На правах рукописи

Картамышева Елизавета Петровна

ПОЧИТАНИЕ ПРЕДКОВ В ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКОЙ ДОХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Специальность: 07.00.03. – всеобщая история
(история средних веков)

Автореферат диссертации на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Москва
2006

Работа выполнена в Институте истории Государственного университета гуманитарных наук.

Научный руководитель: д. и. н. Е.А. Мельникова

Официальные оппоненты: д. и. н. В.Я. Петрухин
к. и. н. С.Ю. Агишев

Ведущая организация: Кафедра истории и теории культуры Российского государственного гуманитарного университета

Защита состоится "29" 11 2006 г. в ____ ч. на заседании Диссертационного совета Д002.249.01. по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора наук при Институте всеобщей истории РАН по адресу: 117334, Москва, Ленинский просп., 32а.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института всеобщей истории РАН.

Автореферат разослан "___" _____ 2006 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
к. и. н. Н.Ф. Сокольская

Общая характеристика работы

Актуальность исследования. Работа посвящена социокультурным функциям почитания предков в древнескандинавском дохристианском обществе – почти не изученной проблеме, которая позволяет осветить ряд новых аспектов менталитета древних скандинавов, в первую очередь, представлений о формировании и воспроизведении общественного устройства на разных этапах существования древнескандинавского социума.

Представления о предках присущи любому человеческому обществу. Изначально они сопряжены с родоплеменной структурой и способствуют поддержанию социального порядка. Они лежат в основе счета родства, регулируют в обществе наследование собственности и власти, способствуют преемственности культурных ценностей и субординации поколений. Представления о предках отражают и до определенной степени воплощают идею души и загробного существования[1], т.е. принадлежат к фундаментальным социокультурным концептам.

Концептуальное значение поставленной проблемы для исследования истории культуры и ментальности определяет актуальность работы. Обращение же к скандинавскому материалу для ее изучения обусловливает новизну объекта исследования и выводов.

Хронологические рамки исследования. Любые исследования истории и культуры Скандинавии дохристианского времени сталкиваются с почти полным отсутствием синхронных письменных источников (за исключением рунических надписей и скальдической поэзии), что заставляет реконструировать явления этого времени на основе исторической информации текстов, записанных уже в христианскую эпоху. Поэтому в настоящем исследовании рассматриваются представления о предках в период, непосредственно предшествовавший христианизации (т.е. X–XI вв.), и в период трансформации этих представлений под влиянием христианства (XII–XIV вв.). Источники дают также возможность выявить некоторые концепты, возникшие или существовавшие в раннюю эпоху викингов (VIII–IX вв.) и даже в предшествующий период. Диахронический подход оказывается необходимым еще и потому, что реликты представлений о предках доживают в народной культуре Скандинавии до Нового и новейшего времени, и обращение к ним проливает свет и на более ранние эпохи.

Понятие «почитание предков» и историография проблемы. Во многих культурах мира, как современных[2], так и исторических[3], почитание

---

[1] *Hardacre H.* Ancestors. Ancestor Worship // Encyclopedia of Religion / Ed. by M. Eliade. New York, 1987. Vol. I. P. 263.

[2] В традиционных обществах Африки, Австралии, Америки, а также в Китае, Японии, Индии, Меланезии. Более того, в современной народной культуре славян, прибалтов, финно-угров сохраняются представления о влиянии предков на жизнь потомков.

предков исключительно значимо, и почти повсеместно принимает характер культа.

Под культом предков обычно подразумеваются повторяющиеся ритуальные действия (жертвоприношения, возлияния, вызывания), объектом которых выступают умершие родичи, наделяемые способностью влиять на жизнь живых и осуществлять посредническую функцию между высшими силами и людьми[4]. К нему не относят ритуалы и представления, связанные с умершими, не относимыми к категории предков[5]. Понятие «культ предков» у́же понятия «почитание предков», которое включает в себя не только религиозную практику, но и комплекс социокультурных представлений о взаимодействии умерших и живущих родичей, связанный с воспроизведением и упорядочиванием жизни общества.

Исследования культа предков и веры в посмертное существование начались во второй половине XIX в. Культ предков в теориях XIX – первой половины XX в. связывали с определенным этапом развития культуры/религии, с психологией человека или же с определенной стадией социальных отношений, что предполагало его закономерное возникновение у всех народов.

Создатель эволюционной школы в культурологи Э.Тайлор[6] разработал теорию анимизма. Его первичной формой он считал наделение всех объектов окружающего мира, в том числе и умерших, душами, а поклонение предкам – архетипической формой первобытной религии. Г.Спенсер[7], опираясь на Тайлора, полагал, что культ предков «является корнем всякой религии» и выводил из него культ героев и богов.

З.Фрейд искал корни культа умерших и представлений о загробном существовании в подсознании человека. Он отмечал в качестве порождающей силы не только страх, но и чувство вины за ту враждебность, которую дети подсознательно испытывают по отношению к родителям[8]. Оно, по мнению Фрейда, проецируется на восприятие умершего и принимает форму представлений о вредоносных мертвецах. М.Фортес, исследуя африканский материал, углубил фрейдовскую теорию: по его мнению, в основе сохранения предками (родителями) авторитета после смерти лежит чувство вины за то, что еще при жизни дети желали им смерти, чтобы приобрести их права, собственность и т.п.[9]

Э.Дюркгейм, основатель социологической школы, утверждал, что культ

---

[3] В Древнем Риме, Древней Греции, Древнем Египте и Месопотамии.

[4] *Бессмертная О.Ю., Рябинин А.Л.* Предки // Мифы народов мира. М., 1993. Т. 2. С. 333–335.

[5] Отдельно выделяется сфера, связанная с мифическими предками (*Hardacre H.* Ancestors. P. 268–269).

[6] *Tylor E.* Primitive Culture. L., 1871; Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1984.

[7] *Spencer H.* Principles of Sociology. New York, 1875-1876.

[8] *Freud Z.* Totem and Taboo. New York, 1952 (первое немецкое издание 1913).

[9] *Fortes M.* Oedipus and Job in West African Religion. Cambridge, 1959.

предков наиболее выражен в развитых обществах (Китай, Египет, полисы Греции и Рима), но неизвестен в примитивных обществах (например, у аборигенов Австралии), а потому нельзя говорить об архаизме этого культа и, соответственно, анимизма[10]. Предпринятые в дальнейшем полевые исследования антропологов убедительно доказали, однако, наличие почитания предков у народов Африки, Полинезии, Австралии.

Представители марксистской школы признавали культ предков особой формой религии, которая, однако, не была ни универсальной, ни первобытной, а свойственной сравнительно поздней стадии исторического развития – патриархально-родовому строю. По их мнению, патриархальному семейно-родовому культу предков предшествовало почитание семейно-родовых святынь и покровителей, характерное для материнского рода[11].

Антропологи-структуралисты подчеркивали целостность каждой культуры и обращали больше внимания на связи между отдельными ее элементами, в том числе на взаимосвязь всех концептов, связанных со смертью, одним из которых является почитание предков.

Само понятие «культ предков», в связи с многообразием форм этого феномена в различных культурах, стало дискуссионным, и термин потребовал от антропологов уточнения. С 1960-х гг. исследователи склонны к более широкому взгляду на предмет. Как отмечалось выше, не во всех культурах эксплицитно присутствует собственно культовая составляющая почитания предков. По мнению Р.Гертца, универсальным для всех обществ является не культ духов предков, как полагали эволюционисты, но культ умерших членов родового коллектива[12], что объясняется значимостью феномена смерти для социума в целом[13]. Комплекс представлений о смерти и посмертной судьбе человека и того социального и культового поведения, в котором эти представления преломляются, оказывается встроенным в контекст всех общественных институтов; в нем находят отражение все социально значимые оппозиции, а оттого роль смерти оп-

---

[10] *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. Glencoe, 1947 (первое изд. на франц. яз. – 1912 г.).

[11] *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 266.

[12] М.Глюкман первым разграничил культ предков и культ мертвых. Культ предков представляет положительные моральные силы, которые могут предотвратить или принести несчастье, а также требуют соблюдения моральных норм. Культ мертвых ориентирован не только на умерших родичей, но на духов всех умерших вообще. В последнем случае к умершим обращаются для достижения аморальных или антисоциальных целей, тогда как к предкам можно взывать только для того, что согласно с основополагающими принципами общества (*Gluckman M.* Mortuary customs and the belief in survival after death among the South-Eastern Bantu // Bantu Studies, 11. 1937).

[13] *Hertz R.* Death and the Right Hand. L.,1960 (первое изд. на франц. яз. вышло еще в 1907 г., но получило резонанс после публикации на английском языке).

ределяется как социообразующая и социоструктурирующая[14].

Включенность представлений о посмертной судьбе человека в социальный контекст проявляется среди прочего в том, что умершие образуют социум и на том свете – общину предков, – чьи интересы и поведение коррелируют с поведением и интересами членов общины живых. Почитание предков оказывается способом не только утвердить незыблемость человеческого рода/общества, но и решить онтологическую проблему регенерации жизненной энергии человека и природы. Связи между людьми и предками подтверждаются системой ритуального поведения, включающей в себя комплекс погребальных и поминальных обрядов. Вместе с тем, социальные функции представлений и институтов, имеющих отношение к смерти (*mortuary institutions*[15]) едва ли могут быть отделены от психологических и биологических[16].

Несмотря на то, что почитание предков – один из самых характерных элементов культуры традиционных обществ, его место в древнескандинавской культуре до сих пор не определено, более того, сам факт наличия у древних скандинавов почитания предков подвергался сомнению.

Языческие представления, в том числе феномен почитания предков, не получили прямого отражения в древнескандинавских письменных источниках в силу того, что они записывались в христианскую эпоху, когда язычество как система уже отошло в прошлое. Связь с почитанием предков отрывочных свидетельств о культовой практике предполагалась или постулировалась одними учеными и не признавалась другими. В фундаментальных работах по истории древнескандинавской религии почитание предков если и рассматривалось, то, как правило, вкупе с поклонением «малым божествам» или «природным духам», однако отдельно от представлений о загробных мирах скандинавов и отдельно от таких явлений, как культ мертвых или погребальная обрядность[17].

В результате культу предков в Скандинавии посвящено лишь несколько словарных и энциклопедических статей[18], а также труд норвежского историка религии Э.Биркели «Культ предков в Норвегии» (1938), вторая и тре-

---

[14] *Bloch M., Parry J.* Introduction // Death and the regeneration of life / Ed. by Bloch M., Parry J. L., 1984. P. 6.

[15] См.: *Goody J.* Death, property and the ancestors. L., 1962.

[16] По выражению Дж.Гуди, психологические теории должны быть приведены к общему знаменателю с социально-антропологическими. *Goody J.* Death. P. 23.

[17] *Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin, 1956–1957. Bd. I–II; *Ellis (Davidson) H.* The Road to Hel. Cambridge, 1943.; *Turville-Petre G.* Myth and Religion of the North. London, 1964.

[18] *Ström F., Edsman C.-M., Honko L.* Förfäderskult // Kulturhistorisk lexikon för nordisk medeltid. Stockholm. København. Oslo. Bd. 5. 1960. Sp. 119–128; Förfäderskult // Nordisk Teologisk Uppslagsbok I, Lund-København, 1952. Sp. 1012; *Ranke K., Kuhn H.* Ahnenglaube und Ahnenkult // Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Straßburg, 1968. Bd. I:1. S. 112–114.

тья части которой – «Домашний культ и вера в потусторонние силы. Новые исследования касательно культа предков в Норвегии» – вышли в 1943 и 1944 гг.[19] Работа Биркели – первое и последнее исследование проблемы. Сам автор определяет свой подход как «ретроспективный». Он выявляет элементы почитания предков в крестьянской культуре Норвегии на этнографическом материале XIX – начала XX в. и отыскивает параллели этим явлениям в древнескандинавских источниках. Культ предков понимается им как особая архаичная форма религии[20].

После 1950-х гг. скандинавские историки культуры и религии почти не возвращаются к интересующей нас теме. В то же время, наличие культа предков охотно постулируется археологами. Они исходят из презумпции связи погребального культа с представлениями о судьбе умерших родичей и, используя сравнительный материал, реконструируют погребальные обряды, культовые места[21], ритуальные трапезы, имевшие место сразу после погребения или периодически после него[22], жертвоприношения на могилах[23]. Самым ярким свидетельством культа предков многие археологи считают результаты раскопок шведского археолога Э.Будо, который открыл некрополь позднего железного века, где курганы располагались над руинами жилых домов, судя по всему, оставленных незадолго до погребения[24]. Несмотря на то, что интерпретации археологов не всегда убедительны, именно археологи предпринимают систематические попытки увидеть в культе мертвых связь с реальной родовой структурой древнескандинавского социума, вне которой, как показывают антропологические полевые исследования, не могли существовать представления о потустороннем мире, о загробной судьбе умершего, о взаимоотношениях умерших с живыми людьми.

В отечественной науке к проблемам, затрагивающим почитание пред-

---

[19] *Birkeli E.* Fedrekult i Norge. Skrifter utgivna av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II Hist.-Filos. Klasse. № 1. Oslo 1938; *Birkeli E.* Huskult og hinsidestro. Nye studier over fedrekult i Norge. Skrifter utgivna av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II Hist.-Filos. Klasse. Oslo 1943. № 1; Oslo 1944. № 1.

[20] *Birkeli E.* Fedrekult i Norge. S. 12.

[21] *Kaliff A.* Grav och Kultplats: eskapologiska föreställningar under yngre bronsålder och äldre järnålder i Östergötland. Aun 24. Uppsala, 1997; *Kaliff A.* Ritual and Everyday Life – The Archaeologist's Interpretation // Festschrift für Anders Hultgård. RGA-E Band 31. S. 442-463; *Blomkvist T.* Från ritualiserad tradition till institutionaliserad tradition. Strategier för maktlegitimering på Gotland under järnålder och medeltid. Uppsala, 2002.; Artelius 1999.

[22] *Artelius T.* Bortglömda föreställningar. Begravningsritual och begravningsplats: halländsk yngre järnplder (Riksantikvarieämbetet). Göteborg, 2000; *Artelius T.* Minnesmakarnas verkstad. Om vikingatida bruk av äldre gravar och begravningar // Minne och myt: konsten att skapa det förflutna / Vägar till Midgård 5. Lund, 2004. S. 99-120.

[23] *Gräslund A.-S.* Living with the Dead. Reflections on Food Offerings on Graves // Festschrift für Anders Hultgård. RGA-E Band 31. S. 222-235.

[24] *Boudou E.* Hög – gård – helgedom i Mellannorrland under den äldre jöärnåldern // Arkeologi i norr 2: 9-43. Umeå, 1989. S. 9-43.

ков, обращались многие ученые-слависты (этнографы Д.К.Зеленин, Т.А.Агапкина, Л.Н.Виноградова, Ж.В.Кормина, Н.И.Толстой, С.М.Толстая, фольклористы В.Я.Пропп, А.А.Панченко, религиоведы С.А.Токарев, Ю.П.Аверкиева). В отечественной скандинавистике, проблематика, связанная с представлениями о предках или почитанием предков, специально не рассматривалась. Однако исследовались категории древнескандинавской культуры, имеющие косвенное отношение к теме настоящей диссертации. Представителями семиотической школы изучалась мифологическая система древних скандинавов в контексте германской и индоевропейской мифологии (В.В.Иванов, Е.М.Мелетинский, В.Н.Топоров). Особое внимание уделялось представлениям о судьбе и смерти (А.Я.Гуревич, Н.В.Березовая), в том числе их воплощению в языке (Н.Ю.Гвоздецкая, Т.В.Топорова), представлениям о структуре мифологического пространства скандинавов (В.Я.Петрухин, Т.В.Топорова). Рассматривались социальные и культурные функции генеалогических представлений (Е.В.Литовских), имянаречения (Т.В.Топорова, Ф.Б.Успенский) в Скандинавии. Уделялось внимание вопросам, связанным с культовой практикой северных германцев: погребальному культу (Г.С.Лебедев, В.Я.Петрухин, А.А.Александров), погребальному плачу (Н.А.Ганина), реминисценциям в исландских сагах языческих ритуалов и связанных с ними представлений (М.И.Стеблин-Каменский, Г.В.Глазырина, Т.Н.Джаксон, Е.А.Мельникова).

Источниками исследования послужили как письменные памятники, так и археологический и этнографический материалы.

Разрозненные и подчас случайные упоминания явлений, действий, событий или персонажей, так или иначе связанных с представлениями о предках, разбросаны практически по всем памятникам древнескандинавской литературы. Поэтому в работе использован почти весь корпус сохранившихся древнескандинавских текстов. Наиболее информативными и, соответственно, важнейшими источниками являются родовые саги, повествующие о первых поселенцах Исландии (запись XIII–XIV вв.), королевские саги, рассказывающие о норвежских правителях, в том числе и о легендарных предках норвежской правящей династии (составлялись в XII–XIII вв.), исландское историческое сочинение XII в. «Книга о заселении страны», скальдические стихи по преимуществу дохристианского времени и периода христианизации (IX – конец XI вв.), комплекс эддических песен (мифологических и героических), записанных в XIII, но датируемых X–XIII вв., трактат о скальдическом искусстве Снорри Стурлусона «Младшая Эдда» (20-е гг. XIII в.), в котором для пояснения поэтизмов приводятся мифы. Ценные данные содержат шведские, норвежские, исландские областные судебники XII–XIII вв.

В качестве дополнительного материала привлекаются сведения о древних германцах в античных исторических сочинениях («Анналах» и «Гер-

мании» римского историка I в. Тацита), древнеанглийские источники (поэма «Беовульф», по мнению большинства исследователей, созданная в VIII в., заговоры и заклинания X–XII вв.), «Война с готами» византийского историка VI в. Прокопия Кесарийского, средневековые латиноязычные исторические сочинения («Гетика» готского историка VI в. Иордана, «Житие Св. Ансгария» Римберта (870-е гг.), «История Гамбургских архиепископов» Адама Бременского (1070-е гг.), «Деяния датчан» Саксона Грамматика (ок. 1200 г.), а также постановления церковных соборов, направленные против проявлений язычества у германских народов (VIII–IX вв.), и «Записка» арабского путешественника Ибн Фадлана (920-е гг.).

Для того чтобы проследить пути трансформации древнескандинавских мифологических концептов, сопряженных с представлениями о посмертной судьбе, древнескандинавский материал сопоставляется с записями скандинавских (по преимуществу исландских) фольклорных текстов (сказок, баллад, быличек) XVI–XX вв.

В работе привлекаются этнографические материалы, собранные в XIX–XX вв., а также почерпнутые из произведений скандинавских авторов XVI–XVIII вв.: описания погребальных обрядов, поминальных пиров, жертвоприношений на местах погребений, записи народных поверий об инобытии и общении с потусторонним миром. При сопоставлении с данными древнескандинавских письменных источников и археологическими памятниками этот материал позволяет в ряде случаев реконструировать утраченные смыслы религиозных практик.

В диссертации широко использованы археологические материалы: результаты раскопок погребений от римского железного века до поздней эпохи викингов.

Ценную информацию предоставляют данные лингвистики: исторической топонимики и ономастики. Наименования урочищ, поселений, курганов и т.п., сохранившиеся от эпохи викингов и более раннего времени, указывают на места совершения культовых действ и объекты поклонения.

Цели и задачи исследования. Цель диссертации состоит в том, чтобы на основе комплексного анализа разнотипных источников выявить систему представлений о предках, существовавших в Скандинавии в эпоху, предшествующую христианизации, исследовать связи между феноменом почитания предков и другими сферами жизни общества, выяснить характер и функции почитания предков, а также установить пути трансформации этих представлений под влиянием исторических изменений, в первую очередь, христианизации, происходивших в древнескандинавском обществе.

Поставленная цель потребовала решения следующих конкретных задач:

- Установление самого факта существования в древнескандинавском

язычестве феномена почитания предков как целостной системы;

• Изучение представлений о посмертной судьбе умерших и их размещении в различных загробных мирах;

• Анализ пространственных и социальных характеристик различных локусов загробного мира;

• Выявление мифологических персонажей, связанных с категорией предка, и форм реализации в их образах социально значимых оппозиций;

• Изучение мифологем индивидуальных и родовых покровителей, их генезиса и их связи с представлениями о предках;

• Характеристика представлений о возможностях прямого контакта с умершими (предками), способов и целей этих контактов;

• Исследование основных социокультурных функций феномена почитания предков в древнескандинавском дохристианском обществе:

– роли почитания предков в поддержании социального статуса индивида и рода;
– роли почитания предков в передаче исторической и родовой памяти;
– целей и способов использования знаний о предках в правовой практике.

Научная новизна. Предпринятый комплексный анализ большой совокупности разновременных и разнотипных источников позволил впервые доказать существование в дохристианской Скандинавии феномена почитания предков, выявить его культово-мифологические и социально-правовые аспекты, соотнести трансформацию представлений о предках с различными этапами развития древнескандинавского общества при переходе от позднеплеменного строя к государственному, установить характер воздействия христианства на этот аспект коллективного сознания и общественной жизни древних скандинавов.

Методологической основой диссертации, междисциплинарной в своей основе, служит историческая антропология, позволяющая поставить вопросы, связанные с ментальностью раннесредневекового общества и социокультурной ролью такого явления как почитание предков. Широко использован в работе метод исторической реконструкции. При обращении к нарративам применяется структурно-текстологический метод исследования, а к этнографическим и археологическим материалам – структурный анализ и компаративный метод.

Практическая значимость исследования. Общие выводы и частные наблюдения, сделанные в диссертации могут быть использованы при написании общих работ по истории и культуре Скандинавских стран, истории повседневности, истории ментальности скандинавских обществ. Результаты исследования могут использоваться при подготовке учебных пособий и лекционных курсов по истории Скандинавских стран, истории средних веков, культурной и социальной антропологии.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертации были изложены автором в докладах на научных конференциях «Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто» (Москва, 2002, 2003, 2004, 2006), XIV и XV конференциях по изучению скандинавских стран и Финляндии (Архангельск, 2001; Москва, 2004), «Скандинавских чтениях» (Санкт-Петербург, 2002), «Мозаика. Фрагменты истории шведской культуры» (Москва, 2004), а также в опубликованных статьях и тезисах докладов. Диссертация обсуждена на заседании Центра «Восточная Европа в античном и средневековом мире» Института всеобщей истории РАН.

Структура и содержание диссертации.

Диссертация состоит из Введения, трех глав, заключения, списка источников и литературы и двух приложений.

Во **Введении** обосновывается выбор темы и ее актуальность, определяются цели, задачи, методы и хронологические рамки исследования, кратко описывается структура и содержание работы. Специальные разделы Введения посвящены истории изучения почитания предков в культурах мира и в Скандинавии, а также краткой характеристике источников.

Глава первая «Умершие в потусторонних мирах» посвящена типологизации различных категорий умерших и соотнесению их с категорией предка, а также анализу пространственно-социальных характеристик загробных миров в картине мира древних скандинавов.

В § 1 рассматриваются зафиксированные в письменных источниках локусы потустороннего мира, куда люди отправляются после смерти, а также категории умерших, ассоциирующиеся с этими мирами.

Загробные миры в древнескандинавских источниках многочисленны и разнохарактерны. Наиболее полно они описаны в «Младшей Эдде» и эддической песни «Речи Гримнира». В изображении этих локусов выделяются следующие характеристики: 1) название локуса и имя его хозяина, 2) описание образа жизни умерших в загробном мире, 3) сообщение о том, какие категории умерших пребывают в этом мире, 4) обоснование причин их попадания туда.

Среди других выделяются два локуса – Хель и Вальхалла (они часто считаются единственно актуальными в эпоху викингов). Однако в источниках представлены еще три мира, не имеющие собственных названий и потому именуемые условно: подводное царство Ран и Эгира («Младшая Эдда», скальдическая поэзия, саги); священная гора Хельгафель (саги, реминисценции в германском и скандинавском фольклоре); а также некий зеленый сад (луг), условно называемый здесь «зеленый рай» (Ибн Фадлан и отголоски во всех германских традициях).

В пункте 1.1. рассматривается категория умерших, попадающих в Хель.

Этимология названия этого мира и имени его хозяйки (от *hylja* «скры-

вать») проливает свет на семантику концепта и его происхождение, точнее на трансформацию, которой подверглась семантика мифологемы.

Обитатели Хель не имеют своего названия. Они именуются «живущие в Хель», «те, кем владеет Хель», но также *halir*, поэтическим обозначением мужа, которое, однако, может восходить к наименованию людей – «скрытые, смертные» (сопоставимо с фольклорными персонажами *huldufolk* «скрытые люди»).

В Хель попадают умершие от старости или болезни; в эпических и мифологических повествованиях – также боги, герои и их жены и возлюбленные (возможно, эти повествования восходят к этиологическим мифам о смерти). Попавшие в Хель пируют с великаншей Хель. В чертоге с дверью на север умершие клятвопреступники и грешники мучаются, как в аду, что является проекцией христианских представлений на древнескандинавские языческие.

Упоминаемый в «Речах Вафтруднира» переход («умирание») из Хель в нижележащий мир отражает, возможно, идею реинкарнации. Обитатели Хель не обнаруживают связи с потомками, за исключением героя сказаний о нифлунгах Сигурда (происхождение от него отмечается в ряде генеалогий).

Глаголы, обозначающие «убивать», «умирать» во многих случаях содержат в себе выражение «в Хель» (др.-исл. *slá í hel, drepa í hel*), что является показателем древности представлений о Хель как основного посмертного пристанища людей. Об этом же свидетельствует неустойчивость социальных связей между умершими (видимо, они изменялись с течением времени), а также то, что обитатели Хель иногда обозначаются просто как *naír* «умершие», «мертвецы».

В пункте 1.2 рассматривается категория эйнхериев («воинов одного войска»), т.е. тех, кто попал в Вальхаллу к Одину. Этимология названия Вальхаллы, как и датировка этой мифологемы, остаются спорными. Первый компонент *valr* связывают или исключительно с павшими в битве, или с умершими вообще. Судя по индоевропейским аналогиям, второй вариант наиболее архаичен, тогда как первый – развитие семантики корня уже на германской почве.

Мифологема эйнхериев, как и Вальхаллы, претерпевает у северных германцев радикальные изменения в течение относительно небольшого отрезка времени. Обиталищем военной элиты, конунгов и их дружинников Вальхалла становится не сразу. Содержание мифологемы проходит эволюцию от местопребывания свиты мертвых воинов (врагов, принесенных в жертву Одину) до пиршественного зала для конунгов и их дружинников, получающих после смерти статус помощников богов, в задачу которых входит сражение с хтоническими силами в конце мира.

В пункте 1.3 рассматриваются обитатели подводного царства богини

Ран, Священной горы и «зеленого рая».

В подводный мир попадают утопленники, хотя некоторые из них могли отправляться и в другие миры. В подводном царстве, как и в Вальхалле, идет пир, его возглавляют богиня/великанша Ран и ее муж (или брат) Эгир.

В Священную гору (холмы), заранее отмеченные при жизни, как и в «зеленый рай», попадают не те, кто умер определенной смертью (там оказываются и умершие от старости, и утопленники), а те, кто принадлежит к определенному роду (включая домочадцев и рабов). Хозяин этих миров не назван. Умершего встречают пиром родичи, уже находящиеся там.

Описанный Ибн Фадланом локус потустороннего мира – зеленый сад – не встречается в скандинавских источниках, однако многие локусы загробного мира, в том числе и Вальхалла, обладают свойством «вечнозеленности» как символом блаженства и бессмертия присуща или изображены в виде луга: первозданное Идавёль-поле, чертоги Фрейи «Лут дружины» и др.

В концепции «зеленого рая» и священной горы наиболее отчетливо проступает связь предков с потомками, проекция родственных отношений на коллектив обитателей потустороннего мира. Христианство ассимилировало концепцию Хель (обозначение христианского ада в германских языках) и «зеленого луга» (в древнеанглийских переводах так называется рай).

В § 2 рассматривается категория так называемых «оживающих мертвецов» (*draugar*), которые не связаны с обитанием ни в одном из загробных миров, но наделены посмертной судьбой.

Источники не содержат сведений, кто из умерших становится *draugar*, каковы их характеристики. Однако из текстов саг явствует, что эти умершие после смерти могли активно вмешиваться в жизнь живых: отстаивать свои интересы, помогать или вредить живым, как правило, родичам. Эта категория умерших не гомогенна: «ходят» после смерти те, кто имел при жизни дурной нрав или был связан с нечистой силой, а также те, кто не могут найти покоя.

Обитатели загробных миров изредка обнаруживают стремление к общению с живыми, т.е. сопоставимы с *draugar*: утонувшие люди возвращаются на свой хутор, Хельги приходит из Вальхаллы к тоскующей жене.

Вопреки мнению некоторых исследователей о бытовании у скандинавов представления о могиле/кургане как обособленном загробном мире, анализ категории *draugar* показал, во-первых, временность пребывания умершего в могиле/кургане (Храп из «Саги о людях из Лососьей долины» «ушел под землю, откуда и пришел», а викинг Соти из «Саги о Хёрде» отправился «вниз» из своей могилы), во-вторых, было выявлено представление об особом промежуточном пространстве, контактной зоне, в которой мир живых и умерших родичей оказываются взаимопроницаемыми, в-

третьих, показана амбивалентность категории возвращающегося к живым умершего, его связь не только со злонамеренными *draugr* (аналогично категории славянских «заложных» покойников), но и с категорией предка-покровителя.

В § 3 сопоставляются различные локусы потустороннего мира с целью реконструкции их пространственно-социальных характеристик и их наиболее архаичных форм.

Мир потусторонний и посюсторонний сообщались между собой. Представления о путях в потусторонний мир тесно сопряжены с представлениями о предках и отражаются в двух планах: мифологическом и культовом (погребальный обряд).

В пункте 3.1. анализируется путь в потусторонний мир в его мифологической проекции.

Загробный мир Хель связан с концептом движения, что находит отражение в глаголах *slá i hél* «убить в Хель» и др., выражении *helveg* «путь в Хель», который ведет вниз и на север, мифе о путешествии Одина и Хермода в Хель на восьминогом коне Слейпнире, минуя водную преграду, стража, ворота. Путь в подземный мир Хель аналогичен пути в мир хтонических сил («Песнь о Свипдаге», «Поездка Скирнира», поход Тора к Утгардалоки по «Младшей Эдде»). В скандинавских средневековых христианских памятниках описания пути в преисподнюю сходны с путем в Хель (*Draumkvædet,* видения ада). В фольклорной традиции проникновение в мир альвов, «подземных людей» или «скрытых людей», также обнаруживает заметное сходство с проникновением в Хель.

Концепт движения связан и с Вальхаллой: Фрея хочет отправиться в Вальхаллу «дорогою павших» (*valsinni*), перемещение туда возможно верхом на коне в сопровождении валькирий через поток, врата. Путь в Вальхаллу идет наверх, т.к. Вальхалла расположена на кроне мирового древа Иггдрасиль. Чем выше дым от костра, тем выше поднимется в небо умерший.

Путь к Ран осуществляется погружением в воду. Выражения *deyja í fèll, deyja í hólana* «умереть в гору, холм» как будто указывает на то, что перемещение в священную гору Хельгафель происходило мгновенно. В единственном случае описания прибытия умершего в Гору Мертвых («Сага о людях с Песчаного Берега») использован мотив открывания и закрывания горы. Он коррелирует с мотивом ухода в камень, скалу, холм, курган, интерпретируемом как физическое проникновение во внутреннее пространство горы – пространство потустороннего мира или вход в него.

В «зеленый рай» умерший перемещается с дымом костра. Однако в сказках, где героиня попадает на зеленый луг, перемещение в потусторонний мир осуществляется путем опускания в колодец, что находит параллель в свидетельстве Адама Бременского: во время гаданий свеи погружали приносимого в жертву человека в колодец; если он не всплывал, то

считалось, что боги примут жертву, т.е. она проникнет в потусторонний мир.

В пункте 3.2 анализируется путь в потусторонний мир в его культовой проекции (погребальный обряд).

Факт смерти человека сам по себе не влечет за собой ни наделения индивида посмертной судьбой (обретение им новой ипостаси, приобщение его к инобытию, превращение его в предка), ни перемещения его (или его жизненной субстанции – души) в потусторонний мир. Эти концепты сопряжены с социальными и культовыми измерениями жизни и смерти в обществе.

Погребение человека было равносильно его отправлению в потусторонний мир. Однако загробных миров было много, и для коллектива было важно направить умершего в определенный мир, т.е. совершить надлежащий погребальный обряд, коррелирующий с преодолением пути в соответствующий потусторонний мир.

Погребальный обряд, как и путь в потусторонний мир, является многоступенчатым: смерти могло предшествовать предсказание человеку о предстоящей гибели, за смертью следовали оглашение факта смерти и подготовка к погребальному обряду. Затем тело должным образом убиралось и помещалось во временное погребение. Окончательное погребение должны были осуществить родичи умершего. Для него готовили место, ложе (костер, погребальная яма), погребальный инвентарь. Детали погребального обряда: еда, средства передвижения, парадная одежда, жертвоприношения согласуются с путем в потусторонний мир в мифологической проекции. Оплакивание, тризна, ристания, погребальное шествие – проекция пути в иной мир, который живые помогают проделать умершему, одновременно предотвращая возможность его возвращения в мир живых. Кульминацией становится окончательное отделение умершего от общины живых – кремация или ингумация.

В пункте 3.3. подводятся итоги сопоставления пяти потусторонних миров, их пространственных и социальных характеристик, выявляются их общие черты.

В своей совокупности загробные миры не образуют единую систему, но в них обнаруживается ряд общих социальных и пространственных характеристик, среди которых особое место занимает проекция социальных связей на социум каждого из загробных миров.

Разнотипность загробных миров обусловлена формированием представлений о них в разных исторических условиях. Наиболее архаичны представления о загробном мире-пастбище и о загробном мире-коллективе родичей, гостящих у божества (хозяйки этого мира). В период усилившейся стратификации формируется представление о залах/палатах богов, о привилегированных и непривилегированных мирах, в которые умерших

попадают в зависимости от их прижизненного статуса. Выявление стадиальной трансформации представлений о структуре загробных миров открывает новые перспективы в истории ментальности скандинавов-язычников, а также для интерпретации археологического материала (в первую очередь, погребений).

Потусторонний мир представляет собой социум, состоящий из хозяина и его гостей (главы семьи и его родичей, бога-конунга и дружинников, бога-хозяина и его гостей). Индивидуальное существование в потустороннем мире возможно только в промежуточном пространстве. Пребывание умершего в могиле – видимо, позднее переосмысление представления о возможности нахождения человека в контактной зоне или представления, согласно которому, тело мыслилось спящим в могиле.

Основными пространственными характеристиками иного мира была не оппозиция верх-низ, как принято считать, а его нетрехмерность и периферийность по отношению к миру посюстороннему, человеческому. Путь в потусторонний мир определяется в равной мере его пространственными и социальными характеристиками, что явствует из обрядов, сопровождающих погребение.

Глава вторая «Потусторонние покровители: связь с посмертной судьбой и с предками» посвящена анализу родовых и индивидуальных покровителей, их генетической связи с представлениями о смерти, предках и потусторонних мирах.

В **§ 1** рассматривается мифологема *álfar*.

Этимология слова не дает четких ориентиров для определения природы альвов. Большинство исследователей возводит др.-сканд. *álfr* к индоевр. **albh* «сиять, быть белым» (ср. лат. *albus* «белый») и сопоставляют их с ведическими «искусными» полубожественными рибху.

Мифологема *álfar*, претерпевая всевозможные изменения, надолго пережила язычество и существует в народных верованиях по сей день (особенно популярна в Исландии). В современных германских языках значение слова «альв» (голл. *alf* «дух умершего», нем. *alp* «кошмар») указывает на связь с комплексом представлений о посмертной судьбе.

В пункте 1.1. рассматривается образ альвов в эддической мифологии, где он лишен конкретных характеристик и соположен богам (асам и ванам). Параллель такой контекстуализации альвов имеется в «Младшей Эдде». Говоря о кеннингах мужчины, Снорри сообщает, что человека правильно обозначать всеми хейти асов и называть его именами альвов. В то же время Снорри подразделяет альвов на светлых, живущих в небесном Альвхейме, и подземных темных, которых он отождествляет с карликами.

В эддическом мифологическом социуме альвы занимали одно из центральных мест, были соположены асам и ванам и принадлежали к дружественным человеку силам, с которыми он поддерживал отношения посредст-

вом оказания им почестей («Речи Высокого», 160), что, возможно, подразумевало культовое прославление т.е. через культовый акт.

В пункте 1.2. анализируется связь альвов с культом предков.

В сагах (а также в скальдической висе начала XI в.) альвы ассоциируются с жертвоприношениями и наделяются чертами сверхъестественных покровителей.

В одном случае альвам приносят жертвы (*álfablót*) на хуторе в Гаутланде («Сага об Олаве Святом»), в другом – на холме с целью получить исцеление («Сага о Кормаке»), в третьем – на кургане за урожай (*til árs*).

Сюжет о конунге Олаве, похороненном в кургане в Гейрстадире и прозванном Альвом Гейрстадира, представлен в нескольких текстах в разных редакциях. Редактор наиболее пространной версии (в «Книге с Плоского Острова») и его аудитория, рассказывая о запрещении язычника-Олава приносить жертвы на его кургане после его смерти (это запрещение выполнено не было), очевидно, полагали, что действия живых на могиле могут оказывать неблагоприятное влияние на судьбу умерших. Ассоциация умершего, которому после смерти приносили жертвы за урожай и мир, с альвами указывает на их связь с предками-покровителями. Об этом же свидетельствует и неоднократно подчеркиваемый родственный характер коллектива альвов, а также возведение генеалогий исторических и вымышленных персонажей к легендарному Альву Старому.

В пункте 1.3. рассматривается связь альвов с предками через «альвические генеалогии».

Можно предположить, что происхождение от альвов (первопредка по имени Альв/Альвар/Альварик), т.е. «альвическая» генеалогия, выступает в той же роли, что и возведение рода к богам. Оно подчеркивало знатность рода, повышало статус персонажа, так же, как происхождение от богов придавало легитимность королевским династиям: шведской уппландской от Ингви-Фрейра, норвежской от Одина.

Как отмечал еще Я. де Фрис, в сюжете об Олаве Альве Гейрстадира контаминированы все разрозненные в других источниках аспекты этой мифологемы: связь с жертвоприношениями, с культом плодородия, со смертью, с предками. Ассоциация умершего с альвами (или его превращение после смерти в альва), однако, не всеобщая закономерность. Очевидна связь альвов с конунгами, знатными людьми («альвические» генеалогии имеют лишь знатные люди, прежде всего конунги). Более чем вероятно, что изначально «светлыми» предками, «альвами», называли не всех умерших, а какую-то особую их категорию. Выделялась она, видимо, по социальному принципу (вожди, хёвдинги, основатели хуторов, главы клана), а также способу погребения (альвы связаны с людьми, погребенными под курганами). Постепенно образ альва-предка размывался, контаминировался с другими образами. Поэтому в имеющихся поздних источниках

картина дробна и содержит лишь реминисценции о некогда цельной мифологеме.

В § 2 исследуется мифологема *vættir* (сверхъестественные существа), которые в фольклорной/устной народной традиции могут быть идентичны альвам, а также *landvættir* (духи-хранители земли). В отличие от альвов, *vættir* не встречаются в «Эддах», однако об их бытовании в дохристианскую эпоху свидетельствуют скандинавские кодексы законов XII–XIV вв., в которых ряд церковных установлений восходит к эпохе христианизации. Слово *vættir* первоначально значило лишь «нечто» и, вероятно, употреблялось вместо табуированных имен сверхъестественных существ, в том числе покровителей, которыми становились умершие. *Vættir*, как и альвы, ассоциируются с курганами, жертвоприношениями, подземным существованием. Из источников, однако, не очевидно, связаны ли те, кому приносили жертвоприношения, производимые на курганах/каменных насыпях (*vættir, landvættir*), с умершими, которые были захоронены под этими курганами/каменными насыпями.

Косвенным подтверждением правомерности соотнесения мифологемы *vetter/landvættir* с умершими говорит сопоставление с континентальными церковными постановлениями. В них среди адресатов жертвоприношений названы умершие, наряду с упомянутыми и в скандинавских судебниках языческими божествам, дьяволом, демонами, идолами.

Покровительство, которое оказывают *landvættir*, связано с защитой людей, родов (глав родов в первую очередь) и той земли, на которой они живут. Образ *landvættir*, возможно, восходит, с одной стороны, к идее о способности некоторых людей перевоплощаться в животных (буквально «надевать *hamr*» – шкуру, обличье), и к идее о потустороннем предке-покровителе. Насколько позволительно отождествить *landvættir* с *álfar*, или говорить об их связи с умершими, погребенными под курганами, с жертвоприношениями на курганах, вопрос спорный, однако очевиден параллелизм, если не генетическое родство, этих мифологем. Об этом же свидетельствует наименование курганов *blóthaugar* («жертвенные курганы»), *vettehaugar* («курганы *vetter*»), а также тождественность *vetter* и *álfar* в скандинавской устной традиции.

Некоторые черты образа *landvættir* (зооморфность, невидимость, способность являться во сне, а также сопровождать человека, покровительствовать ему), сближают образ *landvættir* с мифологемой *fylgja*.

В § 3 исследуются мифологемы женских сверхъестественных покровителей *dísir* (дисы) *и fylgjur* («сопровождающие»), которые практически отождествляются в сагах, а также *hamingja* («удача»). Они обнаруживают параллелизм не только с альвами и *landvættir*, но и с другими образами, ассоциирующимися в скандинавской мифологии со смертью и судьбой (норнами, валькириями).

Fylgja – мифологическое существо, которое может быть как зооморфно, так и антропоморфно. В последнем случае *fylgja* всегда предстает в облике женщины и обозначается как *fylgjukona* (*kona* «женщина»).

Ф.Стрём считал, что концепция сопровождающей человека *fylgja*, в отличие от дис, норн и валькирий, связана с представлением о душе, тогда как женский антропоморфный образ духа-покровителя – позднее развитие мифологемы. Д.Стрёмбек также полагал, что образ *fylgjukona* развился из зооморфного духа-помощника человека. А.Хольтсмарк отмечала, что *dísir*, в отличие от *fylgjur*, могут выступать объектом культа. Я. де Фрис четко отделял дис, которых сопоставлял с кельто-римским культом матерей (*matres, matronae*), от *fylgjur*, которых считал результатом смешения нескольких концептов. Э.Мундаль разделяет зооморфных и антропоморфных *fylgjur* и полагает, что генетически они восходят к двум различным парадигмам: зооморфная *fylgja* связана с представлением о душе, а антропоморфная – с образом умершего предка.

В эддической поэзии дисы неоднократно связываются со смертью героя и даже именуются «умершими женщинами». То, что дисы выбирают тех, кому предстоит умереть и сопровождают его в свои чертоги (иногда в чертоги Одина), сближает их с образом валькирий, проводников в потусторонний мир, а амбивалентность дис (связь и с плодородием, и со смертью) – с образом альвов.

Как и с *fylgja* и *hamingja*, с *dísir* часто употребляются притяжательные местоимения, что подчеркивает их связь с конкретным человеком или с отдельным родом, семьей (ср. *kynfylgja* «сопровождающая род»).

Слова *fylgja* и *hamingja* не используются в топонимах, в кеннингах или хейти женщины, в отличие от имен других женских мифологических персонажей (богинь, валькирий, норн, дис). Объяснением этому может быть, во-первых, то, что *fylgja* – не обозначение самостоятельной мифологемы, а эпитет какого-то иного образа, во-вторых, то, что *fylgja* как отдельный персонаж выделилась в древнескандинавских языческих представлениях достаточно поздно.

Мифологемы *landvættir/vetter, fylgja /hamingja* и *dísir* настолько тесно связаны между собой, что можно утверждать, что в период письменной фиксации саг они представляли собой некий понятийный континуум, хотя изначально семантические поля мифологем не были тождественны. Вероятно, определенную роль в этом сыграл принцип эвфемизации, замещения сакрального, а потому табуированного имени мифологического существа. Вместе с тем, одно и то же явление могло изначально иметь несколько имен. Более того, с течением времени различные представления/мифологемы/образы могли сблизиться, что повлекло за собой утрату мифологемой своих исконных свойств или замещение их свойствами другой мифологемы.

В § 4 рассматривается трансформация различных категорий родовых и индивидуальных покровителей. Привлечение фольклорного и этнографического материалов позволило проследить процесс их взаимовлияния и ассимиляции.

Для христианских авторов альвы были не лучше остальных мифологических персонажей (троллей, великанов, карликов, «курганных жителей», «ходячих мертвецов»), а, возможно, даже хуже, поскольку претендовали на роль, отводимую в христианском учении святым. Для христиан все «нечистые» существа были равнозначны, а их названия могли употребляться синонимически.

В др.-англ. традиции альвы (эльфы) – существа почти исключительно вредоносные: злокозненность альвов проявляется уже в «Беовульфе», самом раннем тексте, где о них упоминается, а также в заклинании середины X в. против альвов, вызывающих болезни. Представления о том, что альвы насылали болезни, отразились в обозначениях сыпи как «дуновения альва» (шв. *elfblåst*, норв. *Ælvablæstr*; исл. «ожог альва» – *álfabrúni*), а внезапных заболеваний как «выстрела альва» (шв. *ellaskud*, норв. *alvskot*, англ. *elfshot*, нем. *albschutz*, дат. *Elleskudt*).

В процессе демонизации персонажей дохристианской мифологии, альвы из разряда положительных сил, *существ, оказывающих покровительство с того света,* превращаются в представителей низшей мифологии. В поздних сагах альвы лишены индивидуальных черт и полностью сливаются с другими представителями хтонических сил, однако сохраняют свой социум, основанный на родственных связях (*Álfa ætt* «род Альва»). Из общности альвов периодически вычленяется индивидуальный женский персонаж *álfakona* (норв. *huldra*), который обнаруживает параллелизм с саговым образом *fylgjukona*, а в какой-то мере и с дисами, норнами, валькириями.

Согласно скандинавской фольклорной традиции, различные персонажи, ассоциирующиеся с умершими и местами погребения (*haugefolket* «курганные жители», *de underjordiske* «подземные обитатели», *álfar* «альвы» и др.), участвуют под Рождество в ночных выездах (норв. *Aaske-Reia*, *oskerei* «поездка асов», исл. *álfaeriðina* «поездка альвов»).

В исландских сказках место обитания альвов и *huldufólk* сохранило название *Álfa-heimur*, т.е. «мир альвов». В отличие от Альвхейма «Эдд» и саг, сказочный мир альвов уподобляется хтоническому миру – так же как сами альвы, в своей наиболее архаической форме представлявшие собой, видимо, предка или умершего родича, постепенно обретают черты хтонических существ.

Можно предположить, что процесс трансформации образа альва прошел несколько этапов. На первом этапе слово *álfr*, изначально эпитет умершего, превращается в его синоним и используется как эвфемизм, наряду со

словом «нечто» (*vættr*). Затем, по принципу обозначения сверхъестественного существа через место его обитания появляется множество *búar* («обитателей»), которые постепенно обособляются. Природные духи (хозяева леса, озера и т.п.), генетически отличные от умерших, со временем отождествляются с ними.

Подводя итоги, можно констатировать, что образы родовых и индивидуальных покровителей генетически восходят к представлениям о предках и покровителе-проводнике в потусторонний мир. В условиях господства христианского мировоззрения они подвергаются редукции и контаминации, а поэтому образы альвов, дис и др. неопределенны и поливалентны в письменных источниках, записанных в христианскую эпоху, а их функции пересекаются. Определенную роль в том, что предки как категория покровителей-помощников уступили свои позиции и были, с одной стороны, ассимилированы категорией «оживающих мертвецов», а с другой, утратили связь со смертью (слившись с антропоморфными и зооморфными родовыми и индивидуальными покровителями), сыграло изменение социального устройства скандинавского общества (разложение родового строя, выделение дружинной элиты) и внедрение новой группы покровителей – христианских святых.

Глава третья «Взаимоотношения с умершими родичами: культовый и правовой аспекты» посвящена анализу общественных функций почитания предков у скандинавов-язычников.

В **§ 1** прослеживается скандинавская традиция создания видимой части погребения (воздвижение кургана, памятного камня/столба, ограды) и анализируется значение этого акта.

На протяжении всего железного века (с V в. до н.э.) погребальный обряд (как трупоположение, так и трупосожжение) завершался сооружением кургана, каменной насыпи или каменной выкладки различных форм: круглой, четырех- или трехгранной, в форме корабля.

В отличие от эддических песен, где среди погребальных обрядов чаще всего упоминается кремация (сожжение на костре), в сагах сообщается только об ингумациях, а для языческого периода, как правило, только о том, что человек был похоронен под курганом.

Отсутствие следов кремаций в Исландии, позволяет думать, что исландцы сохраняли память о том, как умерли и где и как были погребены их родичи, и такая информация была для них крайне значимой. О ситуациях, когда она могла актуализироваться, свидетельствуют норвежские правовые источники. В земском законе Магнуса Исправителя Законов (1273 г.) особо оговаривается право ближайшего родственника *haugóðalsmaðr*, т.е. человека, который мог доказать свое происхождение от того, кто погребен под курганом на земле, о которой шла речь. Значимость связи представлений о предках и собственности эксплицируется в

Бергенском законе об одале Хакона V (1316 г.): свидетель всегда должен вести свою родословную до курганов и языческих времен (*langfeðga tall till haughs ok till heiðni*). Это норма иллюстрируется документом XIV в. из Сунмёра (Норвегия).

Значение кургана для установления права собственности сочеталось с представлением о нем как о сакральном пространстве, связывающем поколения. Курган был местом почитания погребенного, к которому обращались, «взывали» и которого пробуждали, называя по имени.

В качестве дохристианского погребального обряда источники знают только погребение в кургане, что, видимо, обусловлено несколькими причинами. Первое: непосредственно перед принятием христианства самой распространенной формой погребального обряда у скандинавов было погребение в кургане. Второе: погребение в кургане визуально наиболее хорошо маркировано, поэтому курган мог символизировать погребение вообще. Третье: курган насыпался над захоронением людей, обладавших наиболее высоким социальным статусом, что обеспечивало наибольшую престижность этого типа погребений. Четвертое: благодаря статусу погребенных, с курганами, в отличие от других типов погребений, были сопряжены культовые и юридические коннотации.

Погребальные комплексы позднего железного века могли располагаться непосредственно над полями урновых погребений более ранних эпох или включать в себя курганы/каменные насыпи бронзового века, а также группироваться вокруг них. Вероятно, таким образом поддерживалась преемственность с далекими предками, пусть и гипотетическими. Этой же цели, видимо, служили и впускные погребения, когда в курганах (как бронзового века, так и в курганах недавно умерших родичей) совершались вторичные захоронения.

Важность правильного выбора места погребения для предка и влияние этого акта на судьбу потомков подтверждается случаями перезахоронений предков-язычников новообращенными христианами (перезахоронение Горма Старого Харальдом Синезубым в Еллинге, перезахоронение останков Эгиля Скаллагримссона его потомками).

В сагах, как впоследствии в фольклорной традиции, место погребения признавалось объектом табуированным. Вплоть до середины XX в. на курганах запрещалось косить траву, срубать деревья. Многие поминальные стелы, до сих пор стоящие на тех же местах, где их поставили тысячу и более лет назад, имеют запретительные формулы, цель которых воспрепятствовать повреждению камня.

В § 2 анализируются свидетельства источников о поминальных обрядах.

В сагах особо отмечаются поминания могущественных умерших родичей, покоящихся в курганах («Красивая кожа», «Сага о Хаконе Добром» в «Круге Земном»), во время ритуальных пиров. В «Саге об Эгиле», 48, опи-

саны обрядовые действия во время таких застольных поминаний (кубок за родичей называли *minni* «память»): «при всех поминаниях они вставали с места и шли навстречу друг другу».

Поминали родичей и на погребальном пире, который обозначался словом *erfi*, однокоренным с термином «наследство» *arfr*. Существовала тесная связь между обычаем поминок, для которых варили «наследственное пиво» (*erfiǫl*), и предъявлением прав на наследство (и/или власть), а также ритуалом вступления в наследство. Такой пир мог устраиваться не только сразу после похорон, но и некоторое время спустя, тогда он приобретал характер поминальной трапезы. Он даже мог приурочиваться к осеннему пиру или йолю, празднику середины зимы, во время которого также поминали умерших и ожидали их «в гости». Поминание умерших было интегрировано в скандинавский языческий культ, а позднее – и в христианский.

В § 3 анализируются данные письменных, археологических и этнографических источников о жертвоприношениях на месте погребения (как правило, на курганах) и их связи с теми, кто был похоронен в этом месте.

В скандинавских судебниках наряду с запретом поклоняться курганам есть запрет поклоняться камням, хотя ничто не указывает на связь этих камней с погребениями. В сагах («Сага о Крещении», «Прядь о Торвальде Путешественнике») камень также присутствует как объект жертвоприношения, причем, как и в случае с курганами, рощами и водопадами, он мыслится объектом поклонения, поскольку является пристанищем некоего сверхъестественного семейного покровителя.

В поздней традиции, с одной стороны, жертвоприношения на кургане связаны с его обитателем. С другой стороны, во всем аналогичные «курганным» (с той же целью, в одно и то же время), жертвы приносили и на хуторе: в доме (в том числе, и на почетном сиденье *hásæti*), в сарае, у тына. Наименование того, кому адресовались жертвы, варьируется настолько, что можно говорить о некоем континууме понятия, т.к. набор черт существ, о которых идет речь, никогда не повторяется, хотя сам этот набор ограничен.

Непосредственную связь с курганом можно проследить там, где компонентом в названии выступает слово *haug* «курган» (например, *haugbonde* «курганный крестьянин» или *haugetuss* «курганный черт», от др.-сканд. *þurs* – турс, ставшее эвфемизмом слова «черт», «нечисть»). Известный по сагам *haugbúi* «курганный житель», тем не менее, встречается в фольклорной традиции (судя по норвежскому материалу, систематизированному Э.Биркели) достаточно редко.

Не всякий раз, когда речь идет об этом «курганном» существе, в народной традиции сохранена его связь с курганом: часто обитатели курганов называются *vetter* или *de underjordiske* «подземными [людьми]», а также *huldren*

«скрытыми [людьми]».

Народная традиция сохранила для многих курганов названия, в которых присутствуют имена собственные, причем часто это имя родоначальника или первопоселенца, т.е. предка. В некоторых областях происхождение «стража хутора» (*gardvord*) прямо связывается с его основателем. Для него в доме есть свободная постель, ему оставляют еду, особо потчуют на праздники (особенно на йоль), свято блюдут табу, связанные с запретами нарушать его покой. *Gardvord* оберегает хутор от злых сил, в том числе от *huldren*, *draugar*, т.е. очевидно, что смешение и отождествление этих персонажей происходит постепенно и не всегда последовательно. Видимо, изначально «курганный житель» обозначал не злонамеренного мертвеца, а погребенного в кургане главу семьи, курган же (как и камень) был местом сообщения умершего предка со своими потомками, т.к. именно через эту «дверь» он покинул этот мир, через нее же может и вернуться.

В § 4 рассматриваются способы и формы общения с умершими и сверхъестественными покровителями, обитающими в местах погребений (как правило, в курганах). Источники свидетельствуют о нескольких основных причинах обращения к умершим: с целью получить блага (исцеление, благополучие), добыть какие-либо предметы, часто наделенные магической силой, получить знание (как правило, о будущем), а также подтвердить легитимность своей власти (власти своего рода) или свое право на некую собственность.

В законах запрет «сидеть [на кургане]» с целью узнать судьбу не отделим от запрета пробуждать троллей, курганных жителей и *draugar*. Для того чтобы получить информацию от потустороннего обитателя, его необходимо было призвать из загробного мира обратно в мир живых с помощью соответствующих ритуальных действий (жертвоприношений, произнесения заклинаний). Тот, кто «пробуждал» умершего, использовал словесную магию (произносил «заклинание мертвых» – *valgaldr*), которая наделяла умершего способностью говорить особой «навской» речью. Древнескандинавские тексты сохранили начальную часть формулы заклинания, с помощью которого умершего можно было заставить говорить.

Культовый и правовой аспекты общения с умершими, как явствует из проделанного анализа, ассоциируются с местом погребения, а точнее с его определенной формой – курганом. Курган (сходными функциями в ряде случаев обладают и мемориальные камни) выступает, во-первых, как материальное воплощение памяти об умершем, исторической, родовой, семейной (мемориальная функция). Во-вторых, курган воспринимается как особая контактная зона, в которой возможно общение с умершим (посредством жертвоприношений, вызываний, «пробуждений»). Тем самым, курган имеет культово-мифологические коннотации. К предкам, похороненным под курганами, апеллируют, отстаивая свои права на землю или дру-

гую собственность (юридическая функция), а также, доказывая древность своего рода, преемственность с предыдущими поколениями (идентификационная функции). Ряд функций кургана (идентификационная, юридическая, культовая), изначально связанных с предками, оказывается особенно устойчивым и сохраняется долгое время после окончательного утверждения христианства.

В **Заключении** подводятся итоги проведенного анализа. Наблюдения и выводы, сделанные в процессе исследования, показывают, во-первых, что представление о том, что умершие члены рода оказываются значимыми для общины живых, пронизывало все сферы духовной и социальной жизни скандинавского дохристианского общества. Категория предка рано обособляется от представлений о потустороннем мире и приобретает черты индивидуального и родового покровителя. Впоследствии христианская идеология лишает предков их покровительственной функции, однако, в народном восприятии покровители-родичи трансформируются в сверхъестественные существа, выполняющие функции покровителей.

Во-вторых, были установлены характер и функции комплекса представлений о предках в древнескандинавском обществе. Чертами предка-покровителя наделялся не всякий умерший, а, прежде всего, глава рода, впоследствии местный хёвдинг или конунг.

В-третьих, анализ влияния христианства на трансформацию языческих представлений позволил выявить четыре этапа в эволюции феномена почитания предков: 1) более или менее надежно реконструируемые представления о предках и связанная с ними культовая практика накануне христианизации (X–XI вв.); 2) представления о предках на момент фиксации их в письменных источниках (XII–XIV вв.), т.е. в период активного вытеснения христианством языческого мировоззрения; 3) реликты представлений о предках в народной культуре Нового и новейшего времени. 4) В некоторых случаях удается выявить и более ранний пласт представлений о посмертной судьбе и предках, который можно отнести к вендельской эпохе (VII–VIII вв.), эпохе переселения народов (V–VI вв.) или даже римскому железному веку (I–IV вв.).

В **Приложении 1** приводятся фрагменты наиболее важных и пространных текстов, проливающих свет на почитание предков у скандинавов: из «Младшей Эдды» Снорри Стурлусона, «Саги об Инглингах» из «Круга Земного» Снорри Стурлусона, «Легендарной саги об Олаве Святом» (перевод автора диссертации), «Беовульфа» и «Рисале» Ибн Фадлана.

Приложение 2 содержит таблицу распределения мотивов сюжета об Олаве Альве Гейрстадира в разных источниках и диаграмму изменений погребального обряда в Средней Швеции.

Основные положения диссертации отражены в следующих **публикациях**:

1. *Картамышева Е.П.* Почитание предков в древнескандинавской языческой культуре // XIV Конференция по изучению скандинавских стран и Финляндии. Тез. докл. Москва; Архангельск, 2001. С. 93–94. 0,1 а.л.
2. *Картамышева Е.П.* Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // Восточная Европа в древности и средневековье. Мнимые реальности в античной и средневековой историографии. XIV чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 2002. С. 91–96. 0,25 а.л.
3. *Картамышева Е.П.* "Draugr" исландских саг и "заложные" покойники в славянском фольклоре // Скандинавские чтения 2002 года. СПб., 2003. С. 61–70. 0,5 а.л.
4. *Картамышева Е.П.* "У дверей мертвых": к реконструкции культовой практики // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его текст. XV чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 2003. С. 109–115. 0,3 а.л.
5. *Картамышева Е.П.* Трансформация предания об Олаве Альве Гейрстадира: временной аспект // Восточная Европа в древности и средневековье. Время источника и время в источнике. XVI чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 2004. С. 72–78. 0,25 а.л.
6. *Картамышева Е.П.* Социальный аспект представлений древних скандинавов о предках // XV Конференция по изучению скандинавских стран и Финляндии. Тез. докл. М., 2004. С. 165–168. 0,2 а.л.
7. *Картамышева Е.П.* К вопросу о связи альвов с представлениями об умерших предках в дохристианской скандинавской культуре // Мозаика. Фрагменты шведской культуры. М., 2006. С. 41–48. 0,5 а.л.
8. *Картамышева Е.П.* О некоторых особенностях древнескандинавского потустороннего пространства // Восточная Европа в древности и средневековье. Восприятие, моделирование и описание пространства в античной и средневековой литературе. XVIII чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто. М., 2006. С. 87–92. 0,3 а.л.
9. *Картамышева Е.П.* «Неблагополучные» умершие в славянской и скандинавской традициях («заложные» покойники и «оживающие мертвецы») // Славяноведение. М., 2006. № 6. 0,5 а.л.

Зак. № 100 Объем 1,5 п.л. Тир. 100 экз.
ИВИ РАН, Ленинский пр-т, 32-а

2981 - 259-282