

**ОПЫТ АНАЛИЗА ТЕКСТА:
“РАЗРУШЕНИЕ ДОМА ДА ДЕРГА”
И “ПРОРИЦАНИЕ ВЕЛЬВЫ”**

КАК ИЗВЕСТНО, в кельтской мифологии весьма скудно представлены сведения о происхождении вселенной и о ее конце — космология и эсхатология. Ни у кого из исследователей не вызывает сомнений существование у кельтов космогонической концепции: ее редуцированность и эксплицитный характер, как правило, связывают с исчезновением особого сословия друидов, ответственного за хранение и воспроизведение соответствующей доктрины, под влиянием христианского мировоззрения¹. Тем больший интерес вызывают немногочисленные произведения, в которых отражены реликты дохристианской модели мира; при этом на первый план, естественно, выдвигается задача семантической реконструкции кельтских мифопоэтических представлений в данной сфере. К числу таких произведений безусловно принадлежит ирландская сага “Разрушение Дома Да Дерга”, первоначально записанная в IX в. и подвергшаяся переработке в XI в. Формально эту сагу относят либо к уладскому циклу, поскольку в ней действуют некоторые персонажи уладских саг, либо к королевскому или историческому циклу, поскольку главный герой король Конайре являлся одним из правителей дохристианской Ирландии.

Что касается структуры содержания “Разрушения Дома Да Дерга”, то в ней отчетливо выделяются два кода — исторический, в основе которого, по-видимому, лежит вражда между правителем Тары и предшесшими из-за моря завоевателями, и мифологический — “путешествие Конайре к жилищу Да Дерга и сражение с одноглазым Ингкелом должно рассматриваться в перспективе ирландской эсхатологии: на уровне годового цикла связанные с ней представления реализовались в комплексе ритуалов и верований, связанных с праздником перехода к зиме, Самайном”². Нарушение Конайре многочисленных запретов (гейсов) интерпретируется как угроза благополучию космозированной вселенной, ведущая к эсхатологической катастрофе, а гибель — возрождение Конайре символизирует обновление космического порядка.

Трактовка саги “Разрушение Дома Да Дерга” как эсхатологической коллизии, столкновения этого мира, космозированной вселенной и ее представителя короля Конайре и мира иного, репрезентированного Ингкелом, его спутниками и хозяином Дома Да Дерга, завершающейся возрождением космоса, позволяет сопоставить ее со знаменитой песней древнеисландского эпического памятника “Старшей Эдды” — “Прорицанием вельвы” (время возникновения — вторая половина X в., в составе рукописей XIV—XVI вв.), которое «содержит грандиозную и проник-

нутую напряженным драматизмом картину истории мира от сотворения и золотого века <...> до его трагического конца — так называемой “гибели богов” — и второго рождения, которое должно быть торжеством мира и справедливости»³. Такое сравнение не кажется странным, так как помимо общих сюжетов — конца мира и его возрождения — сходство распространяется и на некоторые детали на уровне содержания.

Остановимся на отдельных эпизодах и попытаемся продемонстрировать семантические параллели между “Разрушением Дома Да Дерга” и “Прорицанием вельвы”.

Начнем с рассмотрения наиболее общих соответствий между произведениями, являющимися объектами исследования. Прежде всего заслуживает внимания то обстоятельство, что в обоих текстах репрезентирована модель мира, символизируемая мировым деревом: в древнеисландском варианте его воплощает ясень Иггдрасиль, а в древнеирландском — центральный столб Дома Да Дерга. Кроме того, выделяются определенные признаки подобия в структуре Дома Да Дерга, описываемого как локус иного мира, и Вальхаллы, чертога павших в битве воинов. Во-первых, и то и другое жилище обладает большим количеством входов и проницаемо извне. Ср.: “Семь входов в том Доме и семь покоев между ними...”; “Знаю я этого человека, ибо не кто иной как Да Дерга. Это он построил тот Дом, и с тех пор никогда не закрывались его входы, кроме как с той стороны, откуда дует ветер”⁴; “Пять сотен дверей / и сорок еще в Вальгалле, верно”⁵. Во-вторых, в обоих помещениях находится котел с неиссякаемой едой. Ср.: “Никогда с той поры не потухал огонь под котлом, где варилась еда для ирландцев”⁶ или представления о котле Эльдхримнире с вепрем Сэхримниром — пищей для эйнхериев.

Сходство не ограничивается лишь концептуальным уровнем, оно распространяется и на другие семантические страты. В частности, обнаруживается изоморфизм в изображении медиатора между посю- и потусторонним миром. В “Разрушении Дома Да Дерга” важную роль играют три правнука (или сына) Донн Деса, который на мифологическом уровне “скорее всего эквивалентен божеству потустороннего мира и царства мертвых Донну, а три красных воина — посланцы и проводники к нему”⁷. Нам представляется, что в “Прорицании вельвы” аналогичную функцию выполняют три великанши, олицетворяющие наступление конца мира, “гибели богов”. Их появление нарушает “золотой век” существования вселенной и предвещает эсхатологический кризис. Ср. Vsp. 7–8:

<i>Hittusk æsir</i> <i>á Íðavelli...</i>	“Встретились асы на Идавель-поле...”
---	---

<i>Tefldu í túni,</i> <i>teilir váru,</i> <i>var þeim vettergis</i>	На лугу, веселясь, в тавлеи играли, все у них было
---	--

<i>vant ór gulli,</i> <i>uns þrjár kvámu</i> <i>þursa meyjar</i> <i>ámáttkar mjök</i> <i>ór Jötunheimum</i> ⁸ .	только из золота, — пока не явились три великанши, могучие девы из Ётунхейма” ⁹ .
--	--

Еще один эпизод из “Разрушения Дома Да Дерга” можно сопоставить с некоторыми микромотивами из “Прорицания вельвы”. Речь идет об оживлении Мак Кехтом отрубленной головы Конайре, прославляющей своего спасителя. Как известно, в кельтской мифопоэтической традиции зафиксированы упоминания о говорящих или пророчесствующих головах, воспринимаемых как воплощение жизненной силы божеств потустороннего мира¹⁰. Очевидна аналогия с головой Мимира, открывающей верховному богу скандинавского пантеона Одину грядущие события в конце мира. Ср. Vsp. 46:

<i>Leika Míms synir,</i> <i>en mjötuðr kyndisk</i> <i>at inu galla</i> <i>Gjallarhorni.</i> <i>Hátt blæss Heimdallr,</i> <i>horn er á lofti,</i> <i>mællir Óðinn</i> <i>við Míms höfuð.</i>	“Игру завели Мимира дети, Конец возвещен Рогом Гьяллархорн; Хеймдалль трубит, поднял он рог, с черепом Мимира Один беседует”.
--	--

Эта строфа нуждается в комментариях. Мимир-жертва предстает в “Саге об Инглингах” (гл. IV), где сообщается о том, что война между асами и ванами завершилась заключением мира и обменом заложниками: Ньерд, Фрей и Квасир перешли к асам, а Хенир и Мимир — к ванам. В результате этого акта была достигнута консолидация всех богов, и асы приобщились к магическому искусству. После того как ваны обнаружили глупость Хенира, сделанного ими вождем, и поняли, что он смог выполнять свои обязанности только благодаря советам Мимира, они отрубили Мимиру голову и послали ее асам. Один набальзамировал ее, прочел над ней заклинания, и она открывала ему многие тайны. Магическое искусство Мимира проявляется в умении проникать мысленно в различные миры (ср. отрывок из седьмой главы “Саги об Инглингах”: *Óðinn hafði með sér höfuð Mímis, ok sagði þat honum mörg tíðendi ór öðrum heimum*¹¹ — “Один брал с собой голову Мимира, и она рассказывала ему вести из других миров”¹²) и в способности к предсказанию грядущих событий (ср. Vsp. 46). Мудрость Мимира основывается на пространственном субстрате, так как она черпается из источника и жн его мира, воплощающего стихию хаоса, преобразованного в процессе космогенеза в *gríma materia*; она состоит в приобщении к сакральному первопропространству с момента его возникновения, в фиксации и сохранении всех событий, про-

исходящих в космозированной вселенной, т. е. в памяти обо всем случившемся.

Мотив возвращаемой к жизни отрубленной головы Конайре в “Разрушении Дома Да Дерга” интерпретируется как “возрождение природного равновесия”¹³. Такая трактовка позволяет привлечь к анализу строфу из “Прорицания вельвы”, посвященную Гульвейг. Ср. Vsp. 21:

<i>Þat man hon fólkvíg</i>	“Помнит войну она
<i>fyrst í heimi,</i>	первую в мире:
<i>er Gullveigu</i>	Гульвейг погибла,
<i>geirum studdu</i>	пронзенная копьями,
<i>ok í höll Hárs</i>	жгло ее пламя
<i>hana brenndu,</i>	в чертоге Одина,
<i>þrisvar brenndu,</i>	трижды сожгли ее,
<i>þrisvar borna,</i>	трижды рожденную,
<i>oft, ósjaldan;</i>	и все же она
<i>þó hon enn lifir.</i>	доселе живет”.

Нельзя оставить без внимания имя Гульвейг, поскольку в мифопоэтической традиции оно всегда релевантно: наименование выполняет креативную функцию и определяет судьбу его носителя. Др.-исл. *Gull-veig* трактуется как ‘сила золота’, а его обладательница — как персонификация губительной страсти к золоту, символу богатства. Однако такое объяснение как имени, так и функции мифологического персонажа кажется слишком рационалистическим и абсолютно не согласующимся с древнеисландской мифопоэтической концепцией, чуждой морализации. Логичнее принять другой вариант истолкования имени как ‘золотой напиток (имеющая)’: др.-исл. *gull* — ‘золото’, *veig* — ‘напиток’. Иными словами, Гульвейг можно рассматривать как символ *опьяняющего напитка*, представляющего некую космическую ценность, посланного ванами асам ради их искушения и приобщения к высшему (космогоническому) познанию (в случае успешного прохождения испытания) или гибели асов и полного господства ванов (в случае неудачи). Элемент *gull-* (< и.-е. **ghel-* ‘блестеть’ — IEW 430¹⁴) отсылает к теме *огня*, «аналога небесного огня в космических водах... объясняющего и положительные, и отрицательные действия опьяняющего напитка, вызывающего подъем энергии, “огненность” духа, прилив жизненных сил... и утешающего сознательность, приводящего к расслаблению и упадку духовных сил»¹⁵. Характерно, что и.-е. **ghel-* используется в номинации опьяняющего напитка и в других языках (ср. русск. *зелье*), а второй элемент ономастического композита *-veig* также имеет аналогии в обозначении жизненной силы (ср. лит. *vičkas* — ‘сила’, ‘жизнь’, лтш. *veiklis* — ‘здоровый’, цслав. *вѣкъ* — ‘сила, возраст’ [IEW 1129]). В свете сказанного сцену пронзания копьем Гульвейг, ее троекратного сожжения и возрождения можно интерпретировать как ритуальные действия, направленные на усвоение магических знаний,

воплощаемых опьяняющим напитком. Композиция “Прорицания вельвы”, а именно предшествование данного эпизода изложению конфликта между асами и ванами имплицитно, истинную причину противостояния, заключающуюся в соревновании за владение основной космологической ценностью — знанием о прошлом и будущем вселенной.

Выше обсуждались параллели на уровне содержания, теперь обратимся к соответствиям на уровне выражения. Нельзя не отметить одинаковые композиционные приемы в “Разрушении Дома Да Дерга” и “Прорицании вельвы”. В качестве маркеров начала абзаца или строфы выступает предложение “я видел (*вижу*)”. Приведем многочисленные примеры из ирландской саги. Ср.: *At-chonnarc and... fear gormaineach máir* (75) — “Увидел я там благородного, славного мужа...”; *At-chonnarc and triar fris aniar — anoir — triar ara bélaib ind fir chétnae* (76) — “Увидел я трех мужей, что сидели на восток и на запад против того воина”; *At-chonnarc and imdae — triar indi, trí dondfir móra...* (82) — “Я видел покой и в нем трех мужей, трех коричневых...”; *At-chonnarc and imdae — nónbor inti* (84) — “Я видел покой, и было там девять мужей”; *At-chonnarc imdae ann — oenfer inti* (85) — “Я видел покой, и был в нем один человек” (ср. также с. 123: “Я видел покой, и был в нем один человек...”); *At-chonnarc and imdae — triar indi* (87) — “Я видел покой, и было в нем трое мужей” (ср. также с. 123: “Я видел покой, и было в нем трое мужей”; с. 124: “Я видел покой, и троих в нем”; с. 125: “Я видел покой и в нем троих...”); *At-chonnarc and imdae — trí maéthóclaich inti — trí bruit sirecdai impi* (91) — “Я видел покой, и было в нем три славных воина в шелковых плащах”; *At-chonnarc and imdae — triar indi, trí dondfir móra* (95) — “Я видел покой, и было в нем трое мужей, коричневых, сильных”; *At-chonnarc and imdae — ba cáiniú a cumtach oldáta imdadae in tigi ol chena* (99) — “Я видел покой, что украшен искусней, чем прочие в Доме”.

В “Прорицании вельвы” также репрезентированы аналогичные конструкции. Ср. Vsp. 31: *Ek sá Baldri, blóðgum tívur, / Óðins barni, örlög fólgin* — “Я видела, как Бальдр, бог окровавленный, / Одина сын, смерть свою принял”. Велик удельный вес конструкций с инверсией глагола. Ср.: *Sá hon valkyrjur, vítt of komnar, / görvar at ríða til Goðþjóðar* (Vsp. 30) — “Видела она валькирий из дальних земель, / готовых спешить к племени готов”; *Sá hon þar vaða þunga strauma / menn meinsvara ok morðvarga* (Vsp. 39) — “Видела она там — шли через потоки / поправшие клятвы, убийцы подлые”; *Sér hon upp koma öðru sinni / jörð ór ægi iðjagræna* (Vsp. 59) — “Видит она: вздымается снова из моря земля, зеленея, как прежде”. К приводимым выше примерам примыкают еще три фрагмента из “Прорицания вельвы”, где интересующая нас конструкция хотя и не начинает строфу, но встречается в первой строке. Ср.: *Haft sá hon liggja undir Hveralundi, / lægjarns líki Loka áþekkjann* (Vsp. 35) — “Пленика видела она под Хвералюндом, / обликом схожего с Локи

зловещим”; *Sal sá hon standa sólu fjarri, / Náströndu á, norðr horfa dyrr* (Vsp. 38) — “Дом *видела она*, далекий от солнца, / на Береге Мертвых, дверью на север”; *Sal sér hon standa sólu fekra, / gulli þakðan á Gimléi* (Vsp. 64) — “Чертог *видит она* солнца чудесней, / на Гимле стоит он, сияя золотом”.

Прежде чем продолжить сопоставительный анализ “Разрушения Дома Да Дерга” и “Прорицания вельвы”, необходимо объяснить мену местоимений 1 л. и 3 л., референцией которых является субъект песни — вельва. Варьирование местоимений, обозначающих одно и то же лицо, в пределах строфы (*veit hon... fram sé ec lengra...* [Vsp. 44 и др.] “она... ведет, / я провижу...”) служит для актуализации сакрального времени первотворения: совмещение 1 и 3 л., обозначающих субъекта космогонического жанра, с одной стороны, указывает на его погруженность в себя в состоянии ментального возбуждения, сопровождающем прорицание (‘она’), и, с другой, на обращенность к слушателям (‘я’).

Выбор визуального кода для описания не является случайным. В “Разрушении Дома Да Дерга” он мотивируется самой ситуацией: Ингкел заглядывает в жилище Да Дерга сквозь колеса колесниц, его замечают изнутри, он возвращается к своим людям и рассказывает им об увиденном. “Прорицание вельвы” на первый взгляд не обнаруживает общих черт в структуре денотативной ситуации с ирландской сагой, поскольку эта эддическая песнь посвящена изложению вельвой по просьбе Одина событий из прошлого и будущего вселенной. Однако при более пристальном рассмотрении эддической песни, представляющей собой жанр космогонического видения, можно отметить по крайней мере два семантических соответствия с сагой. В обоих памятниках речь идет о воспроизведении зрительных образов космизированной вселенной — конструкция “я *видел покой*” в “Разрушении Дома Да Дерга” тождественна перечислению отдельных локусов космоса, причем в качестве отправителя сообщения выступает персонаж хтонической природы (ср. изображение Ингкела “с одним из трех зрачков, что были в глазу у него на лбу, дабы своим взглядом погубить короля и всех, кто был с ним рядом”¹⁶, или вельву, возможно пробужденную Одним от смерти и открывающую тайны мироздания в экстатическом состоянии). Показательно, что визуальный код выступает в качестве модификации космогонического кода: конструкция “я *видел покой*” обозначает “покой существует”. Этот тезис можно продемонстрировать, в частности, на примере двух строф “Прорицания вельвы”, где очевидно тождество предложений “стоял чертог” и “она (вельва) *видела, что чертог стоял*”. Ср. Vsp. 37–38:

<i>Stoð fyr norðan</i>	“Стоял на севере
<i>á Niðavöllum</i>	в Нидавеллир
<i>salr ór gulli</i>	чертог золотой, —
<i>Sindra ættar...</i>	то карликов дом...

<i>Sal sá hon standa</i>	<i>Видела она, что дом стоит,</i>
<i>sólu fjarri</i>	<i>Далекий от солнца,</i>
<i>Náströndu á,</i>	<i>На Береге Мертвых,</i>
<i>norðr horfa dyrr.</i>	<i>Дверью на север”.</i>

В исследуемых текстах видение выступает как основная разновидность знания. Об этом убедительно свидетельствует синонимичность глаголов ‘видеть’ и ‘знать’ в ряде эддических контекстов. Ср., например, Vsp. 27:

<i>Veit hon Heimdallar</i>	“Знает она,
<i>hljýð of folgit</i>	что Хеймдалля слух
<i>und heiðvönum</i>	спрятан под деревом,
<i>helgum badmi;</i>	до неба встающим;
<i>á sér hon ausask</i>	<i>видит, что мутный</i>
<i>aurgum fossi</i>	<i>течет водопад</i>
<i>af veði Valföðrs.</i>	<i>с залога Владыки”.</i>

или Vsp. 44; 49; 58:

<i>Fjölð veit ek fræða,</i>	“Она многое <i>ведает,</i>
<i>fram sé ek lengra</i>	<i>все я провижу</i>
<i>um ragna rök</i>	<i>судьбы могучих</i>
<i>römm sigtíva.</i>	<i>славных богов”.</i>

Глагол ‘знать’ изофункционален глаголу ‘видеть’: он может занимать первую позицию в строфе, как в Vsp. 27, или фигурировать в первой строке подобно конструкции с инверсией *sér hon* — ‘видит она’ (Vsp. 64) либо *sá hon* — ‘видела’ (Vsp. 35; 38). Ср. Vsp. 19:

<i>Ask veit ek standa,</i>	“Ясень <i>знаю я</i>
<i>heitir Yggdrasil,</i>	по имени Иггдрасиль,
<i>hár batmr, ausinn</i>	древо, омытое
<i>hvíta auri.</i>	<i>влагою мутной”.</i>

Рефрен *Vitúð ér enn — eða hvat?* — “Знаете ли вы это?”, замыкающий строфы 27, 28, 33, 35, 39, 41, 48, 62, 63, в композиции “Прорицания вельвы” соотносится с зачином *Sér hon* — “Видит она” или *Sá hon* — “Видела она”, образуя рамки формально-семантического единства — строфы. Знание, как и видение, является одной из разновидностей космогонического описания. Миф творения реализуется при помощи гносеологического кода: для того чтобы передать идею “*нечто существует*”, используется конструкция “я (он, она) *знаю, что нечто существует*”. Иными словами, отсутствие субъекта, который мог бы подтвердить наличие объекта, равнозначно его небытию. Именно в

контексте концепции объекта как результата восприятия субъекта (ср. Vsp. 19) следует интерпретировать Vsp. 5:

<i>Sól þat né vissi</i>	“солнце не ведало,
<i>hvar hon salí átti,</i>	где его дом,
<i>máni þat né vissi</i>	звезды не ведали,
<i>hvat hann megins átti</i>	где им сиять,
<i>stjörnur þat né vissu</i>	месяц не ведал
<i>hvar þær staði áttu.</i>	мощи своей”.

Незнание своего места объектами будущей космозированной вселенной эквивалентно их неотторжимости от стихии хаоса (конструкция “солнце не ведало места” означает “солнца не было”, ср. апофатическое изображение космогенеза в Vsp. 3: “В начале времен / не было в мире / ни песка, ни моря, / ни волн холодных, / земли еще не было / и небосвода”); именно оно имплицитно подразумевает отсутствие субъекта космогонического описания, который мог бы верифицировать наиболее релевантный для мифопоэтической модели мира этап преобразования хаоса в космос.

Мифологема видения — узнавания конституирует каркас центральной части “Разрушения Дома Да Дерга”, причем она всегда зафиксирована как в партии вопрошающего (ср., например: “Скажи нам, кого ты увидел на геройском месте, что против сидения владыки в том Доме?.. Узнаешь ли ты их, о Фер Рогайн?”), так и отвечающего (ср.: “Увидел я там благородного, славного мужа... Нетрудно мне узнать их...”¹⁷).

* * *

Подводя итоги сопоставительного анализа “Разрушения Дома Да Дерга” и “Прорицания вельвы”, необходимо обратить особое внимание на релевантные в плане содержания и выражения корреляции, которые ни в коей мере нельзя считать окказионализмами. Их функционирование обусловлено, судя по всему, общим происхождением: оба памятника являются реликтами индоевропейского эсхатологического описания и в той или иной мере сохраняют свойственные данному типу текстов семантические структуры и формальные приемы.

¹ Ср., в частности: Шкунаев С.В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии / Под ред. Г.К. Косикова. Сост., пер., вступит. ст. и коммент. С.В. Шкунаева. М., 1991. С. 17, 27.

² Там же. С. 22.

³ Стеблин-Каменский М.И. Комментарии // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна. Ред., вступит. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М.; Л., 1963. С. 214.

⁴ Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 107, 124.

- ⁵ “Речи Гримнира”, 23. Цит. по: Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях.
- ⁶ Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 124.
- ⁷ Шкунаев С.В. Комментарии // Там же. С. 259.
- ⁸ Здесь и далее цит. по: Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern / Hrsg. von G. Neckel. I. Text. Vierte, umgearb. Aufl. von H. Kuhn. Heidelberg, 1962. (В тексте Vsp. — Vǫluspá, “Прорицание вельвы”.)
- ⁹ Здесь и далее цит. по: Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях.
- ¹⁰ Ср., например: Шкунаев С.В. Комментарии. С. 261.
- ¹¹ Ynglingasaga // Snorri Sturluson. Heimskringla. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. 1–3. Reykjavík, 1941–1951 (“Íslenzk fornrit”, 26–28).
- ¹² Snorri Стурлусон. Круг Земной / Подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
- ¹³ Шкунаев С.В. Комментарии. С. 261.
- ¹⁴ Indogermanisches etymologisches Wörterbuch / Hrsg. J. Pokorny. Bern; München, 1959. Bd. 1–2.
- ¹⁵ Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980–1982. Т. 2. С. 257.
- ¹⁶ Предания и мифы средневековой Ирландии. С. 113.
- ¹⁷ Там же. С. 114.

Статья выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта 98-04-06369).