seculo viri famosi* [в то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди]. Той же точки зрения придерживался и Кэдмон (СЭДМ., 76, 77); в «Беовульфе» сказано, что Грендель восходит к *Saines sunne* [роду Каина], по воле бога страдающему за смерть Авеля (*Beov.*, 213): из этого рода вышли все *untydras* (противоположность *tudor* — *groles* [отпрыск]: то есть «нерожденные»), *eotenas* [чудовища], *ylfe* [эльфы], *orcneas* [злые духи] и богоборцы-*gigantas*. Частично это совпадает и с космогоническими представлениями язычников.

только в «Песни о Гротти»), шведскому *rese*, датскому *rise*, средненидерландским *rese* и *rose* (НУУД., *Op St.*, III, 33, 306), новонидерландскому *reus* соответствует, как можно понять по древнесаксонскому *wriso*, готское *vrisa*; древнесаксонскую форму я с уверенностью вывожу из прилагательного *wrisilic* (*giganteus*, великанский; *Hel.*, 42:5). У англосаксов, судя по всему, аналогичной формы не было — в основном у них использовалось понятие *þurs*²⁰. Корень слова *vrisa* мне не известен; с *reisan* (*surgere* [подниматься]) он не связан — соответственно, древневерхненемецкое *riso* не значит *elatus*, *superbus*, *excelsus* [приподнятый, высший, возвышенный].

В нижнесаксонских регионах неуклюжего великана называют *lubbe*, *lúbbe*; на Корнелиусберге в Гельмштедте показывают великанские камни, *lúbbensteine*; согласно *Brem. Wb.*, III, 92 слово *lubbe* означает неловкого, нерадивого человека — английские *lubber*, *lobber* (болван), у Михаэля Бехайма (см. МОНЕ, *Anz.* (1835), 450^b) — *lúpel*, ср. с древнескандинавским *lubb* (*hirsutus* [косматый]). Здесь же можно упомянуть об интересном документе за авторством Гебхарда Гальберштадтского — в 1462 году этот епископ выражал свое недовольство тем, что в народе почитают некое существо, называвшееся «*gude lubbe*» — на какой-то горе у Шохвица (графство Мансфельд) этому существу преподносили кости животных. Старые залежи костей обнаружены там на Лупберге (см. *Augsburger Perleich*, 244), а в соседствующем Мюленсдорфе в церковные стены вмурован идол, которого, по народному преданию, перенесли с Лупберга [7]²¹.

В древнескандинавском языке, помимо уже упомянутого слова *gýgr*, было еще несколько терминов, обозначавших великаншу: *skass* (среднего рода; *Sæm.*, 144^b, 154^b); *skessa* (женского рода); *grîdr* (женского рода); *mella* (женского рода); *gífr* (женского рода; *Sæm.*, 143^b); норвежское *juvri* (HALLAG., 53) или *gyvri*, *guri*, *djurre* (FAУЕ, 7, 9, 10, 12). Слово *gífr*, вероятно, означает «наглая, упрямая, жадная».

Часто великанов называли и словом *tröll* (среднего рода, с родительным падежом *trölls* — *Sæm.*, 6^a; шведское *troll*, датское *trold*) — тем не менее это всё же более общий термин, которым обозначались и другие духи и волшебные существа: *tröll* — это скорее просто «чудовище, страшилище». *Трольдами* в датских песнях и сказаниях обычно называются эльфические существа. Сама эта форма позволяет предположить наличие в готском языке слова *trallu*; возможно,

²⁰ Моне (см. МОНЕ, *Anz.*, VIII, 133) отождествляет *wrise* с *frise* и выводит отсюда связь с фризами и персами.

²¹ *Neue Mitth. des Thür. Sächs. Vereins*, III, 130—136; V:2, 110—132; VI, 37, 38. В самом извании, впрочем, нет ничего великанского — скорее там изображена богиня, стоящая на волке. Стоит еще отметить, что могила великана на Монблане называется «*la tombe du bon homme, de la bonne femme*» [могилой *доброго человека, доброй женщины*], что позволяет связать ее с образом святого, почитаемого человека (см. I, 271). Ср. с *godgubbe* (см. I, 389) — слово использовалось по отношению к Тору — и с *godmor* (см. I, 717).

сюда же следует отнести и «der gebûre ein getralle» (рифмуется с alle) из Renner, 1365? [8]

По-литовски великана называют *milžinas*, *milžinis*, по-латышски — *milsis*, *milsenis*; слишком смело было бы связывать эти формы с такими немецкими названиями, как Milize (*Trad. Fuld.*, II, 40), Milsenburg, Melsungen. Аналоги словацкому *obor*, богемскому *obr*, старопольскому *obrzym*²², польскому *olbrzym* у южных славян отсутствуют — слова эти, судя по всему, обозначают *Avarus*, *Abagus* [авар]. Нестор называет аваров *обрами* (NESTOR (ed. Schlözer), II, 112, 117). *Graecus Avar* из сказания о Цисе (см. I, 544) — тоже великан. В Средние века аваров отождествляли с гуннами, и потому неудивительно, что синонимичные слова *hûn* и *obor* происходят от названий гуннов и аваров соответственно²³. Слово *чудь* у славян обозначает финнов и великанов, а русское *исполин* может соотноситься с Иорнандовым «gens *Spalorum*» [народ *спалов*]; ср. с SCHAFARIK, I, 286, 310. Таким образом, понятие о великанах тесно связано с названиями древних народов: вражески настроенных воинственных соседей народная молва превращала в чудовищных исполинов — с другой стороны, слабые и угнетенные племена умалялись до цвергов. Санскритское *râkschasas* никак не связано ни с нововерхненемецким *Riese* [великан], ни с древневерхненемецким *geschio* (средневерхненемецкое *gescke* [витязь]) — обозначением героя [9].

Нам известно множество имен древнескандинавских великанов и великанш; некоторые из этих имен представляются важными: например, имя Hrûngnir напоминает о готском *hrugga* (*virga*, *stange* [посох, опора]) и нововерхненемецком *Runge* [опора] (*Brem. Wb.*, III, 558); в HERVORT, 1385: *grôz alsam ein runge* [огромный, как жердь]. В средневерхненемецких текстах встречается целая группа имен великанов на *-olt*: *Witolt*, *Fasolt*, *Memerolt* и т. д.

Все великаны отличаются огромным ростом и сильно возвышаются над людьми: они подобны горам и высоким деревьям, они твердолобы и неуклюжи. По новогреческим представлениям, великан может быть ростом с тополь — если великан падает, то встать он уже не может; германским великанам, насколько я могу судить, не присуща одноглазость, характерная для циклопов. Тем не менее, подобно циклопам²⁴ и древним богам (см. I, 590), великаны часто наделялись множеством *рук* и *голов*. Если герой отличается подобной деформацией, то он

²² *Psalter der Königin Margareta* (Wien, 1834), 17^b: *obrzim*: окончание *-im* здесь, как в *ouczim*, *pielgrzym*.

²³ Шафарик производит слово *obor* от кельтского *ambro* (см. I, 850); будь это так, в польском возникла бы форма *ąbr*.

²⁴ У Бриарая, или Эгеона, — *сотня рук* (ἑκατόγχεϊρος — II., I, 402) и *полсотни голов*; Герийон *трехголов* и *шестирук*; по Гесиоду (HESIOD, *Theog.*, 150), у Котта, Гига и Бриарая по *сто рук* и по *пятьдесят голов*. В иудейском сказании у великана было только по лишнему пальцу на каждой руке и ноге: *vir fuit excelsus, qui senos in manibus pedibusque habebat digitos, i. e. viginti quatuor* [был там один человек рослый, имевший по шести пальцев на руках и на ногах, всего двадцать четыре] (вместо двадцати, как у человека; 2. Цар.21:20;

тоже родственен великанам: например, это можно сказать о Геймо [Heimo], Старкаде [Starkaðr] и Аспериане [Asperian] (см. I, 663). В *Sæm.*, 85^b турс прямо называется *þrihöfduðr* [трехголовым]; в средневерхненемецкой поэме «*Wahtelmære*» тоже упоминаются *dríhouptigen tursen* [трехголовые великаны] (MASSM., *Denkm.*, 109) — удивительное совпадение. В *Sæm.*, 35^a речь идет о *шестиголовом* сыне великана, в *Sæm.*, 56^a — о группе *многоголовых* великанов, а в *Sæm.*, 53 — о великанше с *девятью сотнями голов*. У отца Браны, по *Fornald. sög.*, III, 574, — *три* (невидимых) *головы*; там же сказано: þa fell margr *tvíhöfdaðr* iötunn [тогда пало множество *трехголовых* великанов]. В *Norske event.*, № 3 и № 24 рассказывается о трольдах с двенадцатью, пятью, десятью и пятнадцатью головами. В Шотландии тоже знали историю «of the *reyde eyttyn* with the *thre heydis*» (о *красном великане с тремя головами*; *Complaynt*, 98); в LINDSAY, *Dreme* (1592), 225 упоминается «history of *reid etin*» [история о красном великане]. Сказка о *red etin wi' three heads* полностью приведена в СНАМБЕРС, 56—58²⁵; по тексту, впрочем, не понятно, что имеется в виду под «красным»: цвет кожи, волос или одежды великана. Черную кожу великанам, в отличие от цвергов (см. I, 743) и чертей, не приписывали, — правда, из рода великанов происходила получерная Хель (см. I, 567). У Хрунгнира, эддического ётуна, была *каменная голова* (*Sæm.*, 76^b; SN., 109); другой исполин носил имя *Iarnhaus* (железный череп; *Fornald. sög.*, III, 578). Чаше у великанов всё же были правильные телесные пропорции и безупречная фигура; дочери великанов бывают невероятно красивы: сказано, например, что когда Герд закрывает за собой дверь, от красоты ее рук начинают сиять и воздух, и вода (*Sæm.*, 82^a; SN., 39) [10].

В образе великанов полноправно главенствует их необузданная природа: невероятно огромные тела, своеволие и высокомерие исполинов расценивались как некое злоупотребление физическими и духовными возможностями; великан как бы проседает под собственным весом. В «Эдде» ётун зовется *skrautgiarn* (fastosus [спесивым]; *Sæm.*, 117^b); встречаются, кроме того, такие эпитеты, как *sa inn ámáttki* (praepotens [исключительно сильный]; *Sæm.*, 41^b, 82^b); *storúðgi* (magnanimus [щедрый]; *Sæm.*, 76^b); *þrúngmóðgi* (superbus [гордый, заносчивый]; *Sæm.*, 77^a); *hardráðr* (saevus [яростный]; *Sæm.*, 54^a); предложенная выше этимология слов *iötunn* и *þurs* подтверждается такими поэтическими характеристиками и описаниями великанов, как *kostmóðr* iötunn (cibo gravatus [объевшийся]; *Sæm.*, 56^b); «*ölr* (ebrius [пьяный]) ertu Geirróðr, hefir þú ofdrúccit» (nimium potavisti [ты слишком много выпил; ты *пьян*, Гейррёд, ты *перепил*]; *Sæm.*, 47^a) [11].

От таких представлений легко перейти и к *глупости* великанов, противопоставляемой уму людей и хитрости цвергов. В древнескандинавском: *ginna alla*

ВЕРТНЕАУ, *Israel*, 143). В старофранцузских поэмах у сарацинского великана *четыре руки, два носа, два подбородка* (*Ogier*, 9817).

²⁵ *Popular rhymes, fireside stories and amusements of Scotland* (Edinburgh, 1842).

sem þussa (decipere omnes ut thursos [обмануть всех, как турсов]; *Nialssaga*, 263). *Dumt* по-немецки раньше значило и *mutus* [немой], и *hebes* [глупый], а в древнескандинавском слово *dumbr* использовалось даже в значении *gigas* [великан]; с *dumbi*, судя по всему, тесно связана форма *þumbi* (*hebes*, *inconcinnus* [глупый, нелепый]). Известен любопытный заговор XI века: *tumbo saz in berke mit tumbeto kinde in arme, tumb hiez der berc, tumb hiez daz kint, der heilego tumbo versegene tisa wunda!* [дурак сидел на горе с ребенком-дураком на руках, гора называлась Дурак, ребенка звали Дураком, да благословит святой дурак эти раны] — судя по всему, здесь имеется в виду туповатый горный великан; в более поздних народных сказаниях великаны зовутся *dumme dutten*; термин *lubbe, lübbe* тоже указывает на неуклюжесть и неловкость великанов; дьявола и теперь еще называют *дурнем*, — скорее всего, имеется в виду не христианский Сатана, а древний великан [12]²⁶.

В эддических песнях можно найти и следы доброго отношения к великанам. Турсы и ётуны — представители погибшего или погибающего народа, сочетающие в себе огромную силу с невинностью и мудростью древних времен, мудрость эта скорее присуща им по рождению, чем сознательно приобретена. Сочувственное отношение к великанам особенно заметно в одной из лучших поэм «Эдды» — в «Песни о Хюмире». Сам Хюмир²⁷ зовется *forn iötunn* (старым ётуном; *Sæm.*, 54^a) — Полифем в ТНЕОСР., XI:9 тоже назван ἀρχαῖος [древним], а еще один великан (от которого произошли боги) носит имя *Forniootr, Forneot* (см. I, 486) — ср. с *aldinn iötunn* (см. I, 854), к нему же применяется и эпитет *hundvíss* (*multiscius* [многознающий]; *Sæm.*, 52^b); так же охарактеризованы великаны Лодинн [Lodinn] (*Sæm.*, 145^a), Гейррэд (SN., 113) и Старкад [Starkadr] (*Fornald. sög.*, III, 15, 32)²⁸. Эгир зовется *fiölkunnigr* (многознающим; *Sæm.*, 79) и *barn-teitr* (радостным, как ребенок; *Sæm.*, 52^a); Трюм закрепляет золотые ошейники на своих гончих, приглаживает гривы своим коням (*Sæm.*, 70^b). Отмечается верность и преданность великанов, роднящая их с людьми былых времен (*trölltryggr* в *Egilss.*, 610 — *fidus instar gigantis* [преданный, как великан]); фарерцы говорят

²⁶ Известная сказка о дьяволе, которого крестьянин обучает полеводству, — это пересказ датского мифа о трольде (ТН1ЕЛЕ, IV, 122); см. гл. XXXIII.

²⁷ Древнескандинавские *hûm* — *crepusculum* [тьма, сумерки], *hûma* — *vesperascere* [вечереть], *hûma* — *dormiturire* [вздремнуть]; значит ли имя Нүмир «ленивый, сонный»? Древневерхненемецкое *Hiumi*? Происходит ли средневерхненемецкое *hiune* (см. I, 854) от древневерхненемецкого *hiumi*? М часто превращается в *n*: ср. с древневерхненемецким *slümi*, *snümi* (*celer* [скорый, быстрый]), средневерхненемецким *slüne*, *slünic*, новеверхненемецким *schleunig*. Из этого можно понять, почему в древнескандинавском отсутствует форма *hiune*; впрочем, при таком объяснении исчезает важная связь соответствующего термина с Нүн как названием народа.

²⁸ Слово *hund* (*centum* [сотня]) используется как усилительная приставка: *hundmargr* (*permultus* [очень много]), *hundgamall* (очень старый).

«*trur sum tröðlir*» — верный, как великан (LYNGBYE, 496)²⁹. Еще одна эддическая песнь построена в форме диалога о древности (*á fornóm stöfum*) между самим Одним и мудрым великаном: Вафтруднир [*Vafþrúðnir*] там тоже зовется «*inn alsvinni iötunn*» [всезнающим ётуном] (*Sæm.*, 30^a, 35^b); Эргельмир [*Örgelmir*], как и Бергельмир [*Bergelmir*], — «*sa inn fróði iötunn*» [мудрый ётун] (*Sæm.*, 35^{a-b}); Фенья [*Fenja*] и Менья [*Menja*] — *framvisar* [пророчицы] (*Gróttas.*, 1, 13). Когда по отношению к великанам используется глагол *þreyja* (см. *Sæm.*, 88^a), обычно означающий *expectare, desiderare* [ожидать, желать, испытывать нехватку], то, очевидно, имеются в виду помутненное сознание, полупьяное самодовольство и упорство великанов [13].

Пока великан спокоен, он добродушен и неуклюж³⁰; разволновавшись, он становится диким, злобным, яростным. Гнев великанов в скандинавских сказаниях называется словом *iötunmóðr* и противопоставляется гневу богов, *ásmóðr*; *vera í iötunmóði* [быть в великанской ярости] (*SN.*, 150^b). Когда в великанах разгорается бешенство, то они начинают бросаться кусками скал, высекать камнями огонь (*Roth.* [Hagen], 1048), выжимать из камней воду (*Kinderm.*, № 20; ASVJÖRNSEN UND MÖE, № 6), вырывать с корнями деревья (*Kinderm.*, № 90), гнуть ели, как ивы (*Kinderm.*, 166) и топтать по земле с такой силой, что ноги их погружаются в землю по колено (*Roth.* [Hagen], 943; *Vilk. saga*, LX): когда исполины так расходятся, то герои, которым они обязаны подчиняться, заковывают их в цепи и выпускают лишь в случае войны — против врагов (например, это рассказывается о великане Витольте [*Witolt*], или Витольфе [*Witolf*], в *Roth.* [Hagen], 760; *Vilk. saga*, L). Один скандинавский великан, история которого нам известна лишь фрагментарно, звался *Beli* (ревуший, рычащий) — Фрей пожелал забрать себе его меч и убил этого великана ударом кулака, отчего этого бога прозвали *bani Belja* [погибелью Бели] (*SN.*, 41, 74).

Взаимоотношения великанов с богами и людьми могли быть и дружескими, и враждебными. *Ётунхейм* находился далеко от *Асахейма*, но ётуны и асы ходили друг к другу в гости. В этом смысле великаны производят впечатление древнейших стихийных божеств, уступивших место более молодому и превосходящему их роду; в некоторых великанах (например, в Эке или Фазольте) легко опознать низверженных богов. Иногда в великанах разгорается своеволие, и тогда они, подобно штурмующим небеса титанам, идут на богов войной и, как дьяволы, оказываются сброшены в преисподнюю. Тем не менее некоторые боги были женаты на великаншах: Ньёрд — на Скади, дочери Тьяцци; Тор —

²⁹ Той же преданностью отличается святой великан *Христофор* в христианской легенде, а также *Фьерабрас* в каролингском сказании.

³⁰ Великаны бестолковы, неуклюжи, *inconcinni*; по-средневерхнемецки великанов могли называть *ungevüege* [неотесанными] (*Nib.*, 456:1; *Iw.*, 444:5051, 6717); *der ungevüege knabe* [невоспитанный мальчик] (*Er.*, 5552) — ср. с *Michel Knabe* [огромный мальчик] в I, 849.

на Ярнсаксе; Фрей — на прекрасной Герд, дочери Хюмира. Великанша Гуннлёд — возлюбленная Одина. Асинья Гевьон рождает сына от великана; Бёр [Börgg] женится на Бесле [Besla], дочери великана Бёльторна [Bölþorn]. Живущий среди асов Локи — сын великана Фарбаути, а его жена — великанша Ангрбода [Angrboda]. Боги часто бывают у великана Эгира — он приглашает их в гости. Великаны, со своей стороны, тоже сватаются к асиньям (Трюм — к Фрейе), а Тьяцци крадет Идунн; Хрунгнир хочет забрать либо Фрейю, либо Сиф (Sn., 107). Великан Старкад — вассал скандинавских конунгов; в войске Ротера сражались великаны Асприан [Aspriân] (Асбьёрн [Asbiörn]) и Витольт. Среди асов *главный враг великанов* — Тор; подобно Юпитеру, он поражает великанов громом³¹, его молот пробил множество великанских черепов; если бы не Тор, говорится в скандинавской поговорке, то великаны бы всё заплонили³²; этот ас победил и Хрунгнира, и Хюмира, и Гейррёда — а ведь далеко не все сказания о нем включены в «Эдду» [14]. *Олав Святой* тоже жестоко преследовал великанов — в их истреблении одинаково заинтересованы и языческие, и христианские герои. В немецких героических сказаниях великаны Зигенот, Эке и Фазольт склоняются перед людским могуществом *Дитриха*; другие великаны (а именно Виттих [Wittich] и Гейме [Heime]) были соратниками этого героя — как Асперриан [Asperian] был соратником короля Ротера. Короли Ниблунк и Шильбунк дружили с двенадцатью могучими великанами (*Nib.*, 95) — то есть эти великаны были их вассалами; при скандинавских конунгах часто состояла дюжина берсерков. Подобно древнейшим лесам и чудовищам незапамятных времен, великаны постепенно исчезли с лица земли, а на смену борьбе с великанами пришла борьба с драконами³³.

Две пленные великанши, *Фенья* и *Менья*, работали у короля Фроди на мельнице Гротти: они мололи там золото и мир; отдохнуть они могли лишь на время исполнения одной песни, а поспать — только когда умолкает кукушка. Есть (довольно неожиданные) свидетельства тому, что этот миф был распространен и в Германии, причем почерпнуть их можно из одних только собственных имен. Часто встречается мужское имя *Managold*, *Manigold*, связанное с корнем *man*, древнескандинавским *men* = *monile* [ожерелье]; реже встречается имя *Fanigold*, *Fenegold* — от *fani*, древнескандинавского *fen* = *palus* [топь]: имеется в виду болото, в котором сокрыто золото. В одном документе из Пассау, датируемом первой

³¹ Скелет великанши, пораженной молнией, висел в ризнице одной из эстергётландских церквей (WIDEGREN, *Ostergötland*, IV, 527).

³² Шведское «vore ej thordön till, lade troll verlden öde» [если бы не гром и молния, тролли бы правили миром].

³³ В британских (реже — каролингских) сказаниях герои тоже предстают в качестве неутомимых борцов с великанами. Если бы сказка о Джеке Победителе Великанов (Jack the Giantkiller) была не валлийского происхождения, то ее главного героя вполне можно было бы отождествить с Тором; у Джека были плащ-невидимка, сапоги-скороходы и меч, прорезающий всё, что угодно — ср. с не знающим преград молотом Тора.

половиной XII века (МВ, XXVIII^b, 90, 91), встречаются оба имени: и *Manegolt*, и *Fenegolt* — эти люди жили в одном и том же регионе. Соответственно, баварцы в былые времена знали, что такое *Fanigold* и *Manigold* — золото, смолотое великаншами Фаньей и Маньей [15].

Имир, или, на языке великанов, Эргельмир — это первосозданное существо; из его чудовищного огромного тела появились земля, вода, горы и леса. Сам Имир родился из тающего льда или инея (*hrím*), поэтому все произошедшие от него великаны зовутся *hrímpursar* — ледяными, или инеистыми, турсами (Sn., 6; *Sæm.*, 85^{a-b}); *hrímkaldr* (холодный, как лед) — эпитет ётунов и турсов (*Sæm.*, 33^b, 90^a); с великанов капает тающий иней, у них замерзшие бороды (которые еще называют *kinnskôgr*, лесом на подбородке; *Sæm.*, 53^b); *Hrímniir*, *Hrímgrímr*, *Hríngerðr* — имена великанов (*Sæm.*, 85^a, 86^a, 114, 145). Слово *hrím* означает еще и *fuligo* [сажа], поэтому с именем *Ymir* может быть связано этимологически неясное средневерхненемецкое *om*, *ome* (*rubigo* [плесень, ржавчина]; см. *Gramm.*, III, 733). В то же время имя Имира вполне можно производить от корня *umja*, *umdi* (*stridere* [шуметь, кричать]) — в таком случае форма *Ymir* должна обозначать «бушующий, ревуший»; одно из толкований имени *Örgelmir* тоже с этим согласуется (см. главу XIX) [16].

В честь великанов, как и в честь богов, называли травы и созвездия: *pursaskegg* (*fucus filiformis* [фукус нитевидный]) — «борода великана»; норвежское *tussegras* [великанская трава] (*paris quadrifolia* [вороний глаз четырехлиственный]); *Brönugras* [трава Браны] (*satyrium* [вид орхидеи]) — то же, что и *Friggjargras* [трава Фригг] (см. I, 557): великанша Брана, желая защитить Хальвдана, дала ему это растение в качестве оберега (*Fornald. sög.*, III, 576); *Forneotes folme* [рука Форньота] (см. I, 486); Один забросил на небеса глаза *Тьяцци*, а Тор — *палец с ноги Ёрвандиля*; эти части тел великанов стали яркими созвездиями (Sn., 82, 83, 111).

Великаны, как и цверги, отличаются *вороватостью*. Две эддические песни построены на том, как боги возвращают себе украденные у них великанами молот и котел.

Великаны составляют самостоятельный народ, внутри которого наблюдается деление на племена (ср. с Rask, *Afhand.*, I, 88). Трюм зовется *pursa dróttinn* [повелителем турсов] (*Sæm.*, 70—74); *pursa þjóð* [народ турсов] упоминается в *Sæm.*, 107^a — живет этот народ, впрочем, в Ётунхейме. В *Rother* [Hagen], 767 тоже заходит речь о *riesenlant* [стране великанов]. На границах с землями великанов находились *griottúna garðar* [пещерные сады] (Sn., 108, 109). Большинство терминов, обозначающих исполинов, совпадают, как уже было сказано, с древними названиями различных народов.

Считалось, что великаны живут на *скалах* и в *горах*; вся их природа родственна минеральному царству: великаны описываются либо как ожившие груды камней, либо как существа, ныне окаменевшие. У Хрунгнира — треугольное каменное сердце, его голова и щит тоже называются каменными

(SN., 109). Другой великан носил имя *Vagnhöfði* (голова-воз; SN., 211^a; SAHO, 9, 10). Госпожа *Хюмм* [Hütt] — окаменевшая королева великанов (*Deutsche Sagen*, № 233).

В связи с этим можно упомянуть такие прозвания великанов, как *bergrisi* [горный великан] (SN., 18, 26, 30, 45, 47, 66; *Gróttas.*, 10, 24; *Egilss.*, 22)³⁴; *bergbúi* [житель вершин] (*Fornald. sög.*, I, 412); *hraunbúi* (saxicola [горный житель]; *Sæm.*, 57^b, 145^a); *hraunhvalr* [жит лавы] (*Sæm.*, 57^b); *þussin af biargi* [горный великан] (*Fornald. sög.*, II, 29); *bergdanir* (gigantes [горный народ, великаны]; *Sæm.*, 54^b); *bergrisa brúðr*, *mær bergrisa* [горная невеста, горная мать] (*Gróttas.*, 10, 24) — ср. с греческим *ὄρειάς* [ореада, горная нимфа]: в этом смысле образ великанши легко мог перейти в образ эльфийки. Трюмхейм [Thrumheimr] находится в горах (SN., 27). Стоит вспомнить и о том, что в «Книге героев» Дитрих обызывает великанов «горными скотами» и «лесными невежами» — ср. с *bercrinder* [горные скоты] (*Laurin*, 2625); *waltgebüren* [лесные невежи] (*Laurin*, 534, 2624; *Sigenôt*, 97); *walthunde* [лесные псы] (*Sigenôt*, 13, 114); *waldes diebe* [лесные воры] (*Sigenôt*, 120); *waldes tōre*, *waldes affe* [лесной дурак, лесная обезьяна] (*Wolfd.*, 467, 991; см. I, 783) [17].

Имена великанов нередко связаны с камнями и металлами: *Iarnsaxa* (железнокаменная); *Iarnhaus* (железный череп) и т. д.; возможно, что и до сих пор сохраняющееся в немецком языке прилагательное *steinalt* [очень старый = старый, как камень] (см. *Gramm.*, II, 555) тоже связано с мифологическими представлениями о возрасте великанов, приближающемся к возрасту гор и скал. В Скандинавии говорили *gífur rata* (gigantes pedes illudunt saxis [камнями ударили по ногам великанов]).

Камни и куски скал — *оружие* великанов: они пользуются только каменными дубинами и каменными щитами; мечей у них нет. Говорится, что у Хрунгнира в качестве оружия — *hein* [точильный камень]; этот камень в воздухе столкнулся с молотом Тора и раскололся — осколки его упали на землю; так появились все *heinberg* (кремневые скалы; SN., 108, 109). В более поздних сказаниях великаны оказываются вооружены *стальными кольями* длиной в 24 локтя (*Roth.* [Hagen], 687, 1662; *Hörn. Sifr.*, 62:2; 68:2; *Sigenôt* (Laßb.), 14 (Hag., 69, 75); *Iwein*, 5022 (*ruote* [палка] в 5058; *kolbe* [дубина] в 6682, 6726); *Trist.*, 15980, 16146); *isenstange* [железный кол] в *Nib.*, 460:1. Пандур и Битий из *VIRG., Aen.*, IX:672 у Генриха фон Фельдеке — великаны, сражающиеся при помощи *iserne kolven* [железных дубин] (*En.*, 7089); воины-великаны в армии короля Горханда [Gorhand] носят *kolben stähelîn* [стальные дубины] (*Wh.*, 35:21; 395:24; 396:13); великан Лангбен [Langben] в *Danske viser*, I, 29 вооружен *стальным колом*. В *Er.*, 5384 о великанах говорится: «wâfens wâren si blôz» [оружия у них не было], — имеется в виду рыцарское оружие: великаны же носят «*kolben swære, grôze unde lange*» [чудовищные

³⁴ Полувеликаны называются *hålfbergrisi*, *hålfri*, *hålftröll* [горный полувеликан, полу-великан, полутроль] (*Egilss.*, 22. *Nialssaga*, 164; см. *Gramm.*, II, 633).

дубины, огромные и длинные]³⁵. Под «eald sveord eotonisc» [старым великанским мечом] тоже мог иметься в виду *каменный меч*, хотя в *Beov.*, 5953 тот же оборот использован по отношению к мечу металлическому, отделанному золотом; даже «entisc helm» [великанский шлем] в *Beov.*, 5955 мог быть каменным. Здесь же можно упомянуть поверье, по которому каменное тело великана невозможно прорезать железным мечом — убить его можно лишь *головкой эфеса* (*Ecke* (1811), 178) или *кулаком* (см. I, 848) [18].

Странного вида древние строения, простоявшие много столетий и давно не использовавшиеся, в народе приписывали *великанам* или *дьяволу*: burg an berge, hō holmklibu, wrisilic giwerc [замок в горах, на высоком утесе, построенный *великанами*], — так в *Hel.*, 42:5 описывается замок среди скал (risōnburg [великанский замок] в *N.*, *Bth.*, 173); *Врисберг*, от которого получил свое название один из нижнесаксонских родов, находился недалеко от деревни Петце. В древнеанглийской поэзии тоже упоминаются «enta geveorc» [творения великанов] (см. I, 854): efne svā vide svā vegas tō lāgon enta ærgeveorc innan burgum, *stræte stānfāge* [широкие дороги, творения великанов в крепостях, *вымощенные разноцветными камнями*] (*Andr.*, 2466); *stapulas storme bedrifene eald enta geveorc* [столпы, побитые штормами, *древние творения великанов*] (*Andr.*, 2986). В средневековой немецкой поэме «Аннолид» о Семирамиде сказано: die alten Babilōnie stiphti si van cigelin den alten die die *gigandi* branten [она построила древнюю Вавилонию из камней, сработанных древними *великанами*] (*Annelied*, 151). В *Karlmeinet*, 35: we dise burg stichte? ein rise in den alten ziden [кто построил этот замок? *великан* в *древние времена*]. В старофранцузских поэмах часто упоминаются стены и башни, выстроенные *великанами* (giant) или *язычниками* (paian); например, в *Gerars de Viane*, 1745 сказано:

les fors tors, ke sont dantiquitey,
ke paian firent par lor grant poestey.

[*могучие башни*, еще в древности
выстроенные *язычниками* с огромным мастерством]

Ср. с МОНЕ, *Unters.*, 242, 244, 247, 250. Любое строение, сложенное из огромных стен, греки называли *циклопическим*; современные греки самих *эллинов* считают великанами древних времен и все монументальные строения называют их работой³⁶. Древние военные дороги строились из каменных плит (strāta felison gifuogid [дороги, выложенные огромными камнями] — *Hel.*, 164:27), и потому их тоже стали связывать с великанами: *iotna vegar* (viae gigantum [великанские дороги]; *Sæm.*, 23^b); usque ad giganteam viam: *entisken wec* [до *великанской*

³⁵ В 1Цар.17:7 и в 2Цар.21:19 говорится, что у Голиафа было «hastile quasi liciatorium textentium» — «древко копья, как навой у ткачей».

³⁶ Ср. с НИЕБУHR, *Röm. Gesch.*, I, 192, 193; древние стены в новогреческом называются *эллинскими* (ULRICHS, *Reise*, I, 182).

дороги] (MB, IV, 22 — около 1130 года). В Баварии и в Зальцбурге такие дороги (их считают невероятно древними; рассказывают, что они возникли чудесным образом) в народе тоже называют великанскими — *enterisch* (СНМ., IV, 44); о *tröllaskeid* см. I, 808; *tröllahlad* значит *septum gigantum* [великанская стена]. Стоит обратить внимание и на некоторые отрывки из поэмы «Fergût»; так, в *Fergût*, 1576:

<p>die roke was swert ende eislike, want wilen êr ên <i>gigant</i>, hie hieu hare ane den enen cant ên <i>padelkin</i> tote in den top, daer en mach ghên paert op, ên man mochter orgaen te voet.</p>	<p>[скала была черной и пугающей: в давние времена один <i>великан</i> прорубил с одной ее стороны <i>узкий проход</i> к вершине; ни одна лошадь по нему не могла подняться, только пеший человек там мог пройти]</p>
--	---

В *Fergût*, 1628 и далее описывается медное изваяние слуги (*dorper*³⁷), что стоит у дверного проема:

<p>het dede maken ên <i>gigant</i>, die daer wilen woende int lant. [19]</p>	<p>[его сделал <i>великан</i>, который раньше жил на этих землях]</p>
--	---

Великановы горы, Великановы холмы, великановы постели [Hünenbette] получали такие названия либо в связи с тем, что, по народному поверью, в этих местах находилась могила великана, либо из-за сходства горы с фигурой человека, либо из-за сказаний о том, что гору перенес на это место древний исполин.

Последнему есть и эддический пример; в «Младшей Эдде» рассказывается, что все *кремневые скалы* — это *упавшие на землю осколки великанской дубины*, сделанной из точильного камня. Такого рода сказания удивительно разнообразны и заслуживают внимательного рассмотрения — в них прекрасно отражено живое народное представление о сущности великанов. По одному из сказаний, до сих пор имеющему хождение на острове Вен, сестры-великанши Гримильд [Grimild] и Венильд [Hvenild] жили в Зеландии; Венильд однажды решила перенести часть зеландской земли в Сконе — в первый раз она удачно перенесла землю в переднике, но на второй заход она взяла слишком много, и посреди моря на переднике порвалась завязка — земля высыпалась, и так появился остров Вен³⁸. Практически то же самое в Ютландии рассказывают о возникновении маленького острова Ворсёкальв (ТНІЕЛЕ, III, 66). Дополнительные детали встречаются в померанских сказаниях: великану с острова Рюген, чтобы

³⁷ [*Dorper* — средненидерландское слово, означающее виллана, крепостного крестьянина; происходит от корня *dorp* — «деревня». — Прим. пер.] Под *dorper grôt* [большим крестьянином] вполне можно понимать древнего бога грома: «hi hilt van stale enen hamer in sine hant» [в руке он держит *стальной молот*].

³⁸ Sjöborg, *Nomenklatur*, 84.

попасть в Померанию, каждый раз нужно было переходить море вброд, что ему совсем не нравилось; тогда он решил сделать насыпь от Рюгена до померанского берега, для этого он повязался фартуком и понес в нем землю. Примерно у Роденкирхена фартук прорвался — из просыпавшейся земли образовалось девять гор рядом с Рамбином. Великан заштопал свой фартук и пошел дальше. У Густова земля снова начала высыпаться — так появились тамошние тринадцать холмов; наконец, великан дошел до моря и забросил в него оставшуюся землю, создав таким образом Просницкую косу и полуостров Дригге. Однако между Рюгеном и Померанией всё равно остался узкий пролив; это привело великана в такую ярость, что в итоге его хватил удар — так великан и умер, не завершив свою насыпь³⁹. В другом сказании, наоборот, юная померанская великанша решает построить мост в Рюген, «чтобы проходить над водой, не замочив туфель». Она пришла к берегу и *набрала песка в передник*. Но в переднике оказалась *дырка*, и часть земли высыпалась по дороге, образовав за Загардом небольшую гору Дубберворт. «Ах, — сказала великанша, — мать станет бранить меня!», — она закрыла дырку в переднике рукой и пошла дальше. Тогда ее мать взглянула на нее через лес и крикнула: «Что ты делаешь, негодное дитя, возвращайся, и я тебя выпорю!». Великанша-дочь так испугалась, что упустила передник, и весь песок разом высыпался: так появились бесплодные холмы у Литцова⁴⁰. Возле деревни Ви в приходе Келла есть огромный камень, который называют камнем Цехель [Zechiel] — по имени великанши или русалки, жившей в замке Эда (приход Хёгби); ее сестра жила недалеко от Хеггенеса в Смоланде. Обе они хотели построить мост через Сунд; смоландская великанша утянула Хеггенес на четыре мили дальше в море, а Цехель собрала камни в передник и двинулась в путь; по дороге какой-то человек бросил в нее копье, из-за чего она присела отдохнуть на скале — до сих пор в этих горах можно увидеть вмятину. Затем она поднялась и пошла дальше; когда она была где-то в приходе Песнес, *Тор неожиданно начал метать грома и молнии* (då hafver gogubben begynt at åka); великанша так испугалась, что упала замертво, а *камни из ее передника* беспорядочно рассыпались по земле; так в этих местах и появились огромные камни в два или три человеческих роста. Мертвую великаншу ее сородичи похоронили где-то возле этих камней (ANLQVIST, *Öland*, II, 98, 99). Великаны так сильно боятся Тора, что, едва заслышав гром, они сразу прячутся в горных расщелинах или под деревьями; в одном из сказаний готландский крестьянин, не желая портить отношения с *höbergsgubbe* [высокогорным великаном], приглашает его на крестины своего ребенка. Великан с удовольствием пришел бы, но он вынужден отказаться — на этом празднике будут не только Христос,

³⁹ E. M. ARNDT, *Märchen*, I, 156.

⁴⁰ LOTNAR, *Volkssagen* (Leipz., 1820), 65; ТЕММЕ, *Pomm. Sagen*, № 190, 191; ср. с BARTHOLD, *Pommern*, I, 580 — в последнем источнике гора называется *Dobberwort*, и название это происходит от польского слова wog (мешок).

Петр и Мария, но и Тор, с которым великану встречаться совсем не хотелось бы (NYERUP, *Morskabsläsning*, 243). Один великан из Фладсё враждовал с другим, из Нестведа. Однажды первый стянул у второго кошель и наполнил его песком, желая засыпать весь город Нествед. По пути назад песок стал *высыпаться через дырку*, и так между Фладсё и Нестведом возникли песчаные насыпи. Когда великан дошел до мест, где в те времена находился Хусвальд, он наконец заметил, что почти весь песок уже высыпался — тогда в он гневе бросил остатки в сторону Нестведа, где до сих пор можно увидеть песчаный нанос (ТНIELE, I, 79). В Соннерупе жил другой великан, звали его Ларс Крандс [Lars Krandts]; однажды его обидел местный крестьянин, и великан пошел на берег, где наполнил песком свою перчатку, а затем вернулся к дому обидчика и засыпал там песком весь двор; пока Ларс Крандс возвращался, песок *сыпался из пяти дыр в перчатке*, и так в той местности появились пять холмов (ТНIELE, I, 33). По нидерландскому преданию, холм у Хиллегерсберга появился из-за того, что у великанши через «een *schortekleed*» [передник] просыпался песок⁴¹. Такого рода сказания распространены не только среди германских народов — они встречаются и у финнов, и у кельтов, и у греков. У озера Пяййяанне в земле Тавасто (приход Хаттула) есть скалы, которые, по преданию, принесли туда дочери великанов в своих *передниках*⁴². В аналогичных французских сказаниях вместо великанш выступают феи или Дева Мария (см. I, 696 и далее). Notre dame de Cléry [Клерийская Богородица] была недовольна церковью в Мезьере и решила уйти в другое место: она *набрала в передник земли* и понесла ее на соседнее взгорье; за ней последовал Иуда. Чтобы избавиться от него, Богородица *взяла еще земли* и насыпала ее в другом месте, недалеко от первого — часовни построили затем на обоих этих местах⁴³. В районе Шаранты, в округе Коньяк (коммуна Сен-Фрон), около речки Ней лежит огромный камень; рассказывают, что Богоматерь принесла этот камень на голову — в то же время она несла четыре столба *в переднике*; когда святая Дева переходила Ней, *один из столбов упал* в сенфронское болото⁴⁴. По греческой легенде, Афина хотела укрепить Акрополь, перенесла гору с полуострова Паллена, но в итоге, испугавшись принесенных вороной дурных вестей, она *бросила эту гору на полпути* — теперь это гора Ликавит⁴⁵. Господь бог летал

⁴¹ WESTENDORP, *Mythologie*, 187.

⁴² GANANDER, *Finn. Myth.*, 29, 30.

⁴³ *Mém. de l'acad. celt.*, II, 218.

⁴⁴ *Mém. des antiquaires*, VII, 31.

⁴⁵ ANTIGONUS CARYSTIUS, *Hist. mirab.*, XII (Lips., 1791 — p. 22): τῆ δὲ Ἀθηνᾶ, φερούση τὸ ὄρος, ὃ νῦν καλεῖται Λυκαβηττός, κορώνην φησὶν ἀπαντῆσαι καὶ εἰπεῖν, ὅτι Ἐριχθόνιος ἐν φανεράῳ τὴν δὲ ἀκούσασαν ῥίψαι τὸ ὄρος, ὅπου νῦν ἐστὶ τῆ δὲ κορώνῃ διὰ τὴν κακαγγελίαν εἰπεῖν, ὡς εἰς ἀκρόπολιν οὐ θέμις αὐτῇ ἔσται ἀφικέσθαι [когда Афина переносила гору, которую теперь называют Ликавит, ей встретила ворона, сказавшая: «Эрихтоний в опасности». Услышав это, Афина бросила гору там, где она ныне и

по миру и разбрасывал камни; над Черногорией у него порвался мешок, и все камни попадали на эти земли (Vuk, *Montenegro*, 5).

Такой же груз, подобно богиням и великанам, носит в народных сказаниях и дьявол. В Верхнем Гессене я слышал такое предание: между Гроссфельденом и Веттером раньше была деревня, которая называлась Эльбринггаузен; тамошние крестьяне жили в таком достатке, что дьявол решил испортить им жизнь, перенеся их деревню с плодородной земли на песчаную, да еще и ежегодно затапливаемую при разливах реки Лан. Он положил всю деревню в корзину и пронес ее по воздуху до Заренау; там он начал вытаскивать из корзины дома, один за другим, и ставить их на новом месте; тут *корзина случайно перевернулась* и всё, что было в ней, беспорядочно высыпалось на землю — поэтому первые шесть домов в Саренау стоят по ровной линии, а все остальные — как придется. Рядом с Заальфельдом в Тюрингии находится деревня Лангеншаде, состоящая всего из 54 домов, но занимающая несколько километров, потому что все дома стоят на одной линии. Считается, что дьявол летел по воздуху, пронося эти дома в *завернутом фартуке*, в котором, впрочем, была дырка, и через нее дома выпадали один за другим. Наконец, дьявол обернулся и увидел, что все дома попадали в ряд: «Вот так беда!» [20].

Широко распространена забавная легенда о *землепашце*, которого дочь великана в *переднике* унесла домой к своему отцу; лучше всего этот сюжет передан в эльзасском сказании о замке Нидек:

Im waldschloß dort am wasserfall
sinn d'ritter rise gsinn;
ä mol kummmts fräule hrab ins thal,
unn geht spaziere drinn.
Sie thut bis schier noch Haslach gehn,
vorm wald im ackerfeld
do blibt sie voll verwundrung stehn
unn sieht, wies feld wurd bestellt.
Sie luegt dem ding ä wil so zu;
der *pflui*, die *ros*, die *lütt*
ischer ebs neus; sie geht derzu
unn denkt: «die nimm i mitt».
Drno huurt sie an de bode hin
unn spreit *ihr fürti uf*,
fangt alles mit der hand, thuts niin,
unn lauft gar froh noch hus.
Sie springt de felswei nuf ganz frisch
dort wo der berg jetzt isch so gäh,
unn me so kratte muß in dhöh
macht sie nur eine schritt.

[в лесном замке у водопада
правили великаны;
однажды юная великанша гуляла
и спустилась в долину.
Дошла она аж до Хаслаха,
и там, за границей леса, на поле
стояла она в изумлении
и смотрела, как люди возделывают нивы.
Дивилась она на всё это:
и *плуги*, и *кони*, и *люди*
были ей в новинку; она пошла к ним,
думая: «Заберу их с собой».
Она нагнулась к земле,
развернула свой передник,
схватила всех и положила внутрь,
а затем, радостная, побежала домой.
Она резво вспрыгнула по горной дороге —
там, где теперь крутой склон, по которому
можно лишь с трудом карабкаться, —
сделав всего один шаг.

находится, и сказала приносящей дурные вести вороне, что больше той нельзя будет появляться в Акрополе].

Der ritter sitzt just noch am tisch:
 «min kind, was bringste mit?
 dfreud luegt der zu de auge nuß;
 se krom nur geschwind din fürti uß;
 was hest so zawelichs drin?» .
 «O vatter, *spieldings* gar ze nett.
 I ha noch nie ebs schöns so ghatt», —
 unn stelltem alles hin.
 Unn uf de tisch stellt sie den *pflui*,
dbure unn ihri *ros*,
 lauft drum herum unn lacht derzu,
 ihr freud isch gar ze groß.
 «Ja kind, diß isch ken *spieldings* nitt,
 do hest ebs schöns gemacht»,
 saht der herr ritter glich und lacht,
 «geh nimms nur widder mit!
 die bure sorje uns für brot,
 sunseh sterbe mir de hungertod;
 trah alles widder furt!».
 Sfräule krint, der vatter schilt:
 «ä bur mir nitt als *spieldings* gilt,
 i liid net daß me murt.
 Pack alles sachte widder iin
 unn trahs ans nämli plätzel hin,
 wo des genumme hest.
 Baut nit der bur sin ackerfeld
 se fehlts bi uns an brot unn geld
 in unserm felsennest».

Владелец замка сидел там за столом:
 «Дитя, что ты принесла?
 Твои глаза сияют от радости;
 быстрее разворачивай передник,
 что там у тебя барахтается?».
 «О отец, это прекрасные *игрушки*,
 у меня никогда еще таких не было», —
 и она выложила всё из передника.
 Она поставила на стол *плуг*,
крестьян и их *коней*,
 стала бегать вокруг них и смеяться,
 веселясь безмерно.
 «Дитя, но это не *игрушки*,
 нехорошо ты поступила», —
 сказал великан и засмеялся:
 «Пойди и верни их на место!
 крестьяне делают для нас хлеб,
 без них мы умрем от голода;
 отнеси их всех назад!»
 Девочка заплакала, а отец стал ругать ее:
 «Крестьянин для меня игрушкой не будет,
 и жалоб я не потерплю.
 Собирай их всех аккуратно в передник
 и неси на то же место,
 откуда забрала.
 Если крестьяне не возделают свое поле,
 то не будет ни хлеба, ни денег
 в нашем нагорном гнезде»].

Аналогичные истории из Гарца и Оденвальда приведены в *Deutsch. Sag.*, № 319, 324. В Гессене дочь великана жила на горе Гипперсберг (между Кельбе, Вердой и Госсфельденом): отец-великан сурово отчитывает дочь, прославляет пахарей и освобождает их. Ту же легенду рассказывают и в Диттерсдорфе, недалеко от Бланкенбурга (между Рудольфштадтом и Заальфельдом). У Шварцвальда на Хюненкорре жила великанша (*hünin*) с дочерью. Дочь увидела, как на общинном поле пашет крестьянин; она схватила его и положила в *передник* вместе с *плугом* и *быком*, а затем показала матери «маленького человечка с его *котиком*». Мать гневно приказала дочери отнести человека, животное и плуг туда, откуда она их забрала: «Они принадлежат народу, который может принести великанам много бед». Вскоре после этого мать с дочерью ушли из этих мест⁴⁶. Когда в Грюнгрунде и его окрестностях еще жили великаны, двое из них

⁴⁶ L. A. WALTHER, *Einl. in die Thür. Schwarzb. Gesch.* (Rudolst., 1788), 52.

однажды поймали обычного человека: «Что это за *земляной червяк?*», — спросил один, а второй ответил: «Эти *земляные черви* еще нас сожрут!»⁴⁷. Такие речи выглядят древнее рассуждений эльзасского великана и часто встречаются в финских сказаниях. Великаны жили в приходе Кеми; двадцать лет назад⁴⁸ в Рованиеми жила одна старуха по имени Кайза, которая рассказала такую историю: девушка-великанша (*kalewan tyttären*) положила в *свой фартук коня, землелашца и плуг* (*bewosen ja kyntäjän ja auran*), принесла их к своей матери и сказала: «Они возились в земле, а я нашла их — мама, что это за *жуки* (*sontiainen*)?». Мать-великанша ответила: «Верни их на место, дитя; теперь нам придется уйти с этих земель, а они останутся». Древний род великанов уступает место землелашцам; полеводство им, как и цвергам (см. I, 759), совершенно ненавистно. Последнее сказание в немногих словах прекрасно передает образ невинно-грубых великанов, принимающих людей за мелких зверьков, за копающихся в земле жучков, но при этом в глубине души опасаящихся этого нового народа. Я полагаю, что аналогичные сказания ходят и во многих других регионах [21].

Не менее популярны и не менее наивны легенды о странствующем великане, которому *в ботинок попал камешек*: когда великан наконец вытряхивает его, то на землю падает скала или холм. В *Braunschweiger Anzeigen* (1759), 1636 рассказывается: «Как-то один крестьянин, когда мы с ним объезжали холм около Эльмы, сказал мне: «Говорят, господин, что тут великан *вытряхивал обувь* — так этот холм и появился». В книге «Die kluge Trödelfrau» (E. J. C. P. N., *Die kluge Trödelfrau* (1682), 14) упоминается огромный камень, лежащий в лесу: «Однажды здесь проходил громадный великан, а в ботинке у него был камешек; он *развязал ботинок*, и выпал сюда вот этот камень». То же самое до сих пор рассказывают о гладкой скале в Госларе — она попала в ботинок великану по имени Кристоф, и ему стало неудобно ходить; великан снял ботинок и перевернул его — тогда-то на нынешнее место и выпала эта скала. Такие камни называют еще *Brockensteine*, «обломками». В Золлинге, недалеко от Услара, лежат огромные пограничные камни, 16—20 футов длиной, 6—8 футов толщиной; в незапамятные времена по этим землям проходили два великана, и один сказал другому: «Что-то мешает в ботинке — должно быть, песчинка попала». Он *снял ботинок и высыпал на землю эти камни*. В долине над Ильфельдом, близ Бера, есть огромная скала, которую когда-то великан, как песчинку, *вытряхнул из ботинка*. Этот миф очень широко распространен; ту же историю рассказывают даже о простых людях: «Вестфальские зауэрландцы — ребята дельные и порядочные; один из них как-то шел в Кёльн, и около городских ворот попросил своего путевого товарища чуть-чуть подождать — что-то попало ему в ботинок. Товарищ же сказал ему: «Потерпи немного, давай уж до постоянного двора дойдем!»

⁴⁷ MONE, *Anzeiger*, VIII, 64.

⁴⁸ Во времена Кристфрида Ганандера [1741—1790] (GANANDER, *Finn. Myth.*, 30).

Зауэрландец согласился, и они пошли дальше по длинным улицам. На торговой площади идти стало уже совсем невыносимо, и зауэрландец наконец *снял ботинок и вытряхнул из него огромный камень*, который до сих пор на той площади и лежит — можно проверить». В НАММЕРИШ, *Om Ragnaroksmýthen*, 93 приведено такое норвежское сказание: одному великану [jutel] что-то попало в глаз; он пытался протереть глаза пальцем, но палец у него был слишком корявый. Тогда великан взял пшеничный сноп и вытащил из глаза еловую шишку. Держа ее между пальцами, он сказал: «Кто бы мог подумать, что такая мелочь может так мешать!» [22].

В «Эдде» чудесные вещи рассказываются о великане Скрюмире [Skrýmir]⁴⁹; в перчатке этого великана на ночь останавливается бог Тор. Скрюмир засыпает под дубом и начинает храпеть; Тор подбирается к нему и ударяет его молотом по голове. «*Не листик ли упал на меня?*», — спрашивает проснувшийся великан и снова ложится спать, уже под другим дубом; спит он с таким храпом, от которого гудит весь лес. Тор снова ударяет его, на этот раз сильнее, и тот просыпается с криком: «*Не желудь ли упал мне на лицо?*» Великан заваливается спать в третий раз, и Тор снова бьет его, уже изо всех сил; Скрюмир просыпается и потирает щеку: «Наверное, надо мной сидят на ветках птицы? По-моему, пока я спал, на меня *шлепнулся помет*» (SN., 51—53). Всё это — черты подлинного великанства, встречающиеся и в других сказаниях. В богемской легенде великан Шармак [Scharmak] спит около башни, которую его враги обрушивают ему на голову; великан встряхивается и вскрикивает: «*Лучше тут спать не ложиться: птицы могут всю голову загадить!*» После этого трое людей приволакивают огромный колокол к дубу, под которым уснул Шармак, — от храпа дрожат все листья; этот колокол срезают, и он обрушивается на великана, но тот даже не просыпается. Весьма схожий сюжет встречается и в немецкой сказке (KM_[1], I, 07); в другой истории на великана у ручья обваливаются мельничные жернова, и он кричит: «*Уберите отсюда кур! Они ворошат землю, а мне в глаза летят песчинки!*» (KM, II, 29)⁵⁰.

Великанша (gýgr) по имени Хюррокин [Hyrrokin] (igne fumata [окуренная огнем]) в SN., 66 упоминается в связи с погребальным костром Бальдра; никто не мог сдвинуть с места корабль Хрингхорн [Hringhorn], на котором лежало тело, и тогда боги послали за великанами; Хюррокин приехала на волке, взнузданном змеей вместо удил; как только она взошла на корабль и коснулась его (ногами), как тот запылал и земля сотряслась. В норвежском сказании (FAUE, 14) великанша (djurre) топает одной ногой на морском берегу, а в море из-за этого корабль попадает в ужасный шторм.

⁴⁹ По-фарерски — *Skrujmsli* (LYNGBYE, 480); древнескандинавское *skraumr* — blatero, болтун.

⁵⁰ Ср. со сказанием о великане Аудше [Audsch] в НАММЕР, *Rosenöl*, I, 114.

Рабле⁵¹ и Фишарт разрабатывали сказку о *Гаргантюа* [Gargantua]. Исконные, простые формы этого древнего (изначально, скорее всего, кельтского) сказания до сих пор можно проследить в народной традиции⁵². Гаргантюа безмерно много ест и пьет — ему, как и святому Христофору, в детстве понадобилось десять кормилиц; он встает ногами на две горы и *полностью выпивает текущую между ними реку* [23]. Практически то же рассказывается и в вестфальском сказании о Везере: у реки Золлинг, недалеко от Эберштейна, стоит конусообразная гора Хюненбринк; однажды великан [hüne], живший там с древних времен, поутру решил умыться: одну ногу он поставил на свою гору, а вторую — на Эйхгольц, в двух километрах оттуда; *воду он зачерпнул из текущего в долине потока*. Он стоял вниз головой, и когда у него начинала болеть шея, он опирался на руку, которую протягивал над Бургбергом до Лобаха, Негенборна и Холенберга.

Часто в сказаниях упоминаются *два великана* — товарищи или соседи, общающиеся друг с другом и живущие на стоящих рядом вершинах или противоположных берегах реки. В Эстергётланде, в сотне Идре (округ Тумбо) жил великан [jätte] по имени *Тумме* [Tumme]; если он хотел поговорить со своим приятелем *Оденом* [Oden], жившим в Херсмоле примерно в трех километрах, то для этого поднимался на соседнюю гору Хёгатофт, с которой виден весь округ (WIDEGREN, *Ostergötland*, II, 397). Имя *Тумме* явно происходит от древнескандинавского þumbi (stultus, inconcinnus [глупый, невежественный], см. I, 859), но *Оден* — это имя высшего божества, и, вероятно, оно попало в это сказание в позднейшие времена — так унизили древнего бога. В немецких сказаниях великаны-соседи бросают друг другу *каменные молоты и топоры* (DS, № 20), что заставляет вспомнить о молоте бога-громовержца. У двух великанов, живших, соответственно, на Эберштейне и Хомбурге, был только один топор, которым они по очереди рубили дрова. Когда этот инструмент требовался эберштейнскому великану, он кричал своему хомбургскому товарищу, и тот немедленно *бросал ему топор* через шесть километров⁵³. Когда топор был на Эберштейне, то, соответственно, летел он на Хомбург. То же самое в Вестфалии рассказывают о великанах с Хюненкеллера и Порты, *бросающих друг другу свой*

⁵¹ Рабле пользовался старинной книгой, напечатанной уже в XV веке и многократно переиздававшейся в XVI: Les chroniques admirables du puissant roi Gargantua (s. l. et a.), gothique, in 8° (Lyon, 1532—1534); La plaisante et joyeuse histoire du grand Gargantua (Valence, 1547—1578); издавалась и соответствующая народная книга под названием «La vie du fameux Gargantua, le plus terrible géant, qui ait amais paru sur la terre» (ср. с *Notice sur les chroniques de Gargantua par l'auteur des nouv. rech. bibl.* (Paris, 1834)).

⁵² Попытки уже предпринимались; см. «Traditions de l'ancien duché de Retz sur Gargantua» (в *Mém. de l'acad. celt.*, V, 392—395) и «Volkssagen aus dem Greysersland» (в *Alpenrosen* (1824), 57, 58). Приведенные выше сведения я черпаю из последнего источника.

⁵³ [В оригинале: andrethalb Stunden; Stunde — старинная путевая мера, примерно равная четырем километрам (сколько пеший человек может пройти за час; на Руси — «час»); во избежание путаницы в понятиях, «часы» переведены в километры. — Прим. пер.]

*единственный топор*⁵⁴. Великаны с Брунсберга и Вильтберга (что между Гodelгеймом и Амелунксеном) перебрасывались огромными кеглями через Везер (*Deutsche Sagen*, № 16). Соседями были и великаны с Вайсенштейна и Ремберга (Верхний Гессен); у них была одна *печь для хлеба*, стоявшая посреди поля; когда один из великанов месил тесто, он подбрасывал камень в знак того, что второму нужно принести дров для печи. Однажды они подбросили камни одновременно — те *столкнулись в воздухе*⁵⁵ и упали на поле над Михельбахом, где они и до сих пор лежат, причем на каждом из камней можно разглядеть след огромной руки. Еще один великан мог о чем-то напоминать другому, *почесываясь*: грохот от этого стоял такой, что не услышать было невозможно. Считается, что древние часовни в Заксенгейме, Обервиттинггаузене и Грюнфельдгаузене построены великанами, переносившими огромные тяжелые камни в *фартуках*. Выстроив первую церквушку, великан подбросил свой *молот* в воздух: где тот упадет, там и нужно строить следующую. Молот упал в восьми километрах — там великан и возвел вторую часовню, а затем вновь подбросил молот, и тот вновь упал в восьми километрах: на том месте затем появилась третья церквушка. В заксенгеймской церкви сохранилось огромное ребро легендарного строителя⁵⁶. Вот какие сказания ходят в Вестфалии: над Неттельштедтом возвышается пик Хюненбринк, на котором с незапамятных времен жили великаны, дружившие со своими братьями со Штелля (что в трех километрах от Хюненбринка). Когда одни великаны *пекли хлеб*, а другие хотели попробовать кусочек, то первые просто *бросали его через четыре километра* [24]. В Хильвердингсене, на южной стороне Черного Озера, жил один великан, а на северной стороне озера, в Хилле, — другой; обычно они *вместе пекли хлеб*. Однажды утром хильвердингсенскому великану послышалось, что сосед скоблил квашню, готовя печь хлеб; он вскочил с постели, схватил тесто и перепрыгнул через озеро; оказалось, что сосед вовсе не скоблил квашню, а *чесал ногу*. В Альтехюффене жили великаны, у которых на всех был только один нож; посреди их селения было дерево, в ствол которого они обычно втыкали этот нож — если он был кому-то нужен, то его вытаскивали, а затем снова втыкали на место. Местные жители до сих пор показывают то место, где стояло это дерево. Эти великаны, которых еще называли *dutten*, не отличались большим умом, поэтому говорят «*Altehüffen dumme dutten*» [\approx глупые альтехюффенские великаны]. Этот регион всё больше и больше обживался людьми, и великанам, не любившим новых поселенцев, пришлось уйти; альтехюффенские великаны, уходя, хотели найти вход на небеса. Об их странствиях ничего не известно, но есть шутка о том, что однажды они набрали на пруд с чистой и неподвижной водой, в которой отражалось ясное небо; великаны решили, что это и есть вход на небеса,

⁵⁴ REDEKER, *Westfälische Sagen*, № 36.

⁵⁵ Как дубина Хрунгнира и молот Тора (см. I, 863).

⁵⁶ MONE, *Anzeiger*, VIII, 63.

и попрыгали в воду, где все и утонули⁵⁷. Из всех этих удивительно согласующихся друг с другом⁵⁸ сказаний можно сделать вывод о том, что великаны — это особый *народ*, живущий в *горах*; постепенно они уступили место человеческому роду, который в данном случае можно рассматривать как народ-захватчик. В сказаниях каменное оружие великанов превратилось в топоры лесорубов и в ножи, а воинственности этих существ пришло на смену мирное занятие выпечкой. Втыкать мечи или ножи в ствол дерева, стоящего посреди двора, — это древний обычай (*Fornald. sög.*, I, 120, 121); силу человека проверяли по тому, насколько глубоко он сможет воткнуть топор в дерево (*RA*, 97). Мотив купания в голубом озере встречается в нескольких сказках (*Kinderm.*, I, 343; III, 112).

Интересно, что в шведских сказаниях божественный враг великанов, мечащий молот и громовые стрелы, сам, подобно великану, играет камнями, как мячами. Однажды Тор со своим слугой (эддическим Тьяльфи) проезжал через Линнерид в Смоланде и встретил великана, который не знал, кто перед ним; Тор спросил его: «Куда путь держишь?». «Я иду на небеса, — ответил великан, — биться с Тором: он молнией поджег мою конюшню». «Тебе это не по силам, — говорит бог, — ты же не сможешь даже поднять этот маленький камешек и положить его на большой». Великан изо всех сил стал тянуть тот камень, на который указал Тор, но не смог его даже приподнять — такой тяжестью бог-громовец его наделил. Слуга Тора тоже попробовал поднять камень, и ему это удалось с легкостью — будто бы он поднял перчатку. Тут великан понял, что перед ним сам Тор, и ударил его с такой силой, что тот упал на колено, но затем бог-громовец размахнулся своим молотом и убил великана.

Сказания о подброшенных камнях и молотах, о следах великанских рук, отпечатавшихся на скалах, в Германии так распространены, что здесь я приведу лишь небольшую их часть — с тем только, чтобы передать общий тон всех таких легенд. Один замок в Хомберге (Нижний Гессен), ныне лежащий в руинах, считался жилищем великанши; в восьми километрах оттуда, рядом с деревней Гомбет, лежит *камень*, который, как считается, великанша *забросила* туда из Хомберга — на этом камне можно увидеть *отпечаток ее ладони*. Камень в Гуденсберге, который называют *Шарфенштейном*, тоже был *заброшен* на свое место разгневанным великаном. На берегу озера Тюрифьорд в норвежском Буру лежит огромный *камень*: один великан [jutul] дрался с другим и *метнул этот камень*

⁵⁷ Последние четыре сказания — из РЕДЕКЕР, № 37, 38, 39, 40; *dutten* само по себе значит *stulti* [глупцы], и это значение еще усиливается прилагательным; в «Teutonista» *dod* — остолоп, ср. с RICHTHOFEN, статья «dud», и см. в I, 859 о *tumbo*. Аналогичные сказания, только без упоминания великанов, ходят в районе Рёна; там в качестве главных героев выступают *tollen Dittisern* [глупые жители Дитгеса] (VON STEIN, 86—91).

⁵⁸ Насколько я могу судить, из всех регионов Германии на сказания о великанах богаче всего Вестфалия и Гессен. Ср. также с КУНН, *Märkische Sagen*, № 22, 47, 107, 132, 141, 149, 158. 202; ТЕММЕ, *Pommersche Sagen*, № 175—184, 187.

через весь залив; на валуне остались следы его пальцев (FAUЕ, 15). Примерно в четырех километрах от Дирена (район Майсена) лежат кусок кварца и гранитный валун; считается, что кварц метнул великан из Вантевитца в великана из Цаделя, а гранит — великан из Цаделя в великана из Вантевитца; оба промазали, и камни упали далеко от целей⁵⁹. Два великана, из Рефнеса и из Аснаса, соперничали и тоже бросались друг в друга гигантскими камнями; один из таких камней ныне называется *sortensteen* [черным камнем], а второй — *blak* [вороним?] — на последнем по-прежнему можно увидеть отпечатки великановых пальцев (THIELE, I, 47). Согласно HALLAGER, 53^a, в Норвегии некий сланцевый камень называют *jyvriking*: рассказывают, что великанша (*jyvgi*) смазала этот камень маслом; следы ее пальцев остались на камне. Два великана в Нестведе соревновались в метании камней; один бросал в сторону церкви в Рислеве, но не попал, а второй метнул камень с такой силой, что тот улетел в Штайнвальд, и его до сих пор можно увидеть на дороге из Нестведа в Рингстед (THIELE, I, 80, ср. с 176). В лесу рядом с Пальсгором лежит огромный камень, который туда забросил великан-jette: ему отказала пальсгорская дворянка, к которой он сватался; по другой версии, этим камнем выстрелила великанша, натянув его на своих подвязках, как на праще (THIELE, III, 65, 66; ср. с 42).

Когда один великан преследует другого, то в спешке они могут перепрыгивать через целые деревни; если великан оцарапает при этом *большой палец ноги* об острый башенный шпиль, то кровь, хлынувшая струей, образует на земле большую лужу (*Deutsche Sag.*, № 325); это удивительным образом согласуется с тем, что в третьей руне «Калевалы» рассказано о Вяйнямйнене. Когда пешие или конные великаны спускаются с крутых утесов, то от их ног или от копыт их коней *на камнях остаются следы* (*Deutsche Sag.*, № 318, 319). Когда великан *присаживается отдохнуть* на камень или *опирается* на скалу, то формы его тела отпечатываются на этих твердых поверхностях⁶⁰ (ср. со Старкатером [Star-cather] в SAHO, 111).

Германские великаны, в отличие от греческих циклопов, не описываются как кузнецы — ковкой оружия занимаются в основном цверги. В одном из героических сказаний, правда, великан Асприан *кует серебряные и золотые туфли* (*Roth.* [Hagen], 2029); великан Ваде [Vade] отправляет своего сына Велинта [Velint] учиться кузнечному мастерству — сначала у Мимира, а затем у цвергов.

В древнескандинавском языке слово *smiðr* означало не кузнеца (*faber*), а ремесленника в целом — чаще всего так называли строителей; великанов же изображают именно как искусных строителей, создавших колоссальные древние

⁵⁹ KRUSE, *Deutsch. Alterth.*, III:3, 37.

⁶⁰ HEROD., IV, 82: Ἴχνοϛ Ἡρακλέοϛ φαίνουσι ἐν πέτρῃ ἐνεόν, τὸ ἔοικε μὲν βήματι ἀνδρός, ἔστι δὲ τὸ μέγαθος δίπηχυ, παρὰ τὸν Τύρην ποταμόν (в Скифии) [в скале на берегу реки Тирас показывают отпечаток ноги Геракла — по форме он как человеческий, но в длину достигает двух локтей].

здания и изваяния (см. I, 864). В народе считается, что на девяти гигантских столпах возле Мильтенберга до сих пор можно увидеть следы исполинских рук — великаны намеревались построить здесь мост через Майн (*Deutsche Sag.*, № 19).

Важнейшее из таких сказаний содержится в самой «Эдде». К асам однажды пришел один ётун, представившийся ремесленником и предложивший в течение полутора лет построить для богов крепкий замок, а те взамен должны будут отдать этому великану *Фрейю, солнце и луну*. Боги собрались на совет и решили принять предложение ётуна-строителя, если только тот сможет построить замок *за одну зиму* и в одиночку, безо всякой помощи; если в первый день лета что-то в замке еще останется недостроенным, то за свой труд ётун не получит никакой платы. В Sn., 46, 47 рассказывается о том, как этот великан в одиночку, подключив к работе только своего коня по имени *Свадильфари* [Svadilfari], почти закончил строительство, о том, как ему помешал Локи и как потом его убил Тор.

Этот миф, удивительно видоизменяясь (что характерно для подлинно народных сюжетов), продолжал жить в разные времена и в разных местах. В немецкой сказке место *великана* занимает *дьявол* — в целой череде сказаний дьявол есть не что иное, как древний великан, возводящий строения и мечущий камни; так, в этой сказке черт должен был построить крестьянину дом, а за это получил бы его бессмертную *душу*; но закончить строительство он должен был *до первых петухов* — если черт не успевал к этому времени, то он не получил бы ничего и крестьянин был бы свободен. И вот, работа уже шла к концу, черту оставалось лишь положить одну черепицу на крыше — тут крестьянин изобразил крик петуха, на что отозвались все петухи округи, и так враг рода человеческого проиграл свой заклад. Более древним выглядит такое норрландское сказание⁶¹: король Олав Норвежский в раздумьях гулял по горам и долинам; он хотел построить церковь, равной которой не было бы во всем мире, но было это слишком дорого для его королевства. Обдумывая всё это, король набрел на странного человека, который спросил его, почему он так задумчив. Олав открыл ему свой замысел, и этот человек, оказавшийся *великаном* (троллем), предложил в одиночку за короткое время построить такую церковь; в качестве оплаты он потребовал *солнце и луну* или *самого святого Олава*. Олав согласился на это предложение, но поставил перед троллем условия, какие и сам считал невыполнимыми: церковь должна была стать настолько огромной, что семь священников смогли бы проповедовать в ней одновременно, не мешая друг другу; опоры и орнаменты, внутри и снаружи, должны были быть сделаны из твердого кремня — и т. д. И вот, это невероятное строение оказалось почти

⁶¹ См. извлечение из собрания Цеттерштрёма, напечатанное в третьем выпуске «Идуны» (*Iduna*, zweite Aufl. (Stokh., 1816), 60, 61). Это же сказание, а также несколько других аналогичных, можно найти в AFZELIUS, *Sagohäfder*, III, 83—86.

готово — троллю оставалось сделать только крышу и шпиль. Олав снова стал бродить по горам и долинам, размышляя о приближающемся времени расплаты со строителем; вдруг он услышал, как внутри горы плачет ребенок, а великанша (*jätteqvinna*) успокаивает его такими словами: «Цыц, цыц [*ziss*]!⁶² Завтра придет домой *Вихрь-и-Ветер* [*Wind und Wetter*], твой отец; он принесет солнце и луну или самого святого Олава». Олав вернулся домой обрадованный (ведь у злого духа нет никакой власти над тем, кто знает его имя)⁶³; к этому времени церковь как раз была достроена, уже даже был возведен шпиль. И тут Олав крикнул: «*Vind och Veder! du har satt spiran sneder!*» [*Вихрь-и-Ветер! Ты шпиль поставил криво!*]. Великан немедленно рухнул с церковной крыши, с ужасным грохотом разбившись на тысячу кремневых осколков. По другой версии, великана звали *Bläster* [Порыв ветра], а Олав кричал:

Bläster! sätt spiran väster! (Блестер! Поставь шпиль на западной стороне!)

Еще этого тролля могли звать *Slätt* [Равнина]; слова Олава в этом варианте принимают такой вид:

Slätt! sätt spiran rätt! (Слетт! Поставь шпиль ровно!)

То же сказание ходит и в самой Норвегии: великана там называют именем *Skalle* [Череп], а строит он великолепную церковь в Нидарёсе; в Сконе великана зовут *Finn*, он строит церковь в Лунде, и его обращает в камень святой Лаврентий [25]⁶⁴.

В следующем курляндском сказании эддический миф предстает с другой стороны. В дзервенском Кинте можно найти старинные стеновые камни, длинные и широкие, о которых в народе говорят: до чумы (то есть в немыслимой древности) в Хазенпоте жил *силач* (великан) по имени Кинте. Он умел вырубать из скал огромные каменные блоки и полировать их; даже самые большие камни он перевозил все вместе на своей единственной *белой кобылке*. В горах он выстроил себе дом, поля свои он обнес каменными стенами. Однажды он поссорился с торговцем из Лобау; чтобы насолить этому человеку, великан погрузил на свою *белую лошадь* камень, по тяжести равный двенадцати полным телегам, и поехал в Лобау, чтобы там сбросить этот огромный камень у двери торговца. Когда великан доехал до города, то его не пустили на мост, опасаясь, что тот не выдержит такого веса, и потребовали, чтобы исполинский камень остался за границами города. Ужасно раздосадованный, силач бросил камень на дороге, ведущей в Гробин через Баттенхоф. Там этот камень и лежит по сей

⁶² Немецкое междометие «ziss, ziss!» я заимствую из Н. Sachs, IV:3, 36. В шведском тексте здесь стоит «tyst, tyst!».

⁶³ В *Kinderm.*, 55 сходным образом и точно с таким же исходом герой узнает имя духа Румпельштильца; ср. с *КМ*, III, 98 и см. I, 805.

⁶⁴ FINN. MAGNUSSEN, *Lex myth.*, 351, 352.

день, а проезжающие мимо латыши смотрят на него и дивятся⁶⁵. Белая кобыла великана Кинте напоминает о Свадильфари из скандинавского мифа; планы великана здесь тоже нарушаются, но совсем иначе.

У конунга Олава было множество приключений, связанных с великанами и великаншами. Однажды он проплывал мимо высоких прибрежных холмов у Хорнскерреда; в этих холмах жила великанша, которая так обратилась к королю:

S. Olaf med dit röde skiäg,
du seiler för när ved min kjelderväg!

[Святой Олав с рыжей бородой,
ты плывешь слишком близко к стенам моего погреба!]

Олав разгневался и, вместо того чтобы провести корабль между утесами, развернул его к холмам и ответил:

hör du kjerling med rok og med teen,
her skal du sidde og blive en steen!

[слушай, карга с прялкой и с веретеном,
ты усядешься здесь, обратившись камнем!]

Как только Олав договорил, один из холмов треснул, а жившая там великанша *обратилась в камень*; с восточной стороны утеса до сих пор можно увидеть, как она сидит *с прялкой и веретеном*; с противоположной стороны бьет священный источник⁶⁶. В одном из шведских сказаний Олав хотел проплыть в Нерке через Вермланд по озеру Венерн, а троллиха крикнула ему:

kong Olaf med dit pipuga skägg,
du seglar för när min badstuguvägg!

[король Олав с острой бородой,
ты плывешь слишком близко к стенам моей бани!]

Олав ответил:

du troll med din råk och ten
skal bli i sten,
och aldrig mer göra skeppare men!

[а ты, троллиха с прялкой и веретеном,
станешь камнем
и ни одного морехода больше не испугаешь!]

⁶⁵ Это сказание приводит Ватсон в *Jahresverhandl. der Kurl. Gesellsch.*, II, 311, 312.

⁶⁶ *Danske viser*, II, 12, 13; THIELE, I, 32; ср. с FAYE, 118, 119.



Великанша *обратилась в камень*, а король воздвиг крест в далкийской церкви в округе Эльфдаль⁶⁷. Датский вариант вышеприведенных стихов таков:

hör du Oluf rodeskjäg,
hvi seiler du igjennem vor stuevæg?

[знаешь ли ты, Олав рыжебородый,
что плывешь над стенами наших покоев?]

И:

stat du der og bliv til steen,
og ingen dannemand mere til meen⁶⁸.

[ты останешься здесь и обратишься камнем,
и не причинишь вреда больше ни одному датчанину]

Норвежский вариант сказания: Хорнеленские горы в Бремангере раньше были соединены с Марё, но теперь отделены проливом. Там проплывал святой Олав, который приказал утесам разойтись и освободить для него прямую дорогу. Скалы немедленно разошлись, но из них выпрыгнула великанша, закричавшая:

sig du mand met det hvide skäg
hvi splitter du saa min klippevæg?

[ты видишь, седобородый,
что ты расколол мою скалистую стену?]

Олав ответил:

stat trolld nu evig der i steen,
saa gjør du ei nogen mand meer meen.

[оставайся, тролль, навеки камнем,
больше ты никому не причинишь вреда]

Так всё и случилось; фигуру окаменевшей великанши до сих пор можно увидеть на утесе (FAUÉ, 124). *Рыжая борода* Олава (такие же бороды были и у немецких королей-героев — Оттона и Фридриха) напоминает о Торе, враге великанов (см. I, 399); *pipuga skägg* — это, очевидно, то же самое что и *pipskägg*: заостренная, клинообразная борода (слово встречается у Ире); в норвежском стихе упоминается уже *седая борода* (ср. с *barbe fleurie* Карла Великого). Такого рода мелкие расхождения, равно как и попеременные упоминания «стены погребца», «стены бани», «скалистой стены» еще раз подтверждают подлинно народный характер этого сюжета [26]. Неудивительно и то, что древний прообраз этих

⁶⁷ FERNOW, *Värmeland*, 223.

⁶⁸ NYERUP, *Karakteristik af Christian*, IV, 17.

сказаний можно обнаружить в самой «Эдде». По пути в Хель (helveg) Брюнхильд в своей богато украшенной повозке проезжает мимо жилища великанши *gýgr*; великанша встречает ее такими словами:

skaltu í gögnom gánga eigi	[ты не посмеешь проехать
grioti studda gárða mína!	через мой каменный дом!]
Sæt., 228 ^a	

За этим следуют различные речи, и всё завершается словами Брюнхильд (см. I, 798):

seykstu gýgjärkun.	[сгинь, великанское отродье]
--------------------	------------------------------

Говорится, что каменный дом великанши был искусно выстроен — упоминаются погреб и баня; в руках у самой хозяйки — *прялка и веретено*. Считалось, что неприкосновенность жилища нарушается, когда слишком близко проходят чужаки. Великанши и в других случаях, подобно эльфийкам, предстают с прялками и веретенами: *tolv trolldqvinder de stode for hannem med rok og ten* [ему повстречались двенадцать троллих с прялками и веретенами] (D. V, I, 94)⁶⁹.

В Норвегии рядом с Румсдальхорном есть гора, называемая Трольдтиндер; выпирающие из нее утесы — это великаны, которых Олав превратил в камни за то, что они пытались препятствовать проповеди христианства в Румсдале⁷⁰.

Судя по Sæt., 145^b, великаны, как и цверги, боятся солнечного света и *превращаются в камни*, если засидятся под открытым небом до утра: «Dagr er nú, — кричит Атли Хримгерде [Hrímgerðr], — hafnar mark þyckir hlægligt vera, þars þú í steins líki stendr» [уже день: теперь ты, превратившись в камень, будешь стоять у входа в гавань, и люди станут смеяться над тобой].

Многие предания об окаменевших великанах явно рождались и жили благодаря тем диковинным человекоподобным формам, какие могут принимать сталактиты, кремневые и шлаковые образования (небольших размеров), а также базальтовые и гранитные скалы (огромных размеров). Круги из камней образуются, с мифологической точки зрения, из-за того, что на этом месте танцевали великаны⁷¹; со множеством скал связаны легенды об окаменевших новобрачных

⁶⁹ Кельтская фея носит в своей прялке огромные камни и прядет прямо на ходу (KEIGHTLEY, II, 286; см. I, 698).

⁷⁰ См. FAYE, 124 (по SCHÖNING, Reise, II, 128). *Sanct Olafs saga på svenske rim* (ed. Nadorph), 37: *ell troll, som draap X män, hun giordit i stena, och stander än; flere troll han och bortdref, sidan folckit i frijd blef* [тролль, который утащил десять человек, превратился в камень и стоит на одном месте; несколько других троллей сбежали, и народ стал жить в мире]. Круглые отверстия в форме котелков, какие можно найти в скалах, считались у норвежцев делом рук великанов. Эти отверстия называют *jättegryter, trolldgryter* [котелками великанов, троллей], но также и *S. Oles gryter* [котелками святого Олава] (HALLAGER, 53^b).

⁷¹ Стоунхендж, древнеанглийское *Stânhenge* (висящий камень), находится недалеко от Солсбери; валлийское *Choirgaur* — *chorea gigantum* [танец великанов]; по Гиральду

или танцевавших гостей. В горняцкой терминологии, древней и хорошо известной в народе, широко используются названия частей человеческого тела: у гор есть головы, брови, шеи, спины, плечи, колени, ноги и т. д. (РА, 541).

В этом смысле сказания о великанах во многом соприкасаются с легендами о цвергах, шратах и водяных: в скандинавских источниках все они обозначены максимально общим понятием *troll*. Горные цверги, как и великаны, подвержены окаменению — считается, что из камня они и родились (см. I, 863). *Rosmer havmand* (русал), как сказано в песнях о нем, *запрыгивает* или *влетает* в камень⁷².

С другой стороны, образы великана и героя, обычно противопоставленные, тоже иногда смешиваются. *Ганс-силач* в немецких сказках вполне сходен с великаном; даже *Зигфрид*, который в средневековой поэзии изображен чистым героем, в народных сказаниях приобретает отдельные великанские черты: когда, например, он трудится в кузне, подобно *Виланту*, род которого восходит к великанам. С Зигфридом (отчасти) и с Гансом-силачом (в полной мере) связано то уленшигелевское или рюбецалевское настроение (см. I, 786), которое господствует в финских сказаниях о великанах *Калево*, *Хиси* и, особенно, *Сойни* (см. *Kalewala*, XIX). Этого Сойни, или Куллерво, называют *kalki* (проказником); будучи трехдневным младенцем, он разорвал свои пеленки; его продали карельскому кузнецу, который оставил Сойни следить за ребенком, но тот вырвал ребенку глаза, убил его и сжег колыбель. Когда хозяин приказал Сойни оградить поле забором, тот принес целые сосны и ели, которые связал змеями; затем он должен был пасти скот, но, увидев, что хозяйка дома запекла ему в хлеб камень, Сойни пришел в ярость и призвал себе на помощь медведей и волков: они оторвали женщине ноги и передавили всё стадо. У эстонцев тоже есть сказания о сыне великана (*Kalleweroeg*), который пропахал травяные луга деревянным плугом, и с тех пор там не выросло ни одной травинки [28]. Негодяйство

Камбрийскому, великаны принесли в Гиберию [Ирландию] груды камней из Африки (см. PALGRAVE, *Hist. of the Anglosaxons*, 50; ср. с DIEFENWACHS, *Celtica*, II, 101). О Гурмуне [Gurmun] в *Tristan*, 5887 сказано, что он «родился в Африке».

⁷² *Danske viser*, I, 223: han sprang saa vildt i bjerget om, og blev til *flintesten* sorte [он вспрыгнул на гору да там и остался в виде черного *кремня*]; *Danske viser*, I, 228: han blev til en *kampsteen* graa [он стал серым *валуном*]; *Danske viser*, I, 233: saa fløj han bort i røden *flint*, og blev saa borte med alle [он *влетел* в *красный кремь* и в нем навсегда остался]; в *Danske viser*, I, 185 так говорится о злой мачехе: hun sprang bort i *flintesteen* [она запрыгнула в *кремень*]. Но и у Ганса Сакса (H. SACHS, III:3, 31^a, 426): vor zorn zu einem *stein springen* [от гнева каменеть, «запрыгивать в камень»]; в H. SACHS, III:3, 53^b: vor sorg zu *eim stein springen* [от горя «запрыгивать в камень»]; в H. SACHS, IV:3, 97^d: vor leid wol zu *eim stein möcht springen* [от мук мог бы окаменеть, «запрыгнуть в камень»]. От сильных переживаний жизнь как бы замирает и всё превращается в холодный камень; см. в главе XXXII о героях, запертых внутри гор [27].

финских великанов контрастирует с поведением грубых, но честных немецких и скандинавских исполинов.

Важно отметить, что между великанами и дикими, косматыми *лесными духами* (речь о которых шла в I, 778—786) невозможно провести четкую границу. В лесах Бингенгеймской Марки (см. I, 719) можно увидеть каменные сиденья лесного народа, который жил в этих местах в древние времена; на камнях показывают отпечатки рук этих существ (*Deutsche Sag.*, № 166). В памяти жителей Гастейнской долины (см. Муснар, *Gastein*, 137) до сих пор живы образы *диких людей*, род которых давно угас. В сказании один из них утверждает, что он видел, как Заллезенский лес у горы Штубнеркогель девятикратно «*mair werden*» (то есть погиб и вновь вырос); он помнил времена, когда гора Бёкштейнкогель в долине Кёчах была не больше птички-рябинника (*kranawetvogel*), а могучий Шарек — не больше буханки хлеба. Эти дикие люди отличались невероятной силой: для них не составляло труда *перебросить плужный лемех через всю долину*. Один такой человек оперся на свой посох около дома местного землевладельца, и от этого весь дом содрогнулся. Жили дикие люди в недоступных пещерах на левом берегу Ахена, у входа в ущелье; около их жилища росли яблони, и дикие люди развлекались тем, что *бросались яблоками* в прохожих; остатки их домашней утвари можно увидеть в тех местах до сих пор. К жителям долины дикие люди относились скорее по-дружески и часто дарили крестьянам масло и молоко, оставляя подарки перед дверями. Последняя деталь напоминает скорее о повадках цвергов и эльфов.

Эльфы считали возделывание земли и лесозаготовку мерзостями — из-за этого им приходилось оставлять свои жилища; великаны тоже рассматривали леса как свою собственность, и в своей вотчине вовсе не были склонны предоставлять людям свободу действий. Едва один крестьянский сын начал рубить ветвистую ель, как ему явился огромный толстый тролль, начавший угрожать: «Только посмей хозяйничать в моем лесу, и я тебя убью!» (*ASVJÖRNSEN UND MÖE*, № 6); на этом же основана датская народная песня об Элине из Вилленкова (*D. V.*, I, 175). Великаны не меньше цвергов (см. I, 758) ненавидят колокольный звон (ср., например, со шведским сказанием о старом горном великане — *AFZELIUS*, III, 88) и бросаются камнями в колокольни. Гаргантюа тоже выносит из церкви все колокола.

Во множестве сказаний *великан* и *дьявол* — взаимозаменяемые понятия; особенно это касается тех легенд, в которых дьявол описан неуклюжим. Между этими существами есть немало и других схожих черт. Дьявола, как и великанов (но, правда, — и как драконов, и как адских гончих), описывают *многоголовым*. От рук и ног дьявола даже на самых твердых поверхностях (например, на камнях) остаются нестираемые следы. Изгнание титанов с Олимпа напоминает о падении с небес ангелов, превратившихся в дьяволов. Считалось, что великаны, как и все языческо-дьявольские существа (см. I, 185), живут *на севере*: в *Sæt.*, 81 Фрей смотрит с небес на Ётунхейм (*i Jötunheima*) и видит прекрасную

великаншу, а в SN., 39 это описывается словами «Freyr leit í nordrætt» [Фрей взглянул на север]. В датской народной песне о краже молота Тор зовется *Tord af Hafsgaard* (громовиком из морского замка); великан, у которого Локи должен выкрасть молот, тоже живет в северных районах — *Nordenfeld*; в похожей шведской песне сказано более неопределенно: *trolltrams gård* [великанский двор, двор Тролльтрама]⁷³.

Для великанов характерна склонность к людоедству (см. в I, 786 об *орках* и *ограх*). В «Одиссее» бросающиеся камнями циклопы тоже жаждут человечины; татарский великан *Депегёз* [Derèghöz] («глаз на макушке»)⁷⁴ стоит где-то между *Полифемом*, который причесывается бороной и бреется серпом (Ov., *Met.*, XIII:764), и *Гаргантюа*. Еще будучи младенцем, он высосал молоко у всех кормилиц; когда Депегёз вырос, то огузы ежедневно скармливали ему двух человек и 500 овец. Герой по имени Биссат [Bissat] раскаленным ножом выжжет этому великану глаз. Слепший великан уселся у двери своего дома и стал руками ощупывать каждого проходящего мимо козла. Стрелой невозможно было пробить ему грудь — когда это попытались сделать, великан только закричал: «Да что надо от меня этой мухе!». У лапландцев есть сказания о великане *Стало* [Stalo], одноглазом, одетом в железные доспехи. Его боялись как людоеда и прозвали *jitjatja* [ломающим деревья] (NILSSON, IV, 32). В индийской «Махабхарате» великан (*råkschasa*⁷⁵) Хидимба — рыжебородый уродливый людоед; он издаликает человеческую плоть⁷⁶ и приказывает своей сестре Хидимби ловить людей; но она, подобно жене или дочери чудовища в наших сказках, жалеет спящего героя и помогает ему [29].

В немецких сказаниях ничего не упоминается об ужасной жажде крови у великанов; даже скандинавские ётуны ни в одном из источников не предстают людоедами, подобно греческим и восточным великанам; наши исполины более добродушны, они (и по облику, и по образу мыслей) достаточно близки к людям; дикая природа германских великанов выражается, главным образом, в том, что они мечут огромные камни, переносят горы и возводят гигантские строения.

Саксон Грамматик (SAHO, 10, 11) наделяет великаншу Хартгрепу [Harthgrepa] умением по желанию становиться то маленькой, то большой. В сказках такая

⁷³ Пожелать человеку идти «*nordan till fjälls*» [на север в горы] (ARVIDSSON, II, 163) значит проклясть его (ср. в немецком — *ins Pfefferland wünschen* [пожелать кому-либо пойти «в страну перца»]).

⁷⁴ См. DIEZ, *Der neuentdeckte oghuzische Cyclop verglichen mit dem homerischen* (Halle und Berlin, 1815).

⁷⁵ Теветат во втором рождении (*Reinhart*, CCLXXXI) — это *råkschasi*, великанша, а не животное.

⁷⁶ «Какой сильный запах у человека, как он освежает мне ноздри!» (из «Путешествия Арджуны»; см. ВОРР, *Ardschunas Reise*, 18). Те же мотивы встречаются и в наших сказках (см. I, 786). Эпитеты индуистских демонов указывают на то, что они *выходят по ночам* (ВОРР, *Gloss.*, 91, 97).

черта присуща ограм и дьяволу, а в сказаниях — Матушке-Метелице [Haulemutter] (HARRYS, II, 10) [30].

Исконные германские представления о великанах лучше всего сохранились в народных сказаниях; у поэтов великаны менее привлекательны и чаще всего описаны общими словами, причем с заимствованиями из романской традиции. Харпин [Harpin], великан из «Ивейна», требует отдать ему дочь рыцаря, вешает рыцарских сыновей и разоряет земли (*Iw.*, 4464, 4500)⁷⁷; когда его убивают, он падает на землю, «как срубленное дерево» (*Iw.*, 5074)⁷⁸. Еще менее интересны два великана, речь о которых заходит в *Iw.*, 6588 и далее. Описание великана Ургана [Urgân] в «Тристане» (*Trist.*, 15923) отличается чуть большей живостью: он вводит оброк на быков и овец, а когда ему отрубают руку, пытается приживить себе новую (*Trist.*, 16114)⁷⁹. В сравнительно более полном цвете великаны предстают в поэмах из героических циклов. В поэме «Sifrit» Куперан [Kuperegân] (Cürriân в *Heldens.*, 171) правит тысячей великанов; он держит взаперти украденную принцессу. В «Короле Ротере» достаточно живо описаны великаны Асприан [Aspriân], Гримме [Grimme] и Видольт [Widolt]. Последнего, как льва, держат на цепи и спускают с нее во время битвы (*Rother*, 744, 2744, 4079); он впивается зубами в стальную жердь, которую не могли поднять два человека, и из нее вырывается пламя (*Rother*, 650, 4653, 4674), — затем великан разит этой жердью, как молнией (*Rother*, 2734); когда он бежит, земля содрогается (*Rother*, 5051); когда он прыгает через кусты, у него звенит кольчуга (*Rother*, 4201); он бросает одного воина над головами четырех человек так, что ноги у того, пока он летит, не касаются земли (*Rother*, 1718); он швыряет льва об стену (*Rother*, 1144, 1153); высекает огонь жерновами (*Rother*, 1040); идет, погрязая в песке [in dem melme] (*Rother*, 646, 678) по колено (*Rother*, 935), и растения доходят ему до пояса (*Rother*, 935) — этот образ (восточного происхождения — см. НАММЕР, *Rosenöl*, I, 36) встречается и в *Vilk. saga*, LX. Асприан наступает раненому на рот (*Rother*, 4275). Интересные описания встречаются в поэме «Sigenôt»: когда великан сопит во сне, гнутся ветви деревьев (*Sigenôt*, 60)⁸⁰; великан вырывает

⁷⁷ Великан — как «hagel al der lande» [буря с градом для земли] (*Bit.*, 6482).

⁷⁸ Стоит отметить, что кости этого великана сохранили в замке (*Iw.*, 5881), ср. с FISCHART, *Garg.*, 41¹: «рассказывают о великанах и исполинах [Haunen], показывают их кости в церквях и под ратушами». В церквях висят *скелет* великанши, пораженной молнией (см. I, 861), *сочащееся ребро* язычницы (*Deutsche Sag.*, № 140) и ее же *золотой локон* (*Deutsche Sag.*, № 317); в замке хранят *кость великана* (*Deutsche Sag.*, № 324). В шварцвальдском Альпирсбахе за воротами висит скелет великана, а в арнштадтской церкви Богородицы — ребро великана (WESCHSTEIN, III, 129; ср. с Ад. КУНН, № 56). Рога огромного буйвола прибиты у входа в [римский] храм (NIEBUNR, *Röm. Gesch.*, I, 407).

⁷⁹ Романские великаны часто описываются как привратники и охранники мостов (ср. с I, 865); в *Nib.*, 457:4; 458:1 — «rise *portenære*» [великан-привратник].

⁸⁰ Эта же характерная для великанов черта упоминается в *Vilk. saga*, CLXXVI и в сербской песне.

деревья в еловом лесу (*Sigenôt*, 73, 74), делает льняные повязки (*schübel*) для своих ран (*Sigenôt*, 113); уносит героя, *взяв его под мышку* (*Sigenôt* (Hag.), 110, 158; (Laßb.), 9). В «Вольфдитрихе» великанша *хватает героя и его коня* и уносит их в свою пещеру: прыгая, как белка, она преодолевает 72 мили по горам; в народной песне (Аш., I, 161) великанша уносит человека и его лошадь на свою гору (высотой в пять миль) — в жилище великанши два человека лежат сваренными, а один наколот на вертел (то есть следы андрофагии великанов кое-где всё же прослеживаются); за героя великанша сватает свою дочь, а когда тот сбегает, она дубиной избивает дочь так, что в лесу трясутся все цветы и листья. В «Книге героев» Рютце [Rütze] сестра великана Велле [Welle] в качестве посоха использует *целое дерево*, с корнями и кроной — настолько большое, что его не увезти и на двух повозках; еще одна «дикая женщина» возвышается над всеми деревьями, а на ботинки ей нужна шкура двух быков (*Wolfd.*, 1513). Великан Лангбейн [Langbein] (*Danske vis.*, I, 26) спит в лесу, и его будят герои [31].

В Норвегии и Швеции о великанах должно по-прежнему ходить множество сказаний, еще не известных научному сообществу и не включенных в собрания⁸¹; в Германии тоже кое-что еще можно почерпнуть из устного народного творчества и совсем немного — из старинных книг. У санкт-галленского монаха упоминается (PERTZ, II, 756) тургауский Эйсхере [Eishere] (то есть Egisheri, *terribilis* [ужасный]), но это не великан, а великаноподобный герой⁸².

Прямых упоминаний о жертвоприношениях великанам (подобных жертвованию добрым эльфам и домовым) и вообще следов культа великанов нигде не обнаруживается. Правда, в *Kormakssaga*, 242 встречается слово *blôtrisi* — великан, которому люди приносят жертву; что касается масляного камня (см. I, 875), то, возможно, маслила его не сама великанша — люди делали это *для нее*: покрывать священные камни и изваяния маслом или жиром — это распространенный древний обычай (см. I, 217). В народе почитали «gute Lubbe» (см. I, 856), однако его великанская природа не вполне доказана. К Фазольту, штормовому великану, взывали в заклинаниях; впрочем, его можно рассматривать как полубога — ср. с Торгерд и Ирпой, почитавшимися в Скандинавии.

Связь многих терминов, обозначающих великана, с названиями древних народов напоминает о сходстве между именами отдельных героев и некоторых исторических персонажей. Мифологические черты таинственным образом

⁸¹ В HÜLPHERS, III, 47 упоминается о хейердальских «löjlige berättelser om *fordna jättar*» [смехотворных историях о *древних великанах*], однако никаких подробностей не сообщается.

⁸² Совсем другое, когда Зигфрид-герой становится великаном в искаженных вариантах легенд (Wns. *Heldensage*, 301, 316); даже божественные Один (см. I, 357) и Тор в поздних сказаниях превращаются в дьяволов и болванов. По еще более поздним представлениям (см. *Altd. Bl.*, I, 122), Riese [великан] и Recke [витязь] — это одно и то же.

переплетаются с историей, и, как Дитрих и Карл встают на замену древним божествам, так и венгры с аварами замещают собой образы древних великанов. Впрочем, из этих совпадений не стоит делать далеко идущих выводов — нужно помнить, что такие термины, как *iötunn* и *Þurs*⁸³, обладают собственным независимым значением.

⁸³ Шафарик (SCHAFARIK, *Slov. star.*, I, 258) под ётунами и турсами понимает исключительно *Geta* и *Thyrusus*; если это верно, то в названии племени *Thussagetae* содержатся оба этих корня.



Примечания к главе XVIII

[1]

В каком-то смысле люди, эльфы и великаны находятся между собой в тех же взаимоотношениях, что и люди, ангелы и дьяволы. Великаны — старейшие из всех созданий, они принадлежат глубокой древности. Здесь следует подробнее раскрыть тот факт, что великаны и титаны — это древние стихийные божества.

[2]

Великанов описывают такими словами: *der grôze man* [огромный человек] (*Ernst*, 469, 4288); *der michel man* [исполинский человек] (*Lanz.*, 7705); *der michel*, *der grôze* [исполинский, огромный] (*Altd. Bl.*, II, 149). Страна великанов называется *unkundigez lant* [чужой, неизвестной землей] (*Roth.*, 625) или просто *der riesin lande* [страной великанов] (*Roth.*, 761; о Ётунхейме см. I, 860); народ великанов — *unkundigiu diet* [чужовищный народ] (*Roth.*, 630). Такие древние названия великанов, как *iötunn* (древнескандинавское) и *eoten* (древнеанглийское), проявлены и в уменьшительном *Etenca* (?). Следует ли сюда же добавить тацитовское слово *Etionas* (от *Oxionas*; Тас., *Germ.*, XLVI; см. НАУРТ, *Zeitschr.*, IX, 256)? Формы *hethenesberg*, *hedenesberg*, *hettensasmont*, *etenasberg* из *Chart. Sithiense*, 158, 80, 160, 162 не означают ли *Heidenberg* [гора язычников] или *Hätenberg* [гора великанов]? В GRAFF, I, 370 упоминается *Entinesbure* (ср. со I, 854). *Etenesleba* в ДРОНКЕ, 233^a. Лео (ЛЕО, *Vorles. über d. Gesch. d. deutschen Volks*, I, 112) тоже производит это слово от корней *eta* (древнескандинавского), *etan* (древнеанглийского); ср. с *mannaeta* (см. II, 690; согласно ZEUSS, 147, 151 *Ambro* может быть германской формой; см. ниже, прим. 29), с таким именем великана, как *Wolfesmage* (см. ниже, прим. 31), а также с обращением к великану: *dū ungaeber frâz!* [никчемный ты пожиратель] (*Dietr. Drach.*, 238^b). Санскритское *kravjâd* (ВОРР, *Gramm.*, § 572). В финском — *turilas*, *tursas*, *turgas* — *edax*, *gluto* и *gigas* [пожиратель, глотатель, великан]. Дополнительное подтверждение можно обнаружить в двух других финских формах, а именно — в *syöjätär*, великанша — дословно *femina vorax* [прожорливая женщина], от *syön* — *edo* [ем]; и *juojotar* — *femina bibax* [многопьющая женщина], от *juon* — *bibo* [пью] (SCHIEFNER, *Finn. W.* [чит. *Finn. M.*], 606, 608). Шафарик связывает формы *iötun*, *jätte* с корнем *-geta* в таких словах, как *Massageta*, *Thussagete* (ШАФАРИК, I, 141; см. I, 886). Торлакиус полагал, что *iotar*, *iötñar* и *risar* [юты, ётуны, великаны] — это одно и то же (THORLACIUS, *Sp.*, VII, 24); Раск, напротив, разделяет *Jötunheimar* (страну великанов) и *Jótländ* (страну ютов) — а значит, между *Jötunn* (*gigas* [великан]) и *Jóti* (ют; RASK, *Afh.*, I, 77, 78; GDS, 736) тоже должна быть разница. В RASK, *Afh.*, I, 85, 86 утверждается, что ётуны — это финны (точнее — квены), а Ётунхейм — это Холугаланд. Впрочем, в прим. к *Sæt.*, 33 Раск сравнивает ётунов с *Eistir* [эстиями]. В шведском — *jätte* och *jättesa* [великан и великанша] (CAVALLIUS, [I], 25, 467). Формы *Jettha* и *Jettenberg* происходят, возможно, от *Jeccha* и *Jechenberg*, как *Jethelburg* — от *Jechelburg*. В документах XIII века упоминаются *Jeteneburg*, *Getenburg* (WIPPERMANN, № 41, 60). *Jettenbach* в Хундсрюке (HÖFER, *Urk.*, 37). То, как великан глодает и жует, передается словом *mësan* (не *mesan*) — древневерхненемецкое *muosan*.

[3]

Древнескандинавское *þyrja* þjóð в *Sæm.*, 82^b, скорее всего, связано с *þursa*, *þursa* и означает не *torridorum gens* [тропический народ], а «народ великанов». С датским *tosse* ср. *dyssetroll* (*Sv. forns.*, I, 92, 98). По-древнеанглийски Грендель тоже зовется словом *þyrs* (*Beov.*, 846). Древнескандинавская руна *þurs* соответствует древнеанглийской *þorn*; в «Эддах» встречается такое имя древнескандинавского великана, как *Bölþorn* (*Sæm.*, 28^a; *SN.*, 7; возможно, *Bálþorn* — огненный шип?). Удивительно, но в *Sæm.*, 48^a о дверге Альвисе говорится: *þursa líki* þrussi mer á þer vera [по-моему, обликом ты схож с великанами]. В древневерхненемецком *durisis* = *Ditis* [божества (родительный падеж)?] (HAUPT, *Zeitschr.*, V, 329^b; *Gl. Schlettst.*, VI, 169). «Mære von eime tursen» [сказка о великане] (*KM.*, III, 275). В Тюрингии — *thürschemann* (ВЕCHSTEIN, *Märch.*, 63); нововверхненемецкое *der Torsch*. Австрийские семейства Лихтенфельсов, Тирнштейнов, Рауэнэков и Рауэнштейнов в XII—XV веках носили прозвище *türse* (*Heiligenkr.*, I, 32, 46, 127, 279; II, 14, 26), латинизированная форма — *turso*. Женщин называли *tursin* (LEBER, [170]). *Türselmül* — имя крестьянина в *MsH*, III, 293^b. «In *Thurisloun*» (FALKE, *Trad. Corb.*, 100, 101, 354; САРАСНО, VII, № 81; *Trad. Corb.* (ed. Wigand), [§]281, 284, 420); *tursenouwe* (MONE, *Anz.*, VI, 231). Место под названием *Thyrsentritt* находится к востоку от Лехтала (STEUER, *Rhät*, 143). *Tirschentritt*, *Dirschentritt* (GÜMBEL, *Bair. Alpe*, 217, 247). *Dursgesesz* (LANDAU, *Wüste Örter in Hessen*, 377). *Türschenwald* в долине Зальцаха (МАТТН. КОСН, 221). *Türstwinkel* (*Weisth.*, IV, 129). У Ренваля приводятся такие финские формы, как *tursas*, *turras*, *turrisas*, *turri*, все означающие «великан»; *turilas* — homo edax, vorax [обжора, пожиратель]; финское *meritursas* [морской великан] упоминается в SCHRÖTER, 135; PETERSEN, 42; *GDS*, 122, 123.

Дионисий Галикарнасский полагал (DIONYS. HALIC., I, 21), что тиррены, Τυρρῆνοι, назывались так оттого, что они возводили высокие башни, τύρσοεις. Ср. со строениями великанов (см. I, 864).

[4]

О *Hunenbetten* и *Hunen* см. JANSSEN, *Drentsche oudheden*, 167—184 (ср. с *GDS*, 475). Возможно, *hünenkleid* — то же, что и вестфальское *hennekleid*, саван [то есть, буквально, «одежда мертвого»]; или же это «одежда для последнего путешествия»? — в некоторых частях Вестфалии последнее причастие умирающего человека называлось *hennekost*. «Als ein *hiüne* gelidet» [части тела, как у великана] (*Troj. Kr.*, 29562). Термин «*hiüne*» часто встречается в «Маргарите Лимбургской» Иоганна фон Зоста (MONE, *Anz.* (1834), 218). *Ortleip der hiüne* [Ортайп-великан] (*Ls*, III, 401); *der groten hunen* (gigantum [огромный великан]; *B. d. Kön.*, 112). Странно, что в FIRMENICH, I, 325 *hühnen* — это цверги, подземные жители; они живут недолго и похищают детей; как и великаны, они обитают в горах; ср. с *die hünnerskes* (КУНН, *Westf. Sagen*, I, 63, 64). Древнескандинавское *húnaǫ* не синонимично с *jötnaǫ* и *þursar* — *heunen* тоже описываются как народ более молодой по сравнению с великанами (BAADER, *Sagen*, № 387; *GDS*, 475).

[5]

Древнеанглийские фразы со словом *ent*: *gelýfdon on deáde entas* [верили в мертвых великанов] (*Ags. homil.*, I, 366); *on enta hláve* [в пещере великана] (КЕМБЛЕ, IV, 49);



on *entan* hlev [в пещере великана] (КЕМБЛЕ, V, 265). Встречаются такие названия, как *Entinesburc* (GRAFF, I, 370); *Enzinsperig* (MB, II, 197); *Anzinvar* (*Hess. Zeitschr.*, I, 246) — ср. с *Ruozelmannes var* в МОНЕ, *Anz.* (1836), 300. Ad giganteam viam — *entisken* wec [великанской дорогой] (*Wiener Sitz. Ber.*, IV, 141); von *enten* swarz unde grâ kan ich nit vil sagen [о черных и серых великанах многого сказать не могу] (KM₃, III, 275).

[6]

Меркурий зовется «se *gygand*» (см. I, 350); die *ghigante* (Rose, 5135); *gigante* (Rose, 5182). Бьёрн пишет *gígr*, а в *Aasen*, 152^b вместо *gygr* — *jygger*, *gyvr* (ср. с «ze Givers», прим. 4 к главе ХХХII); *giögra* (FAУЕ, 6). В MÜLLENHOFF, 267, 277 в значении «великан» встречается слово *kämpre*. От и Эфиальт — великаны, но не циклопы; они сыновья Посейдона, как и циклоп Полифем. По *Diut.*, III, 59, а также по «Парцифалю» и «Титурелю» (см. II, 144), все чудовища родились от тех женщин, которые ели запретные травы.

[7]

Hrisberg — от *Wrisberg* (LÜNTZEL, *Hildesh.*, 23)? *Risenkint* (*Laurin*, 2053, 2509, 2604) и *enzenkint*, «дитя великанское» — ср. с *Menschenkind*, «дитя человеческое». *Lubbesstein* упоминается в MÜLLENHOFF, № 363, S. 272; *Lüppertsgrab* (*Hess. Zeitschr.*, IV, 79); *Lüppenhart*, *Lüppental* (МОНЕ, *Anz.*, VI, 229); die *Lupbode* (PRÖHLE, *Unterharz*, 212); ср. с *lürpe* — яд (см. II, 805). Встречаются еще такие древнескандинавские понятия, как *leifi* — *gigas* [великан], *ðleifi* — *humanus* [человеческий]; *rumr* — *vir immanis*, *gigas* [огромный человек, великан]; от чего происходит *trigene* = *gigantes* (GRAFF, V, 512)?

[8]

Gifr — *oreas* [ореада] (*Sæm.*, 143^b; см. выше, прим. 6). Другие слова, означающие великаншу: *fåla* (*Sæm.*, 143^b; см. II, 582), *håla* (*Sæm.*, 143^b, 144^a); в SN., 113 говорится о великанше (*gygr*) по имени Грид [Grídr]; ее посох называется *Gríðarvölr* (SN., 114). *Tröll* — это и «чудовище», и «великан»: *ertu tröll* [ты тролль] (*Vatnsd.*, 292); þu þykki mer *tröll* [по-моему, ты тролль] (*Isl. sög.*, II, 365); *hálftröll* [полутролль] (*Nialss.*, CVI, CXX); *tröllaskog* [лес троллей] (*Landn.*, V, 5); *tröllaskeid* — *curriculum gigantum* [дорога троллей] (см. прим. 19 к главе IV). *Tröllabotn* по-фарерски — «страна великанов». *Trollrygr*, *Trollagrof* (WERLAUFF, *Grenzb.*, 16, 22, 35). М. Бехайм слышал слово «troll» и в Дании, и в Норвегии (МОНЕ, *Anz.*, IV, 450). Задолго до этого понятие широко использовалось в Германии: vor diesem *trolle* [перед этим троллем] (*Ortn.*, 338:2); er schlug den *trollen* [он ударил тролля] (*Ldrb.* 1582, 150); ein voller *troll* [настоящий тролль] (*Ldrb.*, 215); *wintertrolle* [зимний тролль] (МОНЕ, *Anz.*, VI, 236); «*exsurge sede, tu trolgast, cito recede*» [поднимайся с места, незванный гость (гость-тролль), и скорей уходи], — сказано в стихотворении XIV века (НАУРТ, *Zeitschr.*, V, 463); einen *drulgast* laden [приглашать гостя-шутника] (*Weisth.*, I, 552); de *Drulshaghene* (*Erhard*, 144 — 1118 год); *betrullet* [обманутый троллями] (*Tit.*, 5215; см. *Kl. Schr.*, IV, 336). Откуда происходит французское *drôle* (более ранняя форма — *draule*)? Скорее всего, имеется в виду кобольд, как в средненидерландском *drollen* (*Belg. mus.*, II, 116; KILIAN, статья «drollen»); ср. с *drôle* в свите у Гаргантюа (см. прим. 59 к главе XVII).

[9]

Myłżinum kalnaj — великановы горы, *myłżynum* karaj — великановы курганы (*Kurl. Send.*, I, 46, 47). Богемское *obor* в *Wend. Volksl.*, II, 268^a принимает форму *hobr*. Об имени великана *Volot, Velet, Weletabus, Wilz* см. II, 690. По греческим представлениям, гиганты жили во Фракии (PAUSAN., I, 25) — ср. с аримаспами, циклопами и индийскими ракшасами (см. I, 883). Евреи верили в существование трех великанских родов — рефаим, анаким и нефилим (ВЕРТНЕАУ, *Gesch. d. Israel.*, 142, 143, 144).

[10]

Рост великанов описывается по-разному. Греческий Титий, сын Земли, ростом был в девять гуф (*Od.*, XI, 577); От и Эфиальт на девятый год жизни были ἔννεαπῆχεις [девять локтей в ширину] и ἔννεόρῥυοι [девять сажень в высоту] (*Od.*, XI, 307; ср. с Ἐνιαυτὸς τετραπτηχὺς [годовой цикл в четыре локтя] в значении «четыре времени года», см. АТНЕН., II, 263). Данте (DANTE, *Inf.*, XXXI:58—66) поэтически описывает рост Нимрода как равный «90 пальмам», то есть 54 парижским футам; девять сажень (оргий) Эфиальта — это тоже 54 фута. Cyclopen *hōch sam die tanboume* [циклопы *высотой с ели*] (*Kschr.*, 357). «Ir reicht in (великанам) kūme an die knie, sie tragent klāfterlangen bart» [ты им не достанешь и до колена, у них бороды длиной в сажень] (*Dietr. und Ges.*, 621). Овидий так говорит о Полифеме (OVID, *Met.*, XIII:764):

jam rigidos *pectis* rastris, Polypheme, capillos,
jam licet hirsutam tibi *falce* recidere barbam.

[ты, Полифем, жесткие волосы бороной расчесываешь,
серпом щетину на бороде косматой сбрываешь]

Великаны многоголовой: есть сказания о *трех-, шести-, девятиголовых* трольдах (ASVJÖRNSÉN, 102, 103, 104). Семиголовый великан упоминается в FIRMEINICH, I, 333^a; еще один великан зовется *negenkopp* (девятитыглавым; MÜLLENHOFF, 450); ср. с *трехголовой* дикой женщиной в FR. ARNIM, *Märch.*, I, № 8 и с именем Conradus *Driheuptel* (MB, XXIX^a, 85:254). Польское *dziewiąsilk*, богемское *dewěsil, dewětsil* (девятикратно сильный) тоже означают великана. Сказание о Геймо приводится в MONE, *Unters.*, 288 и далее; ср. с СТЕУВ, *Rhät.*, 143. Итальянские писатели XVI века часто называли великанов *quatromani* [четырепятирукими]; у Фишарта упоминаются исполины с тринадцатью *локтями*. Слово *Bilfinger* в Швабии означает людей с двенадцатью пальцами на руках и ногах. *Cum sex digitis nati* [рожденные с шестью пальцами] (НАТТЕМЕР, I, 305^a); ср. с *sex tus homini digitus agnatus inutilis* [люди, рожденные с бесполезным шестым пальцем] (PLIN., XI, 52). *Одноглазость* германским великанам тоже не совсем чужда. В норвежской сказке говорится о трех трольдах, у которых на всех был *один глаз*, вставлявшийся в середину лба; они передавали этот глаз друг другу (*Jäleträet* [чит. *Juleträet*], 74, 75; ср. с КМ, № 130). (Передавание глаза еще упоминается в сказке о соловье и веретенице, см. КМ₁, № 6.) Полифем говорит (OVID, *Met.*, XIII:850): *unum est in medio lumen mihi fronte, sed instar ingentis clypei* [один у меня зрак посреди лба, но размером он с большой щит]; такие одноглазые существа у греков звались *kuklopes*, а у римлян *coclites*; *coclites qui altero lumine orbi nascuntur* [коклиты, рождающиеся с одним глазом] (PLIN.,



XI, 37, 35); *decem coclites, ques montibus summis Rhipaeis fodere* [десять *коклитов*, которые в высочайших Рифейских горах зарыли (сокровища)] (цитата из Энния в VARRO, VII, 71; см. O. MÜLLER, 148). Ср. с готским *haihs* — *μονόφθαλμος*, соесус [одноглазый, слепой] (HAURT, *Zeitschr.*, VI, 11). Великанше Гримгерде приписан *хвост* (*Sæm.*, 144^a). Великанов, как и цвергов, иногда изображали *черными*: *þrâinn svarti þurs* [Траин, *черный* турс] (*Islend. sög.*, I, 207); ср. с Svarthöfði [чернологовый]. Еще один *черный* великан упоминается в ДУВЕСК, IV, 41; *непельно-серый* — в ДУВЕСК, IV, 25. Голова и щит Хрунгнира были из камня, а haus (череп) Хюмира зовется «каменно-твердым» (*Sæm.*, 56^b). Жена Тора — великанша по имени *Ярнсакса*. Эпоха великанов — это каменный век.

[11]

Беспредельная спесивость великанов могла еще выражаться через прилагательное *naddgöfgi* [заносчивый] (*Sæm.*, 98^b); *risenmaezic, der werlte widerzaezic* [по-великански сопротивляющийся всему миру] (*Bit.*, 7837); греческое *Λαπίθαι* [лапифы] означает «хвастуны»; это племя связывалось с кентаврами.

[12]

Любопытно такое заклинание XI века: «*tumbo saz in berke mit tumbemo kinde in arne, tumb hiez der berc*» [дурак сидел на горе с дурацким ребенком в руках, *гора* называлась *Дурак*] и т. д.; это напоминает мне об отрывке из Марцелла Эмпирика (MARCELLUS BURD., 29; см. *Kl. Schr.*, II, 129, 147, 148): *stupidus in monte sedebat* [дурак сидел на горе] и т. д.; ср. с такими названиями гор, как Affenberg, Giegenberg, Gauchsberg (см. II, 134), Schalksberg [обезьянья, шутовская гора]. Интересно, что ётун в *Sæm.*, 55^a тоже зовется *âtrunnr apa* — *simiagun cognatus* [родичем обезьян]. Ледовитый океан называли *Dumbshaf*. По Бьёрну, в древнескандинавском *stumr* (немой, болван?) = *gigas*; ср. с *gýgr, giugi* (см. I, 855). В *Fornm. sög.*, I, 304 языческие боги называются *blindir, daufir, dumbir, daudir* [слепыми, глухими, немыми, мертвыми].

[13]

О Форньоте см. *GDS*, 737. *Hin aldna (gýgr)* [Древний (великан)] (*Sæm.*, 5^b). Имена великанов: *Örgemlir* (Предвечный), *Þrúðgemlir, Berggemlir* (или -*gelmir*). Вёльву в ее мудрости наставили древние великаны: *es man iötna ár ofborna, þá er forðom mik froedda höfðo* [я еще помню *древних* ётунов, воспитавших меня в былые времена], — говорит она в *Sæm.*, 1^a. Известна преданность великанов: *eotena treove* [великанская *верность*] (*Beov.*, 2137). Вайнямёйнен тоже зовется *древним* (*wanha*), *верным* (*waka*) и *преданным* (*totinen*) — см. *Kalev.*, III:107; о боге тоже говорили, что он «древний», «верный» и т. д. (см. I, 160). Полифем пас овец; скандинавские великаны тоже описываются как пастухи (*Sæm.*, 6^a):

sat þâr à haugi oc sló hörpu
gýgjar hirdir, *gláðr Egdír*.

[сидел на холме и играл на арфе
великанский пастух, *веселый Эгдир*]

Гюмир [Gymir] — владелец стада, у него работает пастух (*Sæm.*, 82^b). Трюм приглаживает гривы своим коням; в Синт-Трёйденской хронике: «*manu somam equi delinire*» [рукой приглаживать лошадям гривы] (SNAPEVILLE, II, 174). Великаны ничего не знают о *хлебе* и *огне* (FR. ARNIM, *Märchen*, I, № 8); финские великаны тоже обходятся *без*

огня (*Über das finn. Epos*, 39; см. *Kl. Schr.*, II, 98). Однако, по ДУВЕСК, IV, 38, 42, у великанов есть серебро и золото, и они даже умеют плавить золото (ДУВЕСК, IV, 33). В ушах у их коней — железные кольца (ДУВЕСК, IV, 37, 43). Великаны приносят людям не одни лишь *несчастья* — иногда они даруют и *удачу* (ДУВЕСК, IV, 36), и *плодородие* (ДУВЕСК, IV, 45). *Великанша* — жена, сестра или мать великана — обычно описывается как *милосердная помощница* (см. I, 883, 884; II, 598; *Altd. W.*, III, 179; *Walach. Märch.*, 167).

[14]

В более поздней скандинавской саге различаются Ётунхейм (где правит Гейрёд) и Ризаланд [Risaland] (где правит Годмунд [Godmundr]) (*Fornn. sög.*, II, 183). Часто великаны выступают в качестве древних стихийных божеств, и в *Sæt.*, 93^a ётуны = боги. Сербское слово *дивови* (великаны; VUK, предисловие к тому I нового издания [VUK, S. XIV]) означает либо *божественные* (см. I, 426), либо *дикие* (ср. с *дивлиј* — *ferus* [дикий]). В *Kindermärchen*, № 5, 81, 82 *портной* (или *извозчик с игроком*) врываются в рай, что напоминает о титанах, штурмующих небеса (WOLF, *Zeitschr.*, II, 2—7); см. об ангелах и великанах в I, 915. Великаны могут сочетаться узами любви с богами и героями: так, Полифем — это сын Посейдона (*Od.*, I, 71 и далее). Великанша Гримгерд стремится провести ночь с героем (*Sæt.*, 144^a), как ведьма в сказке и Марпалия [Marpalje] в «Вольфдитрихе». Фрей горит любовью к Герд, Один сочетается с великаншей Гуннаёд, асинья Гевьон рождает от великана сыновей (в образе быков; SN., 1). Но чаще боги и великаны всё же враждуют. О том, что великаны победили бы, если бы не Тор, в «Эдде» (*Sæt.*, 77^b) сказано еще яснее, чем в шведской поговорке:

mikill mundi æt iötna ef allir lifði, [мир пожрали бы ётуны, будь все они живы,
vætr mundi manna und Midgardí. не осталось бы людей в Мидгарде]

Ср. с «*Thors pjäska ett qvinno troll baktill inhåligt, som tros fly för blixten in i ett hus, der åskan då står ned*» [грязная женщина Тора — это троллиха, сзади пустая; говорят, что во время грозы она просится в дома — если ее пустить, то в дом ударит молния] (ALMQVIST, 464^a; *pjäska* — это «грязная женщина»). Великанов называют *åsgrii* — *terror asarum* [ужасом асов].

[15]

Managolt (PISTOR., 497); *Managold* (NEUG., 77, 355). Об этом мифе см. статью Куна в НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 134. С Феньей и Меньей, отдыхающими, когда кричит кукушка, ср. сказание о мельничных девах и петушином крике (*Gr. Epigr.*, II, 56).

[16]

В *Fornald. sög.*, I, 469 сказано: «*austan at Ymis dyrum*» [на востоке у двери *Имиру*]; об Улле: «*Ullr reid Ymesver enn Odinn Sleipni*» [Улл ездит на *Имесвере*, а Один на Слейпнире]; принадлежал ли этот конь Имиру? *Frosti*, как и *Jökull*, — имя великана (RASK, *Afh.*, I, 95). В эстонском: *kühna isa*, *wana Pakkana* [старый отец, древний Паккана (?)] (BÖSLER, 148). Если *Ymir* происходит от *umja* — *stridere* [вскрикивать], то это имя родственно готскому *iutmjô* — *turba*, шумная толпа. *Шум*, издаваемый великанами, их *громкие крики* упоминаются и в средневерхненемецкой поэзии — см. *Dietr. und Ges.*, 391—394, 458, 470; вероятно, потому великанов и сравнивают с ревущими

быками? Раск производит *Herkir* и *Herkja* (имена великана и великанши) от финского *härkä* — бык (RASK, *Afh.*, I, 88) — однако встречаются упоминания и о немецком великане по имени *Harga* (WOLF, *Zeitschr.*, II, 256) — ср. с *Herk*a (см. I, 503 и прим. 17 ниже). Великаны — ночные существа. Индийские великаны в *сумерках* приобретают дополнительные силы, а *ночью* становятся вдвое сильнее героев (HOLTZMANN, *Ind. Sag.*, II, 152). Шлезвигскую великаншу зовут *die schwarze Greet* [черной Гретой] (MÜLLENHOFF, 157, 269, 273, 275) — ср. с королевой Маргаритой (MÜLLENHOFF, 14, 18, 342).

[17]

Греческие великаны тоже жили на *скалах* и в *горах* (*Od.*, IX:113, 114). Великаны либо в целом представляют собой ожившие камни, либо частично состоят из камней, либо обращаются в камни. В MÜLLENHOFF, 442 рассказывается о великане с каменным сердцем. Дневной свет застаёт великаншу Гримгерд врасплох, и она замирает *í steins líki* [подобно камню] (*Sæm.*, 145^b); ср. со шведскими сказаниями в НАУРТ, *Zeitschr.*, IV, 503, 504; VADER, № 486. *Hati iötunn sat á bergi* [ётун Хати сидел на горе] (*Sæm.*, 143^a; см. выше, прим. 13). *Gýgr* живет в горной пещере (*hellir*); когда Брюнхильд едет в Хель, великанша кричит ей: «*skaltu í gögnum gânga eigi grioti studda garda mína!*» [ты не посмеешь ехать через мой огражденный камнями сад]; Брюнхильд отвечает: «*Bregðu eigi mér brúðr or steini*» [не упрекай меня, каменная невеста] (*Sæm.*, 227; см. I, 879); *finna þeir í helli nockvorum, hvar gýgr sat, hon nefndiz Thöck* [нашли пещеру, в которой сидела великанша по имени Тёкк] (SN., 68). Пещера великана находится на первобытной горе (*Trist.*, 419:10—20). Такое обозначение великана, как *bergþúi*, встречается в *Landn.*, IV, 12 и в *Sæm.*, 52^a; *berges gnôz* [горный товарищ] (*Er.*, 8043); *Hobergsgubbe* (см. I, 411). Финское *kallio* (*rupes* [утес]) = готское *hallus*, древнескандинавское *hallr*; *kaleva* — *gigas*; другое финское название великана — *vuoren väki*, «сила гор». С представлением о *þussin af biargi* [горной великанше] ср. название места в Вермланде: *Tössebergsklätten* (RASK, *Afh.*, I, 91, 92). Интересно, что великанов называют *bergrinder*, горными волами: дети Гевьон от великана были быками (SN., 1); одного великана звали *Kuhtod* [Коровьей смертью] (MÜLLENHOFF, № 328); ср. с *Herkir* и *Herkja* (см. выше, прим. 16). В SN., 13 великаны принимают облик *волков*.

[18]

Великанша мечет камни, великан носит каменную корону (*Braunschw. Märch.*, 64). Железо не берет великана: «*tröll, er þik bita eigi iarn*» [троль, тебя не кусает железо] (*Isl. sög.*, II, 364); убить его можно лишь *золотом* — Скъольд обматывает золотом свою дубину (SAHO, 8). Грендель тоже неуязвим для железного меча: *þone synscaðan ænig ofer eorðan irenna cyst, gúðbilla nân grétan nolde* [злодея никаким земным железом, никаким клинком не возьмешь] (*Beov.*, 1596 и далее). В «Саге о Хервёре» у Арнльота [Arnljotr] есть сапоги-скороходы, как у огра в «Petit poucet»; сапоги-скороходы — это символ того, как быстро великан бегаёт. В *Diut.*, I, 403:

hine fuor der herre
ilende alse ein rise duot,
der zuo loufe sinen muot
ebene hát gesetzt.

[туда господь направился
в спешке, подобно великану,
который тоже обычно
бегом устремляется]

[19]

Диковинные старинные строения приписывали великанам и язычникам: *enta burg, risón burg* [великанский замок] (*Elene*, 31, S. XXII). Даже о любовной пещере Тристана в *Tristr.*, 419:18 сказано, что ее *выстроили великаны*; ср. с «*etenes bi old daun had wrought it*» [в старину его выстроили *великаны*] — так сказано о подземном доме, в котором возлегают Тристан и Изольда (*Tristrem*, III, 17). *Hünenwälle* [великанские стены] можно увидеть между Эттельном и Альфеном в районе Падерборна. На востоке возведение древних сооружений приписывают народу под названием *Âd* (НАММЕР, *Rosenöl*, I, 36); в кельтских сказаниях такие постройки возводятся народом *Finn*. Считалось, что великанами воздвигнуты все огромные *cairns* [пирамиды из камней] и высокие горы (Michael's Mount [гора святого Михаила] в Корнуэлле, Торс в Дартмуре). Павсаний упоминает о *κικλῶπῶν ἔργον, ἀργῶν λίθων* [сработанных циклопами белых камнях], наименьший из которых не могли стащить с места на двух ослах (ПАУСАН., II, 25:7). *Турпены* возводили башни (см. выше, прим. 3). В старофранцузских поэмах строителями называются великаны, язычники-сарацины или славные люди прошлого: *la roche au jaiant* [великанская скала] (*Guitecl.*, I, 90, 158); *un jaiant le ferma qui Fortibiaus ot nom* [их возвел великан по имени Фортибью] (*Renaus*, 177:7); о *сарацинах*-строителях см. МОНЕ, *HS*, 219, 251; *el mur Sarrazinor* [сарацинская стена] (*Albigois*, 6835); *el palais montent que firent Sarrasin* [горный дворец, возведенный сарацинами] (*Garin*, I, 88); *la tor est forte de luevre as Sarrasins* [могучая башня, выстроенная сарацинами] (*Garin*, II, 199); *croute que firent Sarasins* [зрот, возведенный сарацинами] (*Garin*, I, 57, 59); *as grans fenestres que firent Sarasins* [огромные окна, установленные сарацинами] (*Mort de Garin*, 146); *Каин* строит башню (*Ogier*, 6644, 6666); *roche Caun* [скала Каина] (*Garin*, I, 93, 94). Огромные изваяния возводили к Юлию Цезарю и к Константину (PARIS, II, 53; PERTZ, II, 284); ср. с «работой Цезаря» в ТНИЕТМАР, VI, 39. Сказание об огромном котле, который великаны в молчании выкапывали на протяжении двадцати лет, приведено в НАЛБЕРТСМА, *Tongvallen*, 54, 55. Груды камней в лесу финны называют *hiiden pesät* — гнездами или кроватями великанов (*Kurl. Send.*, I, 47); «кровать великана» упоминается уже в II, II:782. Медный *dorper* подобен железной фигуре, стоящей со *стальным столбом* на мосту, преграждая проход (*Dietr. Drachenk.*, 57^a, 61^{a-b}). Хильдебрант говорит: «*ich klag ez dem der ûf der brücken stât*» [оплакиваю тех, кто *стоит* на мосту] (*Heldenb.*, 62^a) — все они страшатся чудовища (*Heldenb.*, 68^b, 74^b, 75^a), «*der aller groeste viez* (рифмуется с *liez*), *daz in der tiuvel wûrge, er was grôz unt dâbi lanc, sîn muot was ungetriuwe; er sî lebende oder tôt, er ist ein rehter boesewiht*» [величайший дьявол из всех, смертоносец, огромный и длинный, вероломного нрава; живой он или мертвый, это истинный лиходей] (*Heldenb.*, 83^{a-b}); о понятии *viez* см. *Gramm.*, I, 187).

[20]

Готландские *högbergsgubbe*, вероятно, получили свое название от Хогберга на Готланде (МОЛВ., *Tidskr.*, IV, 189). В эстонском сказании *гранитные плиты* связываются с девами Калевы, называются *камнями* из их *передников*: *Kallewi neitsi põlle kiwid* (POSSART, 177). О дьяволе ходят те же сказания, что и о великанах: в Аппенцелле и в Шварцвальде рассказывают, что однажды дьявол пролетал там с полным мешком



домов. Мешок прорвался, и дома стали беспорядочно выпадать из него — на тех местах они стоят и до сих пор (SCHREIBER, *Taschenb.* (1841), 158).

[21]

Людоеды уступают место *сеятелям*, охотники — крестьянам (КЛЕММ, II, 25). Великаны считают себя *древними властителями* тех земель, на которых они живут; они селятся в *замках* высоко над крестьянскими деревнями (HALTRICH, 198). На острове Узедом рассказывают (*Jahrb. d. Berl. Ges. f. d. Spr.*, V, 246): en risenmäken hätt auk mål enen *knecht* met *twoi ossen* unnen *håken* in äre schörte packt, wil är *dat lütte wörm* durt hätt [однажды великанша положила себе в передник *крестьянина* с *двумя лошадьми* и *плугом*, потому что пожалела этих *маленьких червячков*]. Аналогичные сказания о *земляных червях*, прогнавших великанов, ходят во многих районах Швеции (ДУБЕСК (1842), II, 3, 4, 40; ДУБЕСК (1844), 105; ДУБЕСК (1845), 15, 97; ДУБЕСК (1847), 34; RÄÄF, *Osterg.*, 38), а также в Сёдерманланде (НАУПТ, *Zeitschr.*, IV, 506), в Шлезвиге (MÜLLENHOFF, 279), в Марке (НАУПТ, *Zeitschr.*, IV, 392), в Вестфалии (FIRMENICH, I, 322), в Южной Германии (BADER, № 375, 387; PANZER, II, 65); ср. с *Walach. Märch.*, 283.

[22]

Сказания о великанах, *вытряхивающих сапоги* или *высыпавших песок из своих holsken* [деревянных башмаков], приведены в *Zeitschr. d. Osnabr. Ver.*, III, 230, 235 и в FIRMENICH, I, 274^a. У великана *три зернышка в ботинке* (HONE, *Daybook*, II, 1025). Аналогичные голландские сказания — в HALBERTSMA, *Tongvallen*, 55, 56.

[23]

Недалеко от Дюклера (на Сене, в сторону Нормандии) стоит «*la chaire de Gargantua*» [трон Гаргантюа]: l'être mysterieux qui l'occupait *pendant la nuit* devait être un géant, que les peuples ont personifié sous le nom de Gargantua [таинственное существо, *по ночам* садившееся (на этот трон), в народе олицетворенное под именем Гаргантюа] (*Revue archéol.*, XIV année, 214). О Гаргантюа см. также BOSQUET, 177, 182, 193, 194. С троном великана ср. сказания о *кафедрах дьявола*.

[24]

Великаны бросают друг другу *молоты* (MÜLLENHOFF, № 568; PANZER, [I], 104, 114; FIRMENICH, I, 302; RÄÄF, 38), играют в *кегли* (*Balt. Stud.*, XII:1, 115) — как и *герои* в горах (см. I, 535), как и *Тор* (см. I, 389), как и *дьявол* (см. I, 535). Еще в одном вестфальском сказании великаны, опять же, *пекут хлеб* (FIRMENICH, I, 302, 372). Они бросают друг другу *курительные трубки*, рассыпая пепел (FIRMENICH, I, 273). Состязаясь с великанами, подбрасывают *камни* или *куски сыра* (KM, № 20; ДУБЕСК, IV, 46; SAVALLIUS, I, 3, 9) — ср. со сказанием с острова Узедом, приведенном А. Куном в *Jb. d. Berl. Ges. f. d. Spr.*, V, 246. *Пойманного* великана обещают освободить, если он очистит коровью шкуру от шерсти, но он вырывает по одному волоску в сто лет (WIESELGREN, 459).

[25]

Схожие сказания о *строительстве* можно найти в MÜLLENHOFF, № 410, 412 и в FAUЕ, 13. Ср. с баварским сказанием о *великане-строителе*, в которого бросают

молот (*Oberbair. Arch.*, V, 316, 317); конь возит камни, как *Свадильфари* (HALTRICH, 29); ср. со старым Байярдом в Кёльнском соборе.

[26]

Великанши прядут, как феи; иногда прядут даже великаны (FIRMENICH, I, 323). В «Саре об Олаве Святом» Олав сражается с *margýgr* [морской великаншей] и в качестве победного трофея приносит ее руку (*Fornt. sög.*, IV, 56—58). *Рыжебородый* Олав зовется *Ólafur líðsiarpr á hárr* [Олавом с расцвеченными волосами] (*Fornt. sög.*, IV, 38). Понятие *piruga skägg* можно еще объяснить через датское *pirpskiäg* — первая борода.

[27]

Вместо слов из *Danske viser*, I, 223 в *Kämpe viser*, 155 стоит: *sprang til flintesten lede og sorte* [запрыгнул в кремль, уродливый и черный]. В *Norske ev.*, I, 37; II, 28 (по новому изданию — 162, 272): *flyve i flint* [окаменел, влетел в кремль] (от гнева). Норвежские лапландцы говорят: *gedgöm* — «я окаменел», то есть «остолбенел, изумлен». В средневерхненемецком: *wurde ich danne zuo eime steine* [тогда я окаменел] (HELV., 8362), ср. с *ille vir in medio fiat amore lapis* [пусть этот мужчина окаменеет во время любовных утех] (PROPERT., II:10, 48). И наоборот: *in haeten sine grözen liste üz eime herten steine getragen* [он вынес свою великую хитрость из твердого камня] (*Mor.*, 1562). Есть множество шведских сказаний о великанах, превращающихся в камни при первых лучах зари (HAURT, *Zeitschr.*, IV, 503, 504; CAVALLIUS, [I], 27; *Norske event.*, 162). Могучего короля Ватцмана [Watzmann] считали окаменевшим великаном (PANZER, *Beitr.*, I, 246). Госпожа Хютт каменеет, натершись хлебными крошками (*DS*, № 233). Наступив на булочку, люди уходят под землю (GIESEVRESCHT, *Balt. Stud.*, XII, 126). Чаше всего каменеют *женихи и невесты* (*DS*, № 229; MÜLLENHOFF, 108, 109, 595; GIESEVRESCHT, *Balt. Stud.*, XII, 114, 115, 126). *Невестины камни* упоминаются и в норвежских сказаниях (FAUЕ, 4); те же представления обнаруживаются и во французских легендах (посе *pétrifiée* [окаменевшая свадьба] в MICHELET, II, 17) и даже в валашских сказках (*Walach. Märch.*, 117). Однажды госпожа *Волле* [Wolle] превратила пастуха, его пса и овец в камни за то, что этот пастух отказался дать ей хлеба (SOMMER, 11). Существует похожее валашское сказание о старухе, ее сыне и их овцах (SCHOTT, 114, 115); есть аналогичная легенда и у сербов (VUK, *Wb.*, 15^a). Генрих Герфордский (1009 год) приводит такой рассказ (опираясь на Вильяма Мальмсберийского, как утверждает в VINCENT, 25:10): жители одной саксонской деревни пели и танцевали на церковном дворе, нарушая правила празднования Рождества, в наказание священник запретил им танцевать на протяжении года — тогда все они погрузились в землю по пояс и остались в таком положении, пока кёльнский архиепископ на следующий год не отпустил им грехи; сама эта деревня в одной из рукописей называется *Коловице* [Colovize]; здесь, определенно, имеются в виду танцующие с камнями в *Кольбеке* [Colbeke] (*DS*, 232); вариант той же легенды, записанный в XV веке, приведен в *Altd. Bl.*, I, 54, 55.

[28]

Могучего Ганса называют еще *могучим Ганнелем* [starke Hannel] или *Гермелем* [Hermel] (*Siegthel*, 106). Финское *Hiisi* (Hiiden, Hiidenpoika в родительном падеже) — дикий лесовик или великан (SALMELAINEN, I, 242). Лапландский *Hiidda*, *Hiita* — злобное

божество (ср. с *Suomi* (1844), 30). Эстонское сказание о *Калевипоэге* [Kalleweroeg] в наиболее полном его варианте приведено в ROSSART, *Estland*, 174, 175. Э. Лённрот, собравший примерно 60—70 сказаний о великанах, пересказывает такую легенду (см. KRUSE, *Urgesch.*, 177): в Або у моря стоит огромный камень — считается, что его метнул в первую построенную на этих землях *церковь* финский великан *Калевампойка* [Kalevampoika]. Этот великан шел к церкви и по дороге встретил человека с мешком изношенной обуви. «Далеко еще до церкви?», — спросил Калевампойка. Человек ответил: «Так далеко, что я, пока иду, сносил все эти ботинки». Тогда Калевампойка схватил камень и бросил его в сторону церкви, но промахнулся, и камень упал в море.

[29]

Iötunn så er Brúsi hêti, hann var mikít tröll ok *mannaeta* [великан по имени Бруси был огромным троллем и людоедом] (*Fornm. sög.*, III, 214). Древневерхненемецкое *manezzo*, средневерхненемецкое *manezze* (см. I, 850), древнеанглийское *monaeta*, английское *maneater*; по-литовски великаны называются *vyrėde*, то есть *viros edens* [поедающие людей]. Сказание о Полифеме распространено весьма широко. Так, например, Синдбад во время своего третьего путешествия тоже, как и Одиссей, выкальвывает глаз великану-людоеду. Ср. со сказанием об Эйгилле [Eigill] (NILSSON, IV, 33; MÜLLER, *Sagenbibl.*, II, 612). С вопросом огузского циклопа «что за муха меня кусает?» ср. слова из *Ring*, 241: «ich waen mich hab ein fleug gestochen» [кажется, меня укусила муха]. Аналогичный сюжет встречается у Конрада фон Вюрцбурга (*MS*, II, 205^a; *Altd. W.*, III, 178). Особенно древним выглядит вариант, сохранившийся в лейпцигской рукописи (*Altd. Bl.*, I, 122—127). В поздних сказках место великана занимает *убийца* (МОНЕ, *Anz.* (1837), 399, 400) или *вор* (*Walach. Märch.*, 167, 168, 169). (У поэтов XIII века встречается такой сюжет: двенадцать грабителей проникают в жилище *турса*, и тот *съедает* одиннадцать из них. См. *MSH*, II, 331^b.) О сострадательной матери великана см. II, 598.

[30]

Поднимаясь из земли, великан становится *всё больше и больше*, а уходя под землю — *снова уменьшается* (MÜLLENHOFF, 266). Великаны часто принимают *облик орлов* (см. II, 60): это делают Хрёсвельг [Hraesvelgr], Суттунг [Suttúngr], Тьяцци (SN., 80, 81); великаны рождаются *волками* (SN., 13). Сказание о летающей великанше перешло и в животный эпос (НАУРТ, *Zeitschr.*, IV, 502, 503).

[31]

У придворных немецких поэтов время от времени встречаются подлинно народные образы из сказаний о великанах. Например, Тристан забирает с собой руку великана (*Trist.*, 16195) — Беовульф, победив Гренделя, тоже отрубает ему руку. Образ древнего *отца-великана*, поднимающего героев на гору (BARTSCH, XXVIII), встречается не только в средневековых поэмах, но и в народных сказаниях (MÜLLENHOFF, 266). У Гольдемара великаны из Трутмунтских гор носят с собой длинные жерди (НАУРТ, *Zeitschr.*, VI, 521). *Рунце* [Runze] закидывает дерево на плечо (*Wolfd.*, 510). Одного великана зовут *Baumgarte* [«фруктовый сад»] (*Wolfd.* [Fromm.], 493:3). Аспериан [Asperian] называется *шпильманом великанов* (*Roth.*, 2161). В *Lancelot*, 17247 и далее упоминаются *ogen verkeren, tanden criselen, hoft queken* [кривые глаза, скрежещущие зубы,

трясущиеся головы] великанов. В *Ecke*, 7 (*Ecke* (Hagen), 5, 8) чета великанов зовется *vró Hilde* и *her Gríme* (ср. с *Grímr* и *Hildir* в *Vilk. saga*, XVI). Стоит обратить внимание на имена великанов из поэмы «*Dietrichs Drachenkämpfe*»: *Glockenbôs*, *Fidelnstôs*, *Rûmedenwalt*, *Schelledenwalt*, *Bitterbûch*, *Bitterkrût*, *Hôhermuot*, *Klingelbolt*. Имя *Grandengrûs* (*Dietr. Drachenk.*, 118^b) или *Grandgrûs* (*Dietr. Drachenk.*, 126^b), судя по всему, романского происхождения: ср. с именем *Grandgosier* («огромная глотка») в «Гаргантюа». Имя *Wolfesmage* [«волчья челюсть»] напоминает о *Wolvesdarm* [«волчье нутро»], имени слуги в *HELVL.*, I:372, и о санскритском *Urkodara* («волчье чрево»; см. *HITZIG*, 308). Скандинавские имена великанов: *Ruth i Skut*, *Rolf i Topp*, *Hand i Handöl*, *Elling* и *Staff* (ДУВЕСК (1845), 97, 99; см. I, 861). О связи между великанами и богами см. выше, прим. 14.



Глава XIX

Сотворение

[Космогонический миф. — Миф о сотворении человека. — Потоп]

Теперь, рассмотрев воззрения язычников на богов, героев, эльфов и великанов, мы обратимся к древним космогоническим системам. В этом можно будет более свободно полагаться на скандинавские представления, поскольку сохранилось множество свидетельств тому, что у других германцев аналогичные мифы тоже бытовали.

До сотворения неба и земли существовала великая бездна, называемая *gar* (*hiatus*, зияние) или, с усилением значения, *gar ginnunga* (бездна бездн), — термин этот соответствует по значению греческому *χάος*¹. Понятие *χάος* означает и бездну, и тьму — судя по всему, словом *ginnungagar* тоже назывался туманный мир, из глубины которого поднялось всё сущее. Запирающий мир Хель, огражденный зиянием разинутых глоток, назывался еще *Niflhel* [туманным Хель] — об этом см. I, 566, 567.

В пустотах этой бездны всё же существовали два противостоящих полюса: *muspell* (огонь) на юге и *nifl* (туман) на севере; из Муспельхейма произошли свет

¹ *Χάος* — от *χαίνω* = древневерхненемецкое *gīnan*, древнескандинавское *gīna* = латинское *hiare* [зиять]; ср. с древневерхненемецким *gīnunga* — *hiatus* [зияние]. Это, впрочем, не означает, что *gar ginnunga* следует читать как *gar gīnunga*: древнескандинавское *gīnna*, сейчас сохранившее только значение *allicere* [завлекать], первоначально должно было значить *findere, secare* [разделять, рассекать] — ср. с древневерхненемецким *inginnan*, средневерхненемецким *enginnen* (см. I, 688); Отфрид так говорит о ячменном зерне (OTFRIED, III:7, 27): *thoh findu ih melo thâr inne, inthiu ih es biginne* (то есть «оно треснет, раскроется») [чтобы получить из него муку, мне нужно его раскрыть, расщепить]; *inkinnan* — *aperire* [открывать] (GRAFF, IV, 209), *ingunnen* — *sectus* [разрезанный] (N., *Ar.*, 95); в средневерхненемецком: *sîn herze wart ime engunnen (fissum [расколото; его сердце было расколото]; Fundgr., II, 268); enginnen (secare [разрезать]; En., 2792, 5722); engunnen (secuerunt [режут]; En., 1178)*. Тесно связано с этим корнем и слово *ingeinan* (*fissiculare* [потрошить]; N., *Cap.*, 136). Из первичного физического значения «разрезать» позже возникло более общее «начинать»: готское *duginnan*, древневерхненемецкие *inkinnan* и *pikinnan*. *Gīna* (*hiare*) и *gīn* (*hiatus*) напоминают о *gīn* (*amplus* [просторный, великий]) и *gīnregin* (см. I, 589). Фест тоже возводит глагол *inchoare* [начинать] к слову *chaos*: ср. с *beginnen* и *gīnan*. *Cohus*, — слово, от которого еще производят *inchoare* = *inchoare*, — это то же самое, что и *chaos* (см. FESTUS, статья «*cohum*») [1].

и тепло, а из Нифльхейма — тьма и холод. Посреди этих противоположностей протекала источник *Хвергельмир* [Hvergelmir], из которого выходило двенадцать рек, называемых *elivágar* [ледяные волны]. Когда они удалились от своего источника, то содержащаяся в них частица огня застыла, подобно шлаку, брызгающему из пламени, и реки обратились неподвижным льдом. Этого льда коснулся теплый (южный) воздух, реки стали таять и покрылись трещинами; силой того, кто посылает тепло, капли воды ожили и из них выросло существо, которое называют *Имиром* или, у ледяных турсов, — *Эргельмиром*; это был первый великан, злой нравом.

Имир уснул и вспотел, и под его левой рукой выросли мужчина и женщина, в то время как одна его нога зачала от другой шестиголового сына — так появились разные роды великанов.

Лед тем временем продолжал таять, и появилась корова *Аудумбла* [Audumbla]; из ее вымени потекли четыре потока молока, питающие Имира. Корова стала лизать соленые глыбы льда и к вечеру первого дня вылизала [руку] человека, на второй день — голову, на третий — всего человека; он был красивым, большим, сильным, звали его *Бури* [Buri], а его сына — *Бёр* [Börr] (см. I, 625)². Бёр забрал себе *Бестлу* [Bestla], дочь великана *Бёльторна* [Bölþorn], и та родила ему трех сыновей — *Одина*, *Вили* и *Ве* (см. I, 364), которые убили Имира. Когда тот упал на землю, из его ран вытекло такое количество крови, что утонули все великаны, кроме одного, *Бергельмира* [Bergelmir]³, который спасся вместе со своей женой на *lúdr* [чем-то плавучем]⁴ (*Sæt.*, 35^b; *Sn.*, 8); именно он и зачал род (более молодых) великанов [1].

Сыны Бёра унесли труп Имира в средоточие Гиннунгагапа, и из *крови* этого первого существа сотворили море и воду, из его *плоти* — землю, из его *костей* — горы, из его *зубов* и *сломанных костей* — скалы и утесы. Затем они взяли *череп* Имира и сотворили из него небо, а муспельхеймские искры, до того свободно летавшие, они закрепили на небесах, чтобы они светили для каждого. Земля была шарообразной, ее окружили глубоким морем⁵, на берегу которого

² По авестийскому учению, первый человек произошел из огузка древнего *вола* Кайомера [Kajomer].

³ Имир, то есть *Эргельмир*, родил *Трудгельмира* [Thrúdgelmir], а тот — *Бергельмира*.

⁴ Значение слова *lúdr* не вполне понятно; иногда оно используется в значении *culeus*, *tuba* [куль, труба], а здесь, судя по всему, его следует понимать как «ящик для муки»; по-древневерхненемецки *lúdara* (женского рода) значит «колыбель» (GRAFF, II, 201), а также *rannus*, *involucrum* (пеленка); первое значение было бы здесь весьма кстати — в некоторых других сказаниях о потопах упоминается ребенок, спасшийся среди волн в своей колыбели. Правда, у Снорри речь, конечно, идет не о ребенке, а о взрослом великане, сидящем в *lúdr* вместе со своей женой; но это может быть поздней разновидностью мифа.

⁵ Снорри последовательно утверждает, что Земля *круглая*; ср. в *Sn.*, 9: *hon er krínglött utan, ok þar utan um liggr hinn díupri siár* [снаружи она круглая, а вокруг нее — глубокий

должны были жить великаны; чтобы защитить внутренние земли от великанов, из *бровей* Имира там возвели крепость *Мидгард* [Midgard]. *Мозг* Имира подбросили в воздух, и из него возникли тучи (SN., 8, 9).

В *Сæт.*, 45^b (ср. с 33^b) история приводится в несколько ином виде:

or Ymis *holdi* var iörd um scöput,
enn or *sveita* sær,
biörg or *beinom*, baðmr or *hâri*,
enn or *hausi* himinn,
enn or hans *brâm* gerðo blið regin
midgard manna sonom,
enn or hans *heila* voro þau in hardmôðgo
skÿ öll um scöput.

[из *плоти* Имира была сотворена земля,
из его *нога* — море,
горы — из *костей*, деревья — из *волос*,
из его *черепа* — небо,
из его *бровей* сотворили счастливые боги
Мидгард для сынов человеческих,
а из его *мозга* — мрачные тучи
на небе создали]

В этом варианте не упоминаются зубы, зато заходит речь о создании деревьев из *волос* великана.

Закончив с этим, сыны Бёра отправились на морской берег, где нашли *два дерева*, из которых они и создали двоих людей, *Аска* [Ask, «ясень»] и *Эмблу* [Embla, «ива»]. Один наделил их душой и жизнью, Вили — умом и осязанием, Ве — обликом, речью, слухом и зрением (SN., 10); более подробно этот миф изложен в *Сæт.*, 3^b:

unz þrîr komo or því liði	[пришли к берегу трое из них,
öflgir ok ástgir æsir at súsi.	могучих и добрых асов,
fundo á landi litt megandi	и на земле нашли они почти бессильных
Ask ok Embla örlöglausa:	<i>Аска</i> и <i>Эмблу</i> , лишенных судьбы;
önd þau ne áttu, ôð þau ne höfðu,	у них не было духа, у них не было разума,
lâ ne læti, ne lito gôða.	не было ни тепла, ни движения, ни вида;
önd gaf Odinn, ôð gaf Hœnir,	дух им дал Один, разум дал Хёнир,
lâ gaf Loðr ok litu gôða.	тепло и внешний вид дал Лоður]

океан]; в «Lucidarius» тоже сказано: diese welt ist sinwel und umbeflozen mit dem wendelmer, darin webt die erde als daz *tutter in dem wizen des eiies* ist [этот мир шарообразен и окружен внешним морем, в котором земля плавает, как *желток в середине яйца*]; ср. с ВЕРТНОЛД, 287 и с WACKERN., 20 (по базельской рукописи). Сотворение небес и земли из яйца поэтически описано в первой руне «Калевалы» [3].

В этом варианте три творящих аса — Один, Хёнир и Лодур (см. I, 487), а не Один, Вили и Ве (см. I, 363); они являются на морской берег (ad aestum, παρὰ θίνα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης) и находят там Аска и Эмблу безвольными и бездвижными. Тогда Один наделяет их духом, Хёнир — разумом, Лодур — кровью и цветом, внешним видом [4].

О сотворении *двергов* рассказывается в двух эддических фрагментах, не вполне согласующихся друг с другом. В SN., 15 сказано, что боги, сидя на своих тронах и вынося приговоры, вдруг вспомнили, что в пыли и земле, подобно червям в мясе, ожили дверги [5]. (Дверги были сотворены и обрели жизненные силы из плоти Имира.) Решением богов эти черви получили разум и человеческий облик, но остались жить в земле и камнях. В *Sæt.*, 2 рассказывается иное: святые боги, сидя на тронах, советовались, кому следует сотворить народ двергов из *плоти* и *черных костей Бримира* [Brímir]; так позже появился *Мотсогнир* [Mótsognir], правитель всех двергов, а вслед за ним — *Дурин* [Durinn]; под землей эти двое и создали множество человекоподобных двергов.

Сравнивая варианты мифов, в первую очередь обращаешь внимание на то, что из всех существ только людей и двергов считали в полном смысле *сотворенными*, в то время как великаны и боги появляются как бы сами по себе, зарождаясь внутри хаоса. Люди и дверги возникли под влиянием творящей силы богов, а великаны и боги родились безо всякого направленного посредничества, от одного лишь воздействия природного тепла и благодаря корове, лижущей соленые глыбы. Великаны и боги произошли от соединения огня с водой, причем последняя стихия, изначально явившаяся в застывшей форме льда, должна была, чтобы стать активной и производящей, сначала растаять и приобрести подвижность. Великан и корова родились из капели, а Бури медленно, в течение трех дней, освобождался из тающей глыбы льда. Происхождение из капель напоминает и о других чертах древней мифологии: так, у Одина было золотое кольцо под названием Драупнир [Draupnir] (то есть «капающий»), с которого на каждую девятую ночь каплями ниспадали восемь колец, точно таких же по размеру (*Sæt.*, 84^a; SN., 66). В *Sæt.*, 195^b достаточно неясно говорится о некоем *hausi Heiddraupnis* (cranio stillantis [черепе Капающего]); в штирийской легенде рассказывается о великанском ребре, с которого ежегодно падает одна капля (*DS*, № 140)⁶. Можно сказать, что Ева каплей упала с ребра Адама. С мифом о происхождении великанов из льда и инея можно сравнить, во-первых, сказание о снежном ребенке (приведенное в «*Modus Liebinc*»), а во-вторых — то представление (часто проявляющееся в наших сказках), что кровь и снег как-то связаны с рождением желанного ребенка. Представляется, что всё это сопряжено с языческими образами сотворения мира и живых существ (см. главу XXX). Еще я хотел бы обратить внимание

⁶ Распространенная фамилия *Ribbentrop* [от корней «ребро» и «капля»], несомненно, восходит к схожим верованиям.

на такие слова, как *eitrdropi* (*Sæm.*, 35^a), *eitrqvikja* (*SN.*, 5), *qvikudropi* (*SN.*, 6): все они обозначают оживляющую, разжигающую каплю пламени; огонь часто называют *живым*. *Eitr* — древневерхненемецкое *eitar*, древнеанглийское *ætōr* — происходит от древневерхненемецкого *eit*, древнеанглийского *ād* — *ignis* [огонь]; *venenum* (яд, φάρμακον) — производное значение этого термина — к вышеприведенным составным словам неприменимо.

В этой системе мироздания боги существовали не изначально — первый из них рождается в бездне даже после первого великана, считалось, что у бытия богов есть и начало, и конец (см. I, 587). В *SN.*, 6 использована весьма интересная формулировка: «svà at qvikhadi með krapti þess er til sendi hitann» [силой того, кто посылает тепло] — оживание воды связывается с кем-то, кто посылает тепло; имеется в виду как будто некий древнейший, вечный бог, что правил уже в предначальном хаосе; фраза эта имела бы большее значение, если бы она встречалась в «Прорицании вёльвы» или вообще в какой-нибудь из песен «Старшей Эдды»; в этом же виде, на мой взгляд, фраза о «силе посылающего тепло» просто добавлена самим Снорри с целью объяснить описываемые космогонические движения — ср. с формулировками, приведенными в I, 160, 161⁷. Бури, вышедший из тающего льда, кладет предел грубости и злобе Имира, родившегося раньше, и таким образом предстает прообразом героев, стремившихся искоренить род великанов. От Бури произошли все асы, и сам Один — его внук.

Нельзя не обратить внимание и на то, сколь различными методами продолжают свои роды великаны, боги и люди. Лишь один великан самозародился во льду, но и сам он уже должен был зачинать себе детей: для этого друг с другом сочетаются его ноги и руки; в других мифах руки и ноги тоже называются объектами родственными, связанными между собой⁸. Сам Имир во время этого зачатия спит — ср. с Адамом, тоже спящим, пока из его ребра бог творит Еву; Ева рождается из Адама, а затем они вместе производят новый род. Каким именно образом Бури зачал Бёра — мы не знаем; сам же Бёр вступает в союз с дочерью великана, рождающей ему сыновей, от которых и происходят асы. Всё иначе в случае с людьми: они сразу сотворены вдвоем, мужчина и женщина, и вместе производят новый народ.

Тело Имира было столь чудовищно огромным, что из его различных частей удалось сотворить весь мир; цверги копошились в теле великана, как черви; люди же появились из двух деревьев на морском берегу — деревьев, наделенных богами дыханием и полноценной жизнью. Прямой родственной связи между людьми и великанами, таким образом, нет.

⁷ Можно предположить, что еще до появления асов уже правили *regin* и *ginregin*, от которых и исходила сила тепла. Однако в «Эдде» прямо о таком не говорится.

⁸ НАУРТ, *Zeitschr.*, III, 156, 157. Брахма тоже творит человека из собственной руки (POLIER, I, 168).

Асы — это более благородное, лучше удавшееся второе поколение, противостоящее первому — полунеудавшимся великанам. На *великанов* ушло огромное количество грубой материи; в асах же физическое и духовное начала обрели полное равновесие, и их беспредельным силе и красоте сопутствовал острый, созидательный ум. В *людях* физическое и духовное не достигает таких высот, как у богов, однако тоже находятся в равновесной гармонии; *цверги*, как последнее из творений, противоположны великанам — сила разума у них существенно перевешивает физические возможности. По немецкой «Книге героев», первыми появились цверги, вторыми — великаны, последними — люди.

Великаны возникли из ледяных рек, исток которых — ручей Хвергельмир; можно предположить, что с этим названием связаны и имена Эргельмир, Трудгельмир, Бергельмир. Корень *gelmir* я произвожу от *gialla* (*stridere* [шуметь]) и связываю с древневерхненемецким *galm* (*stridor, sonitus* [шум, звук]). *Hvergelmir*, в таком случае, означает «шумящий котел»; представление о реве, шуме присутствует, скорее всего, и в именах великанов — а если *Ymir* действительно происходит от *umja* (см. I, 862), то это можно считать дополнительным подтверждением. Форма *Örgemlir* указывает на связь природы великанов с предначальной древностью (см. I, 854), однако смазывает связь великанов с котлом хаоса.

Мы рассмотрели скандинавские представления о сотворении мира; теперь нам следует доказать их всегерманское распространение.

Хотя слову *ginnûngagap* не находится прямых соответствий в древневерхненемецком или древнеанглийском языке, само явление описывается в «Вессобруннской молитве»:

dat gafregin ih mit firahim firiwizzo meista,
 dat ero ni was noh úfhimil,
 noh paum nohheinig noh pereg ni was,
 noh sunnâ ni scein (noh sterno ni cleiz),
 noh mâno ni liuhta noh der mareosêo.
 dô dâr niwiht ni was enteo ni wenteo,
 enti dô was der eino almahtico cot.

[от людей я узнал об этом великом чуде:
 сначала не было ни земли, ни неба,
 не было ни дерева, ни горы,
 солнце не светило, (звезда не сияла,)
 не было мерцания луны, не было моря,
 ничего не было, ни концов, ни поворотов:
 был только всемогущий бог]

Последняя строка звучит совершенно по-христиански, и в предыдущих тоже нет ничего, что прямо противоречило бы христианской вере; тем не менее парное перечисление земли и неба, дерева и горы, солнца (и звезды), луны и моря,

а также архаичные формы *ero* (terra [земля]), *úfhimil* (coelum [небо]), *mareosêo* (mare [море], готское *marisáivs*) весьма напоминают эддический текст:

vara sandr ne sær, ne svalar unnir,
iörd fanz æva ne upphiminn,
gaf var ginnunga, enn gras hvergi.
sólf þat ne vissi hvar hon sali átti,
stiörnor þat ne visso hvar þær stadi átto,
máni þat ne vissi hvat hann megins átti.

[не было ни песка, ни моря, ни холодных волн,
не было ни земли, ни неба,
была зияющая бездна, но не было травы;
солнце не знало, где ему водвориться,
звезды не знали, где их место,
луна не знала, какая у нее сила]

Словами «*niwiht ni was enteo ni wenteo*» [ничего не было, ни концов, ни поворотов] точно описывается концепция Гиннунгагапа⁹.

Связь с языческими представлениями здесь тем сильнее, если учесть еще, что и в древневерхненемецком, и в древнеанглийском сохранился технический термин *muspilli* = древнескандинавское *muspell*; совершенно несомненна и тесная связь понятий *nifl*, *Niflheim* с глубоко укорененным в нашем эпосе именем *Нибелунгов* (см. I, 648). Если представление о двух полюсах хаоса в той или иной степени сохранилось у всех германцев, то и вышеописанные космогонические представления в целом должны были быть распространены достаточно широко. Как уже было продемонстрировано, древнегерманские предания о великанах, богах, людях и цвергах были весьма близки скандинавским; диковинный эддический образ сотворения мира из тела великана можно обнаружить и вне Скандинавии — правда, сюжет этот излагается в обратном порядке.

В четырех документах, сильно отстоящих друг от друга и по времени, и по месту создания (не исключено, что в будущем будут обнаружены и другие аналогичные тексты), приводится интереснейший рассказ о сотворении человека. Если в «Эдде» тело великана режут и потрошат с тем, чтобы создать небо и землю, то здесь, напротив, весь мир используется как материал для сотворения гигантского человека.

Наиболее древняя из версий содержится в «*Rituale ecclesiae Dunelmensis*»; составитель X века приводит такой текст (*Rituale ecclesiae Dunelmensis* (London, 1839), 192): *octo pondera de quibus factus est Adam: pondus limi, inde factus (sic)*

⁹ Ср. с ОТФР., II:1, 3: *êr sé ioh himil wurti, ioh erda ouh sô herti* [до сотворения моря, неба, твердой земли] и с описанием хаоса в СÆДМОН, 7, 8, где использовано слово *heolstersceado* [темная, сокрывающая тень] (СÆДМОН, 7:11); хотя мало что в этом противоречит библейскому учению; ср. с АРИСТОРН., *Aves*, 693, 694.

est *caro*; pondus ignis, inde rubens est *sanguis* et calidus; pondus salis, inde sunt salsae *lacrimae*; pondus roris, unde factus est *sudor*; pondus floris, inde est varietas *oculorum*; pondus nubis, inde est instabilitas *mentium*; pondus venti, inde est *anhela frigida*; pondus gratiae, inde est *sensus* hominis [восемь мер, из которых составлен Адам: мера глины — из нее сделана *плоть*; мера огня — оттого *кровь* сделалась алой и горячей; мера соли — отсюда соленые *слезы*; мера росы — из нее сделан *пот*; мера цветов — отсюда разница (в цвете) *глаз*; мера облаков — отсюда неустойчивость *мысли*; мера ветра — отсюда *холодное дыхание*; мера благодати — отсюда человеческий *разум*]. Представляет интерес и приведенный там же подстрочный древнеанглийский перевод: *āhte* pundo, of þæm āvorden is Adam: pund lâmes, of þon āvorden is *flaesc*; pund fīres, of þon reád is *blōd* and hāt; pund saltes, of þon sindon salto *tehero*; pund þeáves, of þon āvorden is *svāt*; pund blōstmes, of þon is fāgung *ēgena*; pund volcnes, of þon is onstýdfullnisse *þohta*; pund vindes, of þon is *orod cald*; pund gefe, of þon is *þoht monnes*.

Вписку с аналогичным содержанием можно найти и в рукописи «Эмсаугской правды» (RICHTHOFFEN, 211): god scōp thene êresta meneska, thet was Adam, fon *achta wendem*: thet *bēnete* fon tha stēne, thet *flāsk* fon there erthe, thet *blōd* fon tha wetere, tha *herta* fon tha winde, thene *thochta* fon tha wolken, thene *suēt* fon tha dawe, tha *lokkar* fon tha gerse, tha *āgene* fon there sunna, and tha blērem on thene helga ôm, and tha scōp he Eva fon sīne ribbe, Adames liana [бог создал Адама, первого человека, из *восьми вещей*: *кости* — из камней, *плоть* — из земли, *кровь* — из воды, *сердце* — из ветра, *мысли* — из облаков, *пот* — из росы, *волосы* — из травы, *глаза* — из солнца; а затем бог вдохнул в него святой дух и сотворил Еву, подругу Адама, из его ребра]. Вставка эта датируется XV веком, но взять ее могли и из более старых списков — сам этот кодекс составлен в XIV веке.

Третий фрагмент — из поэмы XII века о Четвероевангелии (DIEMER, 320:6—20; ср. с прим. в DIEMER, 95:18, 27 и 320:6):

got mit sīner gewalt
der wrchet zeichen vil manecvalt,
der worhte den mennischen einen
ūzzen von *ah* teilen,
von dem leime gab er ime daz *fleisch*,
der tow becēchenit den *sweihs*,
von dem steine gab er im daz *pein*,
des nist zwīvil nehein
von den wrcen gab er ime di *ādren*
von dem grase gab er ime daz *hār*,
von dem mere gab er ime daz *plūt*,
von den wolchen daz *mūt*,
dū habet er ime begunnen
der *ougen* von der sunnen.

[бог, властью своей
сотворивший множество знамений,
создал человека
из *восьми частей*:
он даровал человеку *плоть* из глины,
из росы сотворил *пот*,
дал ему *кости* из камней;
нет сомнений, что
бог дал ему *жилы* из кореньев,
дал ему *волосы* из травы,
дал ему *кровь* из моря,
из облаков — *мозг*;
бог позволил ему обрести
глаза из солнца,



er verlêh ime sînen âtem,	даровал ему свое дыхание,
daz wir ime den behilten	чтобы мы сохранили его во имя бога
unte sînen gesîn,	и остались его людьми,
daz wir ime imer wuocherente sîn.	чтобы мы всегда процветали]

Наконец, процитирую отрывок из «Пантеона» Готфрида из Витербо — произведения, законченного в 1187 году (Pistorius, *Scriptor.*, II, 53): cum legimus Adam de limo terrae formatum, intelligendum est ex quatuor elementis. Mundus enim iste major ex quatuor elementis constat, igne, aere, aqua et terra. Humanum quoque corpus dicitur microcosmos, id est minor mundus. Habet namque ex terra *carnem*, ex aqua humores, ex aere flatum, ex igne calorem. Caput autem ejus est rotundum sicut coelum, in quo duo sunt *oculi*, tanquam *duo luminaria* in coelo micant. Venter ejus tanquam mare continent omnes liquores. Pectus et pulmo emittit voces et quasi coelestes resonat harmonias. Pedes tanquam terra sustinent corpus univsum. Ex igni coelesti habet visum, e superiore aere habet auditum, ex inferiori habet olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet lactum. In *duritie* participat cum lapidibus, in *ossibus* vigorem habet cum arboribus, in *capillis* et *unguibus* decorem habet cum graminibus et floribus. *Sensus* habet cum brutis animalibus. Ecce talis est hominis substantia corporea [когда мы читаем, что Адам был сотворен из праха земного, здесь следует понимать четыре стихии. Большой мир состоит из четырех стихий: огня, воздуха, воды и земли. А тело человека называется микрокосмом, то есть малым миром. *Плоть* наша сотворена из земли, из воды созданы телесные жидкости, из воздуха — дыхание, из огня — тепло. Голова у человека округлая, как небо; в ней есть два *глаза*, а на небе сияют *два светила*. Человеческое чрево, подобно морю, содержит в себе все жидкости. Из груди и легких доносятся звуки, оттуда раздаются словно бы небесные созвучия. Ноги же удерживают всё тело на земле. Из небесного огня человек получил зрение, из высшего эфира — слух, из нижнего — обоняние, из воды — чувство вкуса, из земли — осязание. По *крепости тела* человек подобен камням, по выносливости костей — деревьям, по красоте *волос и ногтей* — травам и цветам. *Чувственное восприятие* у него — как у диких животных. Вот какова телесная субстанция человека]. Готфрид, капеллан немецких королей, воспитанный в Бамберге, вполне мог почерпнуть доктрину о восьми мерах в Германии; правда, он приводит ее лишь частично, в таком виде, чтобы она соответствовала его собственной системе, построенной на четырех стихиях; Готфрид не утверждает, что части тела были *сотворены* из природных объектов — скорее он просто *сравнивает* одни с другими.

Ни у одного из четырех описаний нет непосредственной связи с другими, что понятно уже из выраженного своеобразия каждого из фрагментов; тем не менее, их общее основание проявляется в упоминании об octo pondera, achta wendem и aht teilen [восемью мерах, вещах, частях], между которыми устанавливаются специфические соотношения. Детали в разных описаниях существенно

разнятся, и составные части перечисляются в разном порядке. Только три ингредиента упоминаются сразу в трех первых отрывках: глина (или земля), из которой сотворена плоть; роса, из которой сотворен пот; облака (или тучи), из которых сотворен мозг. В остальном друг с другом больше согласуются средневерхненемецкий и фризский тексты: и там, и там кости создаются из камней, волосы — из травы, глаза — из солнца, кровь — из моря (или из воды); ничего из этого не упоминается в древнеанглийском фрагменте. Только в средневерхненемецкой поэме заходит речь о сотворении жил из корней (*wrcen*), только в древнеанглийском тексте упоминается создание крови из огня, слез из соли, разноцветных глаз из цветов¹⁰, холодного дыхания — из ветра и разума — из благодати; последнее, впрочем, несмотря даже на то, что тот же оборот повторяется и в сопутствующем переводе, выглядит как ошибка — во всем остальном сотворение человека происходило из чисто материальных объектов; или же это следует понимать так, что человеческий разум исключителен и появился только благодаря божьей благодати? Слезы вполне естественно связываются с солью (*salsae lacrimae* [соленые слезы]); цвет глаз, что достаточно странно, — с цветами (правда, раскрывающиеся бутоны нередко сравнивают с глазами). О сотворении сердец из ветра говорится только во фризском тексте; там же, и только там, упоминается, что в эту восьмеричную смесь богдохнул своим святым духом, а из ребра сотворил Адаму подругу-Еву [6]¹¹.

¹⁰ Разноцветные глаза называются *oculi varii*, по-провански — *vairs huelhs* (RAYN., статья «var»), по-старофранцузски — *vairs iex* (ROQUEF., статья «vair»). По-древневерхненемецки: *bluomfêh* (пестрые, подобно цветам); в GRAFF, III, 426: *gevêhet nâh tien bluomon* [раскрашены, как цветы].

¹¹ Здесь можно привести и пятый аналогичный текст, из парижской рукописи XV века (PAULIN PARIS, *Mss. français de la bibl. du roi*, IV, 207): Adam fu formé ou champ damacien, et fu fait si comme nous trouvons de huit parties de choses, du limon de la terre, de la mer, du soleil, des nues, du vent, des pierres, du saint esprit et de la clarté du monde. De la terre fu la char, de la mer fu le sang, du soleil furent les yeulx, des nues furent les pensées, du vent furent les allaines, des pierres furent les oz, du saint esprit fu la vie, la clarté du monde signifie Crist et sa créance. Saichez que se il y a en l'omme plus de limon de la terre, il sera paresceux en toutes manières, et se il y a plus de la mer, il sera sage, et se il y a plus de soleil, il sera beau, et se il y a plus de nues, il sera pensis, et se il y a plus du vent, il sera ireux, et se il y a plus de pierre, il sera dur, avar et larron, et se il y a plus de saint esprit, il sera gracieux, et se il y a plus de la clarté du monde, il sera beaux et amez [Адам был создан на дамасском поле из, как мы знаем, восьми вещей: из земной глины, из моря, из солнца, из облаков, из ветра, из камней, из святого духа и из чистоты мира. Из земли сотворена плоть, из моря — кровь, из солнца — глаза, из облаков — мысли, из ветра — дыхание, из камней — кости, из святого духа — жизнь, а чистота мира означает Христа и веру в него. Если в человеке больше земной глины, то он бездеятелен, если в нем больше моря, то он мудр, если в нем больше солнца, то он красив, если в нем больше облаков, то он задумчив, если в нем больше ветра, то он гневлив, если в нем больше камня, то он суров, скуп и скрытен, если в нем больше святого духа, то он милостив, если в нем больше чистоты мира, то он прекрасен и любим]. Эти восемь элементов тоже кое в чем отличаются

Если сравнить все эти описания с аналогичными пассажами из «Эдды», то можно заметить несомненное сходство или даже тождество представлений: кровь, море или вода; плоть и земля; кости и камни; волосы и деревья или трава так или иначе сопоставляются во всех вариантах мифа. Особенно важным мне представляется параллельное сравнение *мозга* с облаками и *мыслей* с облаками; мозг — средоточие мышления, а течение мыслей до сих пор уподобляют бегу облаков по небу; о задумчивом, меланхоличном, глубокомысленном человеке говорят, что у него «лоб затянут тучами»; в «Речах Гримнира» (*Sæm.*, 45^b) сказано, что у туч «суровый нрав». Сотворение неба из черепа и крепости из бровей — это совершенно в духе «Эдды»; но вряд ли возможен обратный образ, когда части тела создавались бы из неба и крепости. Удивительнее то, что в «Эдде» не встречается совершенно естественное уподобление солнца *глазу* — тем более, что солнце, звезды и луну «глазами» называли весьма часто (см. раздел «Суеверия», № 614); в древности небесные светила еще именовали *языками* (подробнее об этом будет сказано в главе XXII); впрочем, перечисленные примеры могут быть не единственными, и в будущем еще обнаружатся новые соответствия. Тор забросил на небо *палец ноги*, и тот стал созвездием — другие звезды вполне могли представлять себе и как *языки* в буквальном смысле.

Главное отличие скандинавских представлений от всех остальных — в том, что, как уже говорилось, скандинавы считали микрокосм основой для сотворения макрокосма, в то время как в других системах всё наоборот: мир становится материалом для создания человека. В одном случае вся природа предстает как разделенный на части первочеловек, а в другом — человек собирается из элементов природы. Первый вариант представляется более древним, более характерным для детства мира; вполне объяснимо, что в солнце древние могли видеть глаз великана, в горах — его кости, в кустистых зарослях — его волосы; сохранилось множество сказаний, в которых происхождение определенных озер и болот связывается с пролившимся потоком великанской крови, а странного вида скалы называются костями древних великанов; аналогичным образом качающуюся от ветра пшеницу сравнивали с волосами Сиф или Цереры. Считать, будто солнце, горы и деревья пошли на создание глаз, костей и волос — менее естественно. Однако мы по-прежнему говорим, что глаза могут быть *солнечными*, плоть связываем с *прахом* — значит, и язычники вполне могли инвертировать свои космогонические взгляды; к такого рода рассуждениям склонны были и христиане: в Библии говорится, что человек был сотворен

от перечисленных ранее, хотя основные шесть — те же: земля, море, облако, ветер, камень и солнце; только в этом тексте упоминаются *святой дух* и *свет мира*; жилы, волосы, слезы и разноцветные глаза здесь не упомянуты. *Champ damacien* — это *ager plasmationis Adae, qui dicitur ager damascenus* [место сотворения Адама, которое называется *дамасским полем*] (FEL. FABER, *Evagator*, II, 341).

из глины¹² или земли, хотя ничего о разных основах для разных частей тела там нет. Насколько можно судить, ни один из отцов церкви не был знаком с учением о сотворении первочеловека из восьми элементов; я не возьмусь решать вопрос о том, было ли это учение уже разработано в языческие времена, жило ли оно одновременно с эддическими представлениями или же появилось только от столкновений языческих концепций с христианскими и является в таком случае развитием догмы об Адаме. Если даже само имя «Адам» означает «глина», то это представление несложно было развить, заключив, что из земли сотворена только плоть человека, в то время как его кости происходят от камней, волосы — от травы и т. д. Поэт, переложивший книгу Бытия средневерхненемецкими стихами, вдается по этому поводу в небиблейские подробности (*Fundgr.*, II, 15): duo got zeinitzen stucchen den man ze samene wolte rucchen, duo nam er, sôsich wâne, einen *leim* zâhe, dâ er wolte, daz daz lit zesamene solte, streich des unterzuisken, daz si zesamene mohten haften. Denselben *letten* tet er ze âdaren, uber ieglich lit er zôch den selben *leim* zâch, daz si vasto chlebeten, zesamene sich habeten. *Ûz hertem leime* tet er daz gebeine, *ûz prôder erde* hiez er das fleisk werden, *ûz letten deme zâhen* machet er die âdare. Duo er in allen zesamene gevuocte, duo bestreich er in mit einer *slôte*, diu selbe *slôte* wart ze dere hûte. Duo er daz pilede êrlich gelegete fure sich, duo stuont er ime werde obe derselben erde. Sinen geist er in in blies, michelen sin er ime firlicz, die âdere alle wurden pluotes folle, ze fleiske wart diu *erde*, ze peine der *leim herte*, die âdere pugen sich swâ zesamene gie daz lit [бог решил из отдельных (*zeinitzen* — *ûz einitzen*) фрагментов собрать человека и, задумав это, взял вязкую глину; хотел он соединить все члены вместе и смазал их этой глиной, чтобы они склеились. Из того же раствора он сотворил жилы, и каждый член крепко пристал к другому, и все они соединились. Из твердой извести он сотворил кости, из рыхлой земли он вылепил плоть, из мягкой глины он сделал жилы. Когда всё сочленилось, он покрыл человека илом, и этот ил стал кожей. И сделал он образ человека себе подобным по благородству, и поставил его надо всей землей. Вдохнул бог в человека свой дух, даровав ему великий ум, жилы его наполнил бог кровью, и земля стала плотью, твердая известь — костями, жилы стали гибкими, и человек был готов]. У этого подразделения материалов на глину, известь, землю и *slôte* (ил) — явно языческие корни; несмотря на то, что поэт не сильно отклоняется от церковного представления о сотворении человека, можно всё же понять, что языческий миф о соединении различных материалов был ему известен. Следы этого мифа можно обнаружить и в народной поэзии¹³.

¹² «Die *leiminen*» [глиняные], — так в *Geo.*, 3409 называются люди, «e luto, ex meliori luto ficti» [сотворенные из глины, из лучшей глины].

¹³ Великаны лепят человека из глины (*leir*; *Sn.*, 109). Финский бог Ильмаринен выковыривает себе жену из золота (*Kalev.*, XX). Пинтосмауто [*Pintosmauto*] выпекают из сахара, пряностей и ароматизированной воды; волосы у него — из золотых нитей, зубы —

Важно, что греческие и некоторые азиатские мифы о сотворении мира согласуются со скандинавским (а в древности, как я полагаю, — и всегерманским) представлением о происхождении вселенной из различных частей человеческого тела: соответственно, представления эти отличаются исключительной древностью. В Индии до сих пор живет сказание, согласно которому Брахма был убит другими богами, которые сотворили небо из его черепа; можно вспомнить и греческий миф об Атланте, головой поддерживающем небесный свод. У одного из поэтов-орфиков говорится, что тело Зевса — это земля, его кости — это горы, его глаза — это солнце и луна¹⁴. По кохинхинским представлениям, Будда сотворил мир из тела великана Банио: из его черепа — небо, из его глаз — солнце и луну, из его плоти — землю, из его костей — скалы и горы, из его волос — деревья и растения. Аналогичные макрокосмы можно встретить и в японских, и в цейлонских мифах; в калмыцких поэмах говорится, что землей обратилась некая великанша, из крови которой появились и моря [8]¹⁵.

Тем не менее, в индийском учении этот макрокосм превращается: солнце ставится глазами первочеловека, растения — его волосами, камни — его костями, вода — его кровью; в человеке, таким образом, отражается весь мир. По космогоническим представлениям халдеев, Бел рассек тьму и отделил небо от земли, а затем ему, по его же приказу, отрубили голову, чтобы кровь пролилась на землю; из этой крови родился разумный человек. По описанию Гесиода, Гефест создал Пандору из земли, смешанной с водой, а затем Гермес наделил ее даром речи (Нес., *Ἑρμῆα*, 61—79). Восемь материалов сократились со временем до двух (земли и крови — или воды), а в Ветхом Завете — до одной земли.

Есть и другие заслуживающие внимания аналогии. Имир рукой своей зачал мужчину и женщину, а ногой — сына-великана; в индийских законах Ману говорится, что Брахма породил четыре касты людей: из его рта вышел первый брахман (жрец), из его руки — первый кшатрий (воин), из его бедра — первый вайшья (торговец и земледелец)¹⁶, из его ноги — первый шудра (слуга и ремесленник); см. Нумвольт, *Kawispr.*, I, 80. Скорее всего, в эддическом предании, в более полном его варианте, между детьми Имира, родившимися от руки и от ноги, тоже делалось ранговое различие; рождение от ноги должно символизировать более низкое происхождение. Есть карибский миф, в котором Лугуо [Luguo], небо, рождается от земли, а прародители человеческого рода выходят у него из пупка

из жемчужин, глаза — из сапфиров, губы — из рубинов (*Pentam.*, V, 3). В сербской песне (VUK, № 110) две сестры свивают себе брата из красного и белого шелка; тело ему делают из букowego дерева, глаза — из драгоценных камней, брови — из морских ежей, зубы — из жемчужин; затем они вкладывают ему в рот мед и сахар, говоря: «Съешь и заговори» (то нам жеди, па нам пробеседи!). Миф о Пигмалионе тоже основан на оживлении статуи [7].

¹⁴ Ὀμματα δ' ἥλιος τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη [глаза на его лице — это солнце и луна] (EUSEBIUS, *Προπαρασκή. ἐνάγγ.*, III, 9; ЛОВЕСК, *De microc. et macroc.*, 4).

¹⁵ FINN MAGN., *Lex.*, 877, 878.

¹⁶ E femoribus natus [рожденный из бедер] = ûravja, ûrudscha (ВОРР, *Gloss.*, 54^a).

и из бедра, на котором Лугу сделал надрез¹⁷. Можно ли не вспомнить здесь о чудесном рождении Афины, вышедшей из чела Зевса (τρίτογένεια), и о Дионисе, рожденном из бедра верховного бога (μηροῦ ῥαφής)? Диониса называли διμήτωρ [имеющим двух матерей] — вероятно, на схожих основаниях базировался и неясный для нас миф о девяти матерях Хеймдалля (см. I, 480) [9].

И в «Эдде», и (как мы увидим в дальнейшем) в индуистском предании появление древних богов и великанов отстоит от сотворения *первой пары людей*. Как и в случае с библейскими Адамом и Евой, эддические люди сотворены из простого, не составного материала, оживленного богом. Trê означает «древесина» или «дерево», askr — это ясень (fraxinus); связь *Аска* с героем Иско рассмотрена в I, 626. Если бы вместе с Аском, мужчиной, была сотворена женщина *Эскья* [Eskja], то здесь можно было бы усмотреть явную параллель с персидским мифом о Мешии и Мешiane, мужчине и женщине, тоже вышедшими из растений. Однако в «Эдде» первых людей зовут Askr и *Embla*: слово embla, emla означает занятую, деловитую женщину — древневерхненемецкое emila, ср. с fiuremila — focaria [судомойка], золушка (GRAFF, I, 252); слово происходит от корня am-, ambr, aml, ambl (labor assiduus [непрестанный труд]), — отсюда же имя героя Амалы [Amala] (см. I, 648). В связи с Аском нельзя не отметить, что существует сказание о первом саксонском короле *Ашане* [Aschanes] (Аскании [Askanius]), родившемся из Гарцских гор у ручья посреди леса. Само название саксов происходит от слова *sahs*, то есть «камень», *saxum*; божественного героя называли Сахснотом (см. I, 436). Слово Germani иногда производят от глагола germinare [пускать ростки] — есть верование, согласно которому германцы будто бы выросли на деревьях¹⁸; не исключено, что все эти представления сложным образом взаимосвязаны. Равеннский Географ сообщает, что саксы со своих древних земель переселились в Британию «cum principe suo, nomine *Anchis*» [со своим князем по имени *Анхис*]. Возможно, имеется в виду Хенгист или, скорее, его сын *Эск*, которого я отождествляю с Аском¹⁹.

Вполне очевидно, что существовали какие-то древнейшие сказания, в которых первые люди (или основатели германских племен) вырастали на деревьях и скалах: происхождение одушевленных существ связывалось с полупробудившимся царством растений и минералов. Даже само слово Leut (populus [народ]), древневерхненемецкое liut, происходит от корня liotan (crescere, pullulare

¹⁷ MAJER, *Mythol. Taschenbuch*, 2, 4.

¹⁸ DS, № 408, AVENTIN, 18^b; ср. с народной шуткой (вероятно, достаточно древней) о происхождении швабов, франков и баварцев (Сснм., III, 524).

¹⁹ В еврейском языке — и в народном, и в литературном — Германию и немцев обозначают словом *Aschkenas*. Эта форма встречается в Быт.10:3 и в Иер.51:27; с каких времен ашкеназами стали называть немцев — не знает даже Михаэлис (см. МІСНАЕЛИС, *Spicil. geogr. Hebr.*, I, 59); это был как минимум XV век, и вполне вероятно, что раввины пришли к такому отождествлению, услышав о происхождении немцев от прародителя по имени *Асканий*; или же имелся в виду Асканий-троянец.

[прорасти, разрастаться] — древнесаксонское *liud, liodan*²⁰; этим еще раз подтверждается тот священный статус, каким наши предки наделяли леса и горы. Похожие представления бытовали и у греков. К тому, кто должен назвать своих предков, в «Одиссее» обращаются с такой фразой (*Od.*, XIX:163):

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης,

то есть «ты же не от прославленного дуба, не от скалы приходишь»²¹; судя по всему, об этом существовали сказки, которые дети доверительно рассказывали друг другу (ὄαριζέμεναι ἀπὸ δρυὸς, ἀπὸ πέτρης [говорить с дуба, со скалы] — *Il.*, XXII:126; ἀλλὰ τί ἤ μοι ταῦτα περὶ δρυῶν ἢ περὶ πέτρην [что мне около дуба или скалы] — *Hes.*, *Theog.*, 35). С мифом об Аске удивительно совпадают слова Гесиода (*Hes.*, *Op.*, 147) о том, что третий, бронзовый, род Зевс сотворил из ясеней (ἐκ μελιᾶν); возможно, что эти слова относятся к крепким *ясеневым копьям* героев, — вполне вероятно, что Иско, или Аск, носил именно такое оружие. Можно вспомнить о лесных девах и феях, схожих с греческими мелиадами и дриадами: вся их жизнь была тесно связана с определенными ясениями или дубами — в отличие от сотворенных из дерева людей, эти существа так в полной мере и не разорвали связей с тем материалом, из которого они вышли. Сотворение людей из *камней* упоминается в сказании о Девкалионе: Гермес приказал этому человеку бросать камни за спину, и каждый из камней превратился в мужчину; камни, брошенные супругой Девкалиона Пиррой, становились женщинами. Как и в «Эдде», новая стадия сотворения приходится здесь на послепотопные времена; разница лишь в том, что в греческом мифе новых людей творят тоже люди, спасшиеся от потопа²². Мифы о сотворении людей из камня были, судя по всему, и у евреев; во всяком случае, в Мф.3:9 сказано: ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ [ибо бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму] [10].

Сотворение *двергов* в «Эдде» описано неясно: по одному варианту они родились, как черви, в плоти первовеликана, а затем боги наделили их разумом и человеческим обликом; но в более древнем мифе двергов создают из плоти и костей еще одного великана, Бримира. Всё это касается лишь темных альвов,

²⁰ Но латинское *rōpulus* [народ] никак не связано с *rōpulus* (тополь).

²¹ О том, кто «*e quercu aut saxo natum*» [родился из дуба или скалы], кто не может назвать имя своего отца, в народе говорили: «Его отец утонул на яблоне (или на орешнике)»; «происходить *не* от дубового ствола» (ETNER, *Univ. Doct.*, 585); *min gof ist au nūd abbetm possbom aba choh* [мой сын не с орешника спустился] (ТОВЛЕР, 337^b), — Тоблер ошибочно связывает эту фразу с рождественским деревом.

²² Девкалион и Пирра творят людей, а Адам и Ева создают животных, побивая море розгами (такой миф приводится в «Рейнгарте» — первоисточник его мне так и не удалось обнаружить). Адам творит добрых животных, а Ева — злых; в одном их персидских сказаний Ормузд и Ариман тоже соревнуются в сотворении.

а о происхождении светлых нам не известно совершенно ничего. Через другие мифологические системы прояснить этот вопрос тоже не удастся.

Важно и интересно рассмотреть очередность и последовательность событий в разных мифах о сотворении. В «Эдде» первыми появляются великаны, затем — боги, а затем, уже после потопа, — люди и дверги; этот миф удивительно хорошо согласуется с широко распространенной в Средние века теологической системой: несмотря на то, что Ветхий Завет начинается с трудов Шестоднева, на тот момент уже существовали (и, соответственно, были сотворены) ангелы, уже произошло падение демонов — лишь после всего этого появились небо, земля, человек и другие живые существа²³. За этим тоже следует разрушительный потоп, однако новый виток творения после потопа не наступает: благочестивые люди спаслись и заново заселили землю. Магометанский *ибليس* (форма возникла через афарезу от *dieblis, diabolus*) — это тоже дух-отступник, но появляется и изгоняется из рая он уже после сотворения Адама. Немецкие великаны одновременно напоминают и строптивых демонов, и грешных людей, погибших при потопе; в одном случае спасается патриарх Ной, а в другом — великан Бергельмир, и оба они воссоздают свои почти уничтоженные стихией народы. Некоторые космогонические концепции изложены в приложении к «Книге героев» — имели место три этапа творения: первыми были сотворены цверги, вторыми — великаны, последними — люди; бог создал мудрых цвергов, чтобы они застроили пустые земли и горные склоны, великанов — чтобы они сражались с дикими зверями, героев — чтобы они помогали цвергам в борьбе с неверными великанами; интересны описанные здесь взаимоотношения и взаимозависимость трех родов — о манере самого сотворения и об использованных материалах в этом источнике ничего не сказано. Я полагаю, что разделение Хеймдаллем людей на три категории тоже можно рассматривать как один из актов сотворения²⁴, а следы этого мифа, вероятно, можно найти и в более поздних традициях²⁵.

²³ Ср. с поэтическими описаниями у Кэдмона и в *Fundgr.*, II, 11, 12; основаны они, конечно, на предустановленных или одобренных церковью воззрениях. В священном писании речь идет только о сотворении человеческого рода, о появлении ангелов и великанов (а их существование подтверждается последующими библейскими текстами) ничего не говорится.

²⁴ В Средние века свободных людей возводили к роду Сима, рыцарей — к роду Иафета, а слуг — к роду Хама (см. WACKERNAGEL, *Bas. Hss.*, II. 20).

²⁵ Например, в WOLFG. MENZEL, *Mythol. Forschungen*, I, 40 мне встретилось такое магометанское сказание: Ева родила так много детей, что стыдилась этого. Однажды бог неожиданно явился на землю, и Ева спрятала от него нескольких своих отпрысков. Господь созвал человеческих детей и разделил между ними все богатства земли. Спрятанные же ничего не получили — так появились нищие и факиры. Первоисточник этого сказания в книге, к сожалению, не приводится, но вполне очевидно сходство сюжета с одной из немецких пьес XVI века, оттого я сомневаюсь, что эта пьеса как-то связана с древнескандинавским

Еще хотелось бы обратить внимание на то, что в «Эдде» мужчину и женщину (Аска и Эмлу) боги создают одновременно, в то время как в Библии этот процесс разделен на две части: сначала описывается сотворение Адама, а уже затем — сотворение Евы, происходившее совершенно по-иному²⁶. По рассказу Гесиода, мужчины произошли от богов и существовали уже достаточно долгое время на тот момент, когда из земли и воды (см. I, 910) была сотворена первая женщина, Пандора — всеодаряющая, прекрасная и вероломная. Правда, в разных поэмах Гесиода изложены разные точки зрения на этот счет. В «Теогонии» из хаоса первой рождается великанша Гея, затем появляются Эреб (место, соответствующее Нифльхейму) и Ночь; Гея сама порождает Урана, море и горы, а затем она рождает детей от Урана; младший из этих детей — Крон, отец Зевса и прародитель всех богов. В «Эдде» Бури и Бёр появляются еще до Одина; Уран и Крон тоже принадлежат к старшему (по сравнению с Зевсом) поколению; Зевс и Один становятся первыми представителями подлинного рода богов, а троицу братьев дополняют в одном случае — Посейдон и Хадес, а в другом — Вили и Ве. Противоборство богов с титанами вполне сходно с враждой асов и великанов; с другой стороны, изгнание титанов с небес (Hes., *Theog.*, 813) очень напоминает падение восставших ангелов в бездну; поэтому к великанскому аспекту титанов можно добавить и демонический. В известном фрагменте из «Трудов и дней» один за другим перечислены пять родов — и, судя по всему, акт творения должен был повторяться несколько раз; в полной мере сведения об этом не приводятся ни у Гесиода, ни у Платона (см. ПЛАТОН, *Cratyl.* (Steph.), 397, 398). Первым появляется золотой род благословенных духов, вторым — серебряный род более слабых божеств, третьим — медный род воинов, родившихся из ясеней, четвертым — род героев, пятым — железный род ныне живущих людей. Как можно заметить, четвертому роду не соответствует никакой металл, что уже делает поэму Гесиода неполным источником. Непонятнее всего то, что же имеется в виду под вторым родом: Платон тоже обходит этот вопрос и рассматривает только духов, героев и людей; возможно, небольшой рост и недолгая жизнь этих высших существ позволяют провести аналогию между ними и нашими эльфами? Третий род — это, вероятно, великаны или великаноподобные воители, противостоящие истинным героям из четвертого рода. Одних, пользуясь языком Моисея, можно назвать сынами Элохима, а других — сынами человеческими; однако рождение воителей из ясеней вполне можно сравнить с эддическим сотворением человека. Соответствие мифов было бы тем полнее, если бы третий род у Гесиода назывался каменным, а не *медным*, а из ясеня рождались бы представители четвертого, а не третьего рода; для великанов характерно каменное

преданием. Образ спрятанных детей, не призванных на общее собрание, в германских источниках не встречается.

²⁶ В равнинистическом мифе первой женщиной называется Лилит, сотворенная, как и Адам, из земли.

оружие. Аполлодор сообщает, что в потопе (после которого выжили Девкалион и Пирра) Зевс хотел уничтожить *медный* род, что вполне соответствует скандинавскому представлению о гибели великанов. У сотворения Аска и Эмлы есть параллели в греческом мифе о метании камней — род героев тоже мог называться *каменным* [11].

Здесь следует, пожалуй, рассмотреть еще *историю о потопе*: ее широкое распространение у самых разных народов позволяет глубже проникнуть в природу всех вышеизложенных мифов²⁷.

От союза сынов бога и дочерей человеческих родились грабители и разбойники; Иегова пожалел, что вообще сотворил людей, и решил уничтожить всё, что есть на земле. Только Ной был блажен перед взором его: господь приказал ему выстроить огромный ковчег и взойти туда со всем своим семейством. Затем начался дождь, который шел до тех пор, пока вода не поднялась на пятнадцать локтей над самой высокой горой; погибло всё, обладавшее плотью и дыханием, но ковчег плавал по волнам. Тогда Иегова остановил дождь, воды сошли с земли, а ковчег Ноя остановился в *Араратских* горах. Ной сперва выпустил ворона, а затем голубя, которые, не найдя сухого места, вернулись в ковчег; через семь дней Ной снова выпустил голубя, и тот прилетел с масличным листом; еще через семь дней голубь вновь выпорхнул из ковчега и уже не вернулся²⁸. Тогда Ной вышел на сухую землю и принес господу жертву всесожжения: Иегова заключил с людьми завет и в знак этого поместил свою радугу в облаке.

После этого красивого и цельного ветхозаветного повествования эддический миф выглядит грубым и неразработанным. Потоп в скандинавской традиции не обрушивается на землю с небес, но разливается кровью поверженного великана, тело которого становится материалом для всех вещей (в том числе — и для сотворения человека). Заносчивость и незаконность побежденных великанов можно сравнить с поведением сынов Элохима, смешавшихся с людьми; с Ноевым ковчегом (κιβωτός) схож *lúdr* Бергельмира. Эпические детали — такие, как остановка ковчега на горе, выпускание голубя, жертвоприношение и явление радуги — вряд ли пропали бы из языческого мифа, если бы здесь имело место заимствование библейского сюжета.

В ассирийской мифологии²⁹ Крон [то есть Энки], проливающий дождевые потоки, предупреждает короля Зисутру [Sisuthros] о надвигающемся потопе,

²⁷ Ульфила переводит слово κατακλυσμός [потоп] как *midjasveipáins*, причем *sveipán* явно означает то же, что и κλύζειν (смыть, выполаскивать) — ср. с древнеанглийским *svāpan* (*vergere* [смыть]). *Diluvium* [потоп] по-древневерхненемецки — *unmezfluot* или *sinfluot* (ср. с *sinwāki* — *gurges* [водоворот], средневерхненемецкое *sinwæge*); искажена древне- и средневерхненемецкая форма *sintvluot* и совершенно ошибочно нововверхненемецкое *Sündflut* [от *Sünde*, грех].

²⁸ Таким же образом выпускают птиц мореходы (PLINIUS, VI, 22); три ворона летят, разведывая путь (*Landn.*, I, 2).

²⁹ BUTTMANN, *Über den Mythos der Sündflut*, 21.

и тот строит корабль, на который восходят люди и звери. Через три дня после окончания дождей с корабля выпускают птиц, которые сначала просто возвращаются, на второй раз прилетают с илом на лапках, а на третий уже улетают насовсем. Тогда Зисутра сходит с корабля вместе с женой, дочерью и рулевым; все они совершают моление, приносят жертву, а затем внезапно исчезают; когда с корабля сходят остальные люди, то с небес раздается голос, сообщающий, что Зисутра стал одним из богов; все остальные же должны продолжать человеческий род. Считается, что корабль этот до сих пор остается где-то в горах *Армении*³⁰. На монетах из фригийского города Апамея изображен плывущий по волнам ковчег, в котором можно увидеть мужчину и женщину; на ковчеге сидит птица — вторая изображена летящей с веткой в лапах. Рядом на твердой земле стоят те же двое людей, держась за руки. Возле изображения ковчега видны буквы ΝΩ (Ной), а сам город Апамея известен еще как Κιβωτός [ковчег]³¹.

В греческом мифе Зевс решил уничтожить человеческий род; Прометей предупреждает об этом *Девкалиона*, и тот строит ковчег для себя и своей жены *Пирры*. Зевс насылает мощный ливень, затопляющий всю Элладу, и люди перестают. Девять дней и ночей ковчег Девкалиона плавает по волнам, и наконец его заносит на *Парнас*, где Девкалион приносит Зевсу жертву; о том, как Девкалион и Пирра, бросая камни, сотворили затем новых людей, уже говорилось выше. Плутарх добавляет к этому, что Девкалион выпускал из ковчега голубя: когда тот возвращался, это означало, что шторм по-прежнему бушует, а когда голубь наконец улетел, Девкалион понял, что уже установилась хорошая погода. Лукиан называет этого персонажа *Δευκαλίωνα τὸν Σκύθεα* [Девкалионом-скифом] (LUCIAN, *De dea Syria*, XII, XIII); Σκύθεα может происходить от Σισύθεα³², а искаженная форма могла использоваться в сказании с древних времен. У некоторых греческих племен есть собственные легенды о древнем потопе — героя в этом варианте зовут *Огигом* [Ogyges; Ogygos]³³. Все эти сказания лишены эпической обстоятельности³⁴.

³⁰ Ср. с *Annolied*, 308 и далее: баварцы там названы выходцами из Армении.

³¹ Обо всем этом см. BUTTMANN, 24—27.

³² Произведение здесь формы ΣΚΥΘΕΑ от ΣΙΣΥΘΕΑ — остроумная идея Бутмана; правда, этот автор идет дальше и отождествляет этого Сизиту-Зисутру с королем Сезострисом, звездой Сотис, богом Сетом; Ноя Бутман сравнивает с Дионисом и считает символом воды.

³³ См. BUTTMANN, 45 и далее, где сравниваются формы Okeanos и Ogenos.

³⁴ Интересно, что Гомер описывает потоп весьма схоже, хотя и без приведения имен и названий (*Il.*, XVI:384):

ὡς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαϊνὴ βέβριθε χθῶν
ἤματ' ὀπωρινῶ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ
Ζεὺς, ὅτε δὴ ῥ' ἀνδρεσσι κοτεσσάμενος χαλεπήνη,
οἱ βίη εἰν ἀγορῇ σκολιὰς κρῖνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσωσι θεῶν ὅτιν οὐκ ἀλέγοντες.

Немало сказаний о потопе можно найти и в индийской «Махабхарате»³⁵. Король *Ману* однажды каялся на берегу реки и услышал голос маленькой рыбки, которая умоляла спасти ее. Король выловил ее и поместил в сосуд, но тут рыба начала расти и потребовала больше места. Ману бросил ее в большое озеро, но она еще выросла и пожелала попасть в реку Ганг, супругу моря. Вскоре рыба перестала помещаться даже в Ганге, и Ману пришлось отнести ее к морю; когда король бросил рыбу в море, та предсказала ему наступление чудовищного потопа: Ману следовало выстроить корабль и взойти на его борт вместе с семьей мудрецами, сохранив семена всех вещей — а сама рыба из-под воды явит королю свой рог. Ману сделал всё так, как было предписано, и выплыл в море; гигантская рыба явилась ему и дала канатами привязать корабль к своему рогу, а затем она много лет тянула корабль по морю и наконец привезла его к пику *Химавата*, приказав сразу же закрепить корабль на этой горе; это место до сих пор называют *Наубандхана* (привязь корабля). Тогда рыба сказала: «Я — Брахма, повелитель творения, нет никого выше меня, в образе рыбы я спас тебя; теперь ты, Ману, должен заново создать всё сущее, богов, асуров и людей, все миры, все вещи движущиеся и недвижимые». И Ману всё сделал, как было сказано.

В «Шримад Бхагаватам» место Ману занимает *Сатьяврата* (см. I, 494), место Брахмы — Вишну, а изложение событий в этом трактате украшено философскими размышлениями.

Таким образом, в индийском мифе, как и в германском, потоп предшествует подлинному, окончательному сотворению, в то время как в Пятикнижии Адам жил задолго до Ноя и после потопа нового витка сотворения мира уже не происходит. Семь риши на корабле Ману, как отмечает Бопп, — это существа скорее божественной, чем человеческой природы: они суть сыны Брахмы, старшие по отношению к новым богам и их противникам асурам (в других вариантах вместо асуров упоминаются *дайти* и *данавы* — титаны или великаны). Что для нас особенно важно, так это имя нового творца — *Ману* [Manus] (отсюда и слово *manuschjas* — человек); в германском *Маннусе* (от имени которого происходят слова *манна* и *manniskja* — человек) можно, опять же, узнать Бёра и его сыновей-творцов (см. I, 623). Образы Аска и Эмлы — это воспроизведение той же концепции сотворения, и фигуры эти вполне можно сравнивать с Девкалионом и Пиррой, с Адамом и Евой.

[Так же, как черная стонет земля, отягченная бурей,
в осень, когда на нее изливает шумящие воды
Зевс раздраженный, на тех негодуя людей, что неправый
свой совершают на площади суд и насилия множат,
правду теснят и ничуть наказанья богов не страшатся. — *Пер. В. Вересаева*]

³⁵ См. ВОРР, *Die Sündflut* (Berlin, 1829).

Нельзя не упомянуть и о том, что начальный сюжет из индийской поэмы (когда Брахма принимает образ рыбы и позволяет Ману поймать себя, а позже открывает свое истинное существо) до сих пор живет в наших сказках: маленькая всемогущая камбала (или щука) помогает рыбаку постепенно подняться в высший свет, но затем, когда спесивая жена рыбака требует, чтобы ее супруг стал равным богу, рыба ввергает его в еще большую нищету. То, как человек проходит здесь по ступеням социальной иерархии, можно уподобить сотворению сословий³⁶.

Стоит привести еще одно сказание о потопе, связанное с происхождением литовского народа³⁷. Высший бог Прамжимас [Pramžimas] выглянул из окна в своем небесном жилище (как Вотан — см. I, 335), посмотрел на мир и увидел, что среди людей царят распри и несправедливость; тогда бог послал на грешную землю двух великанов, Ванду [Wandū] и Вейаса [Wejas] (то есть воду и ветер), которые уничтожали всё живое в течение двадцати дней и ночей. Прамжимас снова выглянул из окна, когда ел небесные орехи, и одна скорлупка упала на самую высокую гору, где ее увидели звери и некоторые люди. Они забрались в эту ореховую скорлупку и так спаслись от потопа, охватившего уже всю землю. Бог же обратил на землю свой взор в третий раз, усмирив шторм и заставив воды убывать. Тогда спасшиеся люди из скорлупки стали расходиться по земле, и только одна пара осталась в той же местности — они и породили там литовский народ. Правда, были они уже старыми и почти отчаялись, и тогда бог послал им в утешение (linxmine) радугу, а та дала совет попрыгать на костях земли: они подпрыгнули девять раз, и так родились девять литовских племен. В этой истории есть моменты, напоминающие о сотворении людей Девкалионом и Пиррой, а образ радуги связан со Священным Писанием — правда, в литовском мифе радуга персонифицирована и дает людской чете советы (как Гермес, божественный посланник, наставляет Девкалиона). Слишком смело, наверное, было бы связывать ореховую скорлупку с ореховым деревом (см. I, 913), символом неизвестного родового происхождения.

Не во всех сказаниях (даже из тех, что приведены здесь) потоп описывается как нечто вселенское: так, в мифе о Девкалионе затопление касается только Греции, и таких малых потопов в различных мифологиях можно обнаружить множество. Во Фригии (где остановился ковчег Ноя, см. I, 916) *Филемон и Бавкида* дали приют странствующим богам, а те предупредили их о надвигающемся потопе; супруги бежали в горы и увидели оттуда, как поднявшиеся воды покрывают внизу всю землю (Ovid., *Met.*, VIII:620); Филемон и Бавкида стали деревьями — а Аск и Эмла деревьями были первоначально. Есть валлийское сказание, согласно которому в Брекнокшире, в том месте, где теперь озеро, раньше стоял большой город. Однажды король отправил своего посланника к жителям этого

³⁶ Ср. со сказанием о том, как рыбаки поймали вещего русала (см. I, 721).

³⁷ *Dzieje starożytne narodu litewskiego, przez Th. Narbutta* (Wilno, 1835), I, 2.

города, погрязшего в грехах, а горожане не выказали королевскому представителю никакого почтения и даже отказали ему в ночлеге. Тот вошел в какую-то жалкую лачугу, где в колыбели лежал плачущий ребенок³⁸; там посланник провел ночь, а уходя, он случайно оставил в колыбели свою перчатку. Едва он отъехал от города, как оттуда донеслись шум и рыдания; посланник решил вернуться и заодно поискать свою перчатку, но города уже не было — всю долину накрыло водой, и только *колыбель* с ребенком и перчаткой плавала среди волн. Посланник забрал этого ребенка к королю, который и воспитал его — как единственного выжившего в затопленном городе³⁹. Ср. со сказанием о *Дольде* (в конце главы XXXII). Еще одно, более древнее, сказание весьма схоже с вышеприведенными и встречается даже в «Британских триадах»: озеро Лион вышло из берегов и затопило всю Британию — утонули все люди, кроме двоих, *Двивана* [Dwyvan] и *Двивах* [Dwyvach], которые спаслись на «голом» (то есть лишенном паруса) корабле и затем заново заселили опустевшие земли. Еще этот ковчег называют кораблем Невида нав Нейвиона [Nevydd nâv neivion]: на борту его были особи каждого вида, по паре; рассказывают, что быки Ху Гадарна [Hu Gadarn] вытянули на берег гигантского бобра (аванс) из озера Лион, и с тех пор оно не выходит из берегов⁴⁰.

Еще менее значителен масштаб потопов, описанных в немецких сказаниях: в одном из них цверг ищет ночлега в Раллигене на Тунском озере (*DS*, № 45) — этот сюжет весьма близок к мифу о Филемоне; в другом сказании (*DS*, № 111) разливается озеро Арэнд и спасаются тоже только два человека, муж с женой; то же самое рассказывают о разливах озер Зеебург (*DS*, № 131) и Фрауэнзее (*DS*, № 239). Аналогичное датское предание приводится в ТНІЕЛЕ, I, 227. Сербская песня о трех ангелах, посланных богом в грешный мир, полна свежих и изящных образов; в ней описывается происхождение озера Балатон (Балатино језеро; Вук, [*Lieder*], IV, 8—13 (Вук₂, I, № 207))⁴¹.

Сильное влияние языческих мифов прослеживается в тех немецких сказаниях, что посвящены происхождению озер и других водоемов от пролившихся потоков великанской крови (см., например, с *DS*, № 325), — ср. с разрушительным потопом, произошедшим от разлива крови Имира.

Представляется невероятным, чтобы все эти многочисленные мифы и сказания о Великом потопе и сотворении человека восходили к библейским представлениям и являли собой всего лишь искаженные, изуродованные варианты историй из Пятикнижия; против этого свидетельствуют хотя бы все те дополнения,

³⁸ Ср. с *lúdara* (см. II, 900).

³⁹ EDW. DAVIES, *British mythology*, 146, 147.

⁴⁰ EDW. DAVIES, *British mythology*, 95, 129; VILLEMARQUÉ, *Contes bretons*, II, 294; *Mabino-gion*, II, 341, 381.

⁴¹ Это единственный пример славянского сказания о потопе; космогонические мифы у славян вообще не распространены.



пропуски и отклонения, какими полнится каждый из вариантов. При этом здесь я привел далеко не все мифы и сказания на эту тему [12]: на островах Восточно-Индийского архипелага, на Тонга и в Новой Зеландии, у карибов и у мексиканцев встречаются удивительно схожие, но в то же время и своеобразные мифы о сотворении мира и первой пары людей, о потопе и о спасении, о первом братоубийстве⁴².

⁴² Wн. VON HUMBOLDT, *Kawisprache*, I, 240; III, 449; MAJER, *Myth. Taschenb.*, II, 5, 131.

Приложения к главе XIX

[1]

С древневерхненемецким *gīnan* ср. древневерхненемецкое же *chīnan* — *hiscere* [зевать] (GRAFF, IV, 450), готское *keinan*; древнеанглийское *cīne* — *rīma* [разлом]; *kinent werden* (см. I, 234); *zekein* в WERNER v. NIEDERRH., 11, 18. Шеллинг отождествляет хаос с римским *Янусом* = *hianus* (см. также FESTUS, статья «chaos»). С физическим воздействием связаны такие фразы, как *ingunnen werden* — *secari* [разрубать] (N., *Arist.*, 95), *siti ingunnen* — раскалывать, рубать (DIEMER, 97:26). Среднидерландское *ontginnen* — *secare* [рассекать] (*Fergūt*, 3461, 3565; ср. с НАУРТ, ZEITSCHR., VIII, 18—20). В древнеанглийском есть особое слово, обозначающее зияние, хаос — *dvolma*.

[2]

В значении «сотворение», *prima creatio*, в древнеанглийском языке использовалось слово *frumsceaft*; бог зовется *frumsceafta frēd* [творящим господом] (СЭДМ., 195:9). Слово *κτίσις* [сотворение] на готский переводится как *gaskafts*. О немецких оборотах *schöpfen*, *bilden*, *bilde giesen* см. в I, 160; *wære ich nie gebildet* (сотворен) [если бы я не был сотворен] (*Tit.*, 3283). «Тварь» в библейском смысле по-древневерхненемецки — *hanntāt* (N., *Ps.*, 18:2); по-средневерхненемецки — *hangetāt*. По Хаугу, *Имир* — перс. *Gajōmars* (*Gött. Anz.* (1853), 1960). Рождение из ноги упоминается в старофранцузской поэме: *Фанюэль* [Faniel], которого мать зачала от аромата цветов, касается своего бедра ножом, которым только что резали яблоко, и тогда бедро зачинает и рождает святую Анну; ср. с мифом о Брахме (см. I, 903). *Ukko jumala* потирает руки и накладывает их на свое левое колено, сотворяя таким образом трех дев (*Kalevala*, IX, 39—44). Великаны появляются до асов (см. I, 860, 861); вельва говорит: «*ek man iötna ár of borna*» [помню великанов, перворожденных] (*Sæt.*, 1^a); Саксон Грамматик (SAHO, 35) разделяет понятие *mathematici* на три рода: 1) *gigantes* [великаны]; 2) *magi* [колдуны] = асы; 3) *homines* [люди] (см. II, 618). Индуисты считают, что корова — мать мира, и что ее нельзя убивать (HOLTZMANN, *Ind. Sagen*, I, 65). О сыновьях Бёра как о творцах в *Sæt.*, 1^b: *biodum ypto* — *orbis extulerunt*, они вознесли небесные сферы (см. I, 174).

[3]

В индийском мифе тоже упоминается сотворение из *яйца*: и небо, и земля считаются скорлупками (СОМАДЕВА, I, 10); ср. с рождением Диоскуров и Елены из яиц.

[4]

У енисейских остяков *Аска* и *Эмблу* называют *Es* и *Imlja* (см. «Сибирское путешествие» Кастрена). Разделение на *önd*, *óðr* и *là ok litr* можно увидеть и в PLUTARCH, IV, 1154: дух, душа, тело.

[5]

Для великанов люди — как *цверги*; потому они называют людей *земляными червями*, а дочь великана принимает крестьянина за *червяка* или жука (см. I, 870).

По «Эдде», дверги появились из червей, а по Ovid., *Metam.*, VII:642 люди сотворены из муравьев; ср. с мифом об оживлении пчел (см. II, 150). Огонь появляется от трения древесины, а животные — от трения соответствующих материалов для сотворения (см. прим. 34 к главе XXXIV). В *Kalev.*, VII:32 и далее Хииси *создает лося* из разных материалов.

[6]

Сотворение первого человека в диалоге «Сатурн и Соломон» (Thorpe, *Anal.*, 95; *Saturn and Salomon* (ed. Kemble), 180) описано в других выражениях, но речь идет о тех же материалах — плоть сотворена из «foldan pund» [фунта земли], и далее: «fyres pund: blòd, vindes pund: aedung, volcnes pund: môdes unstadelfästnes, gyfe pund: fat and gefang, blòstnena pund: eágena missenlícnist, deaves pund: svât, sealtes pund: tearas» [фунт огня: кровь; фунт ветра: дыхание; фунт облаков: неустойчивость мысли; фунт благодати: жир и рост; фунт цветов: разноцветность глаз; фунт росы: пот; фунт соли: слезы]. Кровь здесь производится от огня, в то время как в «Эмсагуской правде» она связывается с водой; в «Эдде» же, напротив, говорится, что вода происходит от крови. О *восьми материалах* творения упоминается и в индийских мифах (см. ниже, прим. 9). Фризское *hêli*, древнескандинавское *heili* — *segebrum* [череп] — напоминают латинское *coelum* [небо], греческие *κοίλη*, *κοιλία* [впадина, полость] (см. *GDS*, 681). Встречающееся у Готфрида из Витербо сравнение головы с небом и глаз — с небесным сиянием повторяется у Вальтера фон дер Фогельвейде (WALTNER, 54:27):

<i>ir houbet ist sô wûnnenrîch</i>	[голова ее столь прекрасна,
<i>als ez mîn himel welle sîn,</i>	что для меня подобна небесам,
<i>dâ liuhtent zwêne sternen abe.</i>	на которых сияют две звезды]

В *MS*, II, 189^b глаза называются звездами. Ср. с *himmel* и *gaume* в (HAURT, *Zeitschr.*, V, 541). Слезу по-средневерхненемецки называли *mers trân*, *wâges trân* [морской, озерной слезой] (см. *Gramm.*, I, 170). В «Эдде» соленый вкус морской воды объясняется перемальванием соли на мельнице Гротти. Слеза *обжигает*, как и соль; греческое *δάκρυ*, слеза, происходит от корня *dak* — жечь. В *Etym. Magn.*, 564:45: *Εὐφορίων δὲ βύνην τὴν θάλασσαν λέγει. οἶον, — πολύτροφα δάκρυα βύνης — τοὺς ἄλας βουλόμενος εἰπεῖν* [Евфорий говорит о «крупных слезах Ино» у моря, имея в виду соль]. *Βύνη = Ἴνῳ* (*GDS*, 300).

[7]

В HERDER, 112 приводится эстонская песня: в ней рассказывается о человеке, сделавшем себе жену из дерева, позолотившем ей лицо и посеребрившем плечи. Египетские представления о появлении прачеловека весьма сходны с библейскими: Пта, или Нефа, символически изображали «turning the clay for the human creation» [вращающим глину (на гончарном круге) для сотворения человека] (WILKINSON, *The Egyptians*, 85).

[8]

Еще одно индийское сказание о сотворении приведено в SOMADEVA, I, 10 — см. выше, прим. 3. По учению персов, сначала были созданы небо и огонь, затем — горы, затем — растения, затем — животные. Из рогов первого быка появились фрукты,

из его крови — виноград и т. д. (GÖRRES, I, 232, 233). Описание Атланта у Овидия (OVID, *Metam.*, IV:657) согласуется с германскими космогоническими мифами гораздо лучше, чем более привычные греческие представления об Атлантах. У Овидия Атлант превращается в горный кряж: его волосы становятся лесом, его плечи и руки — взгорьями, его голова — вершиной, его кости — камнями.

[9]

В более древнем индийском мифе великий дух, *mahân âtmâ*, создает первочеловека из *воды*; Прометей тоже творит людей из *земли и воды* (LUCIAN, *Prom.*, XIII); согласно НОРТ., *Od.*, I:16, Прометей смешивает limus [ил] со всеми возможными материалами (ср. с Вавр., 66). Гренландцы считают, что первый мужчина был сотворен из земли, а первая женщина — из его *большого пальца* (КЛЕММ, II, 313), подобно Еве, родившейся из *ребра* Адама; Дакшу вытянули из *пальца* на ноге Брахмы (см. выше, прим. 2). *Восемь материалов* (см. I, 906) упоминаются и в «Ригведе» (см. НÖFER, [*Zeitschr.*], I, 288).

[10]

О языковых аналогиях между понятиями о человеке и дереве см. РОТТ, *Zählmeth.*, 234—236. *Askr* и другие названия деревьев мужского рода обозначают мужчину, а названия женского рода — женщину (SN., 158, 157). Имена Аска и Эмблы начинаются на те же буквы, что и имена Адама и Евы; ср. с остякским Es и Imlja (см. выше, прим. 4).

Термин *liutstam* [нация, «ствол народа»] связан с царством растений (ОТФР., III, 12:7). Растения и минералы не считались безжизненными; они разговаривают: δρῦος καὶ πέτραις ἀκούειν [слушать деревья и камни] (ПЛАТ., *Phaedr.*, 275). Люди происходят из деревьев и камней или из глины: о *saxis nimirum et robore nati* [рожденные, очевидно, из *каменной и деревьев*] (СТАТ., *Theb.*, IV:339); qui *rupto robore nati compositive luto* nullos habuere parentes [люди, у которых не было родителей, рожденные из *расколотых дубов* или *вылепленные из глины*] (JUVEN., VI:12) — ср. с *die leiminen* в I, 910. У Нонна люди вырастают на елях (см. REINHOLD KÖHLER (Halle, 1853), 24); jâ werdent solich leut von *bôten* nit geborn [эти люди не на *деревьях* выросли] (WOLKENST., 61); siner spiezgenôze sweimet einer von dem *obersten birboume* [сотоварищей себе собирает на *самой высокой ели*] (ВЕН., 419); «Знаешь, откуда появляются люди? конечно, это мне известно: детей *срывают с деревьев*» (АУРЕР, *Fastn.*, 160^d); «не на орешнике родился» (*Schelmufsky*, I, 51). «Его отец утонул на *орешнике*, а его мать носила воду в переднике (или в решете)» (BRÜCKNER, *Henneberg*, 17). Ребенок показывается на *ясене* (MARIE DE FR., I, 150—154). В финской сказке найденыша называют рииһаага, то есть «веткой дерева»; ср. с немецкой сказкой о Птице-найденыше на вершине дерева (KM, № 51). По греческому сказанию, первоначально, до того, как Прометей сотворил людей, существовали только боги, а земля наполнилась лесами (LUCIAN, *Prometh.*, XII); ср. со сказаниями о Прометее, приведенными в SCHÜTZ, *Erste Excurs zu Aeschylus Prometheus*; Зевс поднимает людей из *земли* для Эака на его уединенном острове (PAUSAN., II, 29:2). Бросание камней, которые превращаются в людей, описано в OVID, *Met.*, I:411; камни называются *ossa parentis* [костями родителей] (OVID, *Met.*, I:383, 393); у Эсхила и Софокла камни — «кости земли». Такое бросание или сеяние камней напоминает



о готском *manasêþs* [мир, человечество; дословно: «сеятва людей»] в значении λαός и κόσμος (см. II, 308). Саксы, название которых связано с камнем, в сказании из «Эйзенасхой правовой книги» (см. ORTLOFF, 700, 701) зовутся *Kieselinge* — petrioli [каменные]; ср. с *kisila irquiken zi manne* [превращать *гравий* в людей] (О., I, 23:47). Великаны выходят из камней и снова уходят в камни (см. I, 863, 881): *eine, die slug ich aus eime steine* [вышедший из камня] (*Fundgr.*, II, 315); «теперь ясно, что он не из камня родился» (*Galmy*, 230); *dasz ich aus keinem stein gesprungen* [что я родился не из камня] (SCHADE, *Pasq.*, 76, 87); «многие считают, будто они вышли из *бриллиантов*, а крестьяне — из *булыжников*» (ЕТТNER, *Hebamme*, 15); «сотворен из крови камня (*kislingplut*; или — из ослиного ребра)» (*Fastn.*, 680:26, 32). Другие сказания о происхождении народов приведены в *GDS*, 780.

[11]

По Платону (ПЛАТО, *Conviv.*, 190B), изначально было три пола: ἄρρεν, θῆλυ, ἀνδρόγυνον [мужской, женский, андрогинный], произошедшие от солнца, земли и луны соответственно. Интересно, что в Быт.6:4 говорится: *сыны бога* (люди) смешались с *дочерьми человеческими* (великаншами). В ирландском сказании *цверги* и *подземные жители* прямо производятся от *падших ангелов* (*Ir. Elfenm.*, XIII); «добрые люди» [то есть домашние духи] не рождаются, но падают с небес (*Ir. Märch.*, II, 73); в Норвегии то же говорят о *хульдрах* (ASV., I, 29; THIELE, II, 175). В FINN. JON., *Hist. eccl. Isl.*, II, 368 так сказано об *альвах*: *quidam enim a deo immediate et sine parentum interventu ut spiritus quosdam creatos esse volunt, quidam vero ab Adamo, sed antequam Eva condita fuit prognatos perhibent* [одни из этих духов созданы непосредственно богом без вмешательства родителей, но другие произошли от Адама, причем еще до того, как появилась Ева]. По севернофризскому сказанию, Христос однажды благословил *пятерых красивых* детей одной женщины и проклял *пятерых уродливых*, которых она *спрятала*; от последних и произошли *подземные жители* (MÜLLENHOFF, 279). Это сказание знают и в Исландии (FINN MAGNUSEN, *Lex.*, 842^b; *Eddalären*, III, 329, 330; FAYE, S. XXV). Великан тоже зовется *vålandes barn* [рожденным от дьявола] (*Trist.*, 401:7). Даже сам дьявол пытается *творить* (см. прим. 22 к главе XXXIII). Индийский *Вишвакарман*, как и Гефест, создает женщину по приказу Брахмы (SOMADEVA, I, 173). Об эрах и нескольких родах-поколениях см. Пролог к басням Бабрия; ср. с описанием аллегорической статуи мира (I, 307). Овидий (OVID, *Met.*, I, 89—127) ведет речь о четырех эрах: золотой, серебряной, медной и железной (см. *GDS*, 1—5). В эру Сатурна *землерожденные люди жили обнаженными* и не знали забот, питались фруктами и разговаривали с животными (ПЛАТО, *Politicus*, 272).

[12]

У Платона упоминаются *παλαιοί λόγοι* [древние предания] о потопах (κατακλυσμοῖς) — см. ПЛАТО, *De leg.*, III, 677. Форма *sinvluot* еще сохраняется в *Mauritius*, 692, *sinfluot* — в *Anegenge*, 22:17; 24:13, однако в *Anegenge*, 25:18; 23:54; 25:7 — уже *sintvluot*, *sintwaege*, *sintgewaege*. У Лютера — *sindflut*, не *sündflut*. В *nomone* погиб род великанов (*Beov.*, 3377—3384). Когда воды начинают спадать, выпускают трех воронов (см. II, 776); ср. со стихами о ниспадении волн из «Пророчания вельвы» (*Sæm.*, 9^b):

*falla forsar, flýgr örn yfir,
sâ er â fialli fiska veidir.*

[*уходит вода, летит орел
над горами, выскивает рыбу*]

В американском сказании о потопе люди тоже спасаются на корабле и отправляют оттуда на разведку животных: бобра и крысу (КЛЕММ, II, 156). *Потоп Девкалиона* описан у Афиня (АТНЕН., I, 409) и в первой книге Овидиевых «Метаморфоз» (ср. с SELIG CASSEL, 223, 246). По рассказу Лукиана, Девкалион взял в свой ковчег всех диких зверей и жил там с ними в мире (LUCIAN, *De saltatione*, XXXIX). Феликс Нев возводит индийский миф о потопе к библейскому (FÉLIX NÈVE, *De l'origine de la tradition indienne du déluge* (Paris, 1849)). Быстрый рост рыбы из индийского мифа напоминает о Ёрмунганде, который тоже чудовищно вырос, когда его забросили в море (SN., 32); ср. также со сказанием о растущей змее, которая хочет попасть в море (КЛЕММ, II, 162). Имя *Manus* означает «человек» (КУНН, *Rec. d. Rigveda*, 107). О *Сатъяврате* см. РОЛИЕР, *Mythologie des Indous*, I, 244—247. Немецкие сказания о Великом потопе собраны в VONBUN, 14—16 (см. I, 563, 564). В народе до сих пор живет поверье, будто бы с гор когда-нибудь прольются разрушительные потоки воды (PANZER, *Beitr.*, I, 276, 277). В немецком сказании потоп изливается из пальца на ноге Великана, а в «Калевале» — из пальца на ноге Вяйнямёйнена (*Kal.*, III). Сказание о цвергах из рейнской области, приведенное в FIRMEINICH, II, 49, — это, очевидно, переработанная легенда о Тунском озере (*DS*, № 45). Цверг здесь напоминает ангела, накрывающего город тканью (GREG. TUR., X, 24).



Научное издание

Якоб Гримм

ГЕРМАНСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Том I

2-е издание, дополненное

Подписано в печать 10.12.2018. Формат 70x100/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура Warnock Pro.
Усл. печ. л. 74,82. Тираж 700. Заказ №

Издательский Дом ЯСК
№ государственной регистрации 1147746155325
Phone: 8 (495) 624-35-92 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «ИТДГК «Гнозис»»
Розничный магазин «Гнозис» (с 10:00 до 19:00)
Турчанинов пер., д. 4, стр. 2. Тел.: +7 (499) 255-77-57
itdkggnosis@gmail.com

Оптовый отдел
Ул. Бутлерова, д. 17Б, оф. 313. Тел.: +7 (499) 793-58-01
sales@gnosisbooks.ru
www.gnosisbooks.ru, vk.com/gnosisbooks