
В. Я. Петрухин

**К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЗАГРОБНОМ МИРЕ
У СКАНДИНАВОВ ЭПОХИ ВИКИНГОВ (IX—XI вв.)**

Памятники языческой литературы и материалы саг позволяют сопоставить данные скандинавской археологии по погребальному обряду с сообщениями письменных источников о похоронных церемониях и представлениях о загробной жизни у скандинавов эпохи викингов (IX—XI вв.). Представления эти были смутны и противоречивы: наряду с верой в загробный чертог доблестных воинов существовали поверья о безрадостном пристанище всех умерших, о «жизни» в могиле, в горé, во владениях некоторых богов скандинавского пантеона и т. п. Этой пестроте религиозных представлений соответствует и разнообразие погребальных ритуалов (что неоднократно отмечалось исследователями скандинавского язычества¹). Оно находит аналогии у всех народов язычников и уходит корнями в тысячелетнюю древность. Разнообразие это складывается под воздействием многих факторов — религиозных, социальных, местных традиций и т. д. — и определяется синкретическим характером религии доклассового или раннеклассового общества, где сильны родовые традиции. Несущественность проблемы загробной жизни для вечного рода, ориентация его на прижизненные проблемы не позволили выработать канонических представлений о загробном существовании и строго регламентированного погребального обряда, который характерен для «мировых» религий.

Разумеется, исследователи пытались систематизировать представления о загробном мире и действиях, с ними связанных. Наиболее подробно этот материал рассмотрен в работах Х. Эллис и Х. Ойкера², но нас прежде всего будет интересовать самая первая классификация, принятая знаменитым исландцем Снорри Стурлусоном, как наиболее близкая по времени к исследуемому периоду: предполагается, что в XIII в. сохранялось не только воспоминание о язычестве, но и в какой-то мере вера в языческих богов³.

Правда, боги скандинавского пантеона изображены Снорри в «Саге об Инглингах» в виде правивших в старину мудрых конунгов, обожествленных после смерти. Первым из них был Один, который «постановил... что все умершие должны сжигаться и что с ними вместе на костер следует нести их имущество. Он сказал, что каждый человек должен прибывать в Вальхаллу (загробный чертог Одина. — В. П.) с тем богатством, которое было с ним на костре... А пепел следует выбрасывать в море или закапывать в землю. И в память о знатных людях следует сооружать курганы, а после тех людей, которые заслужили память людей,

¹ А. Я. Гуревич, Походы викингов, М., 1966, стр. 159, 160; М. И. Стеблин-Каменский, Мир саги, Л., 1972, стр. 115, 116; J. Vgøndsted, The Vikings, London, 1964, p. 269—270; H. R. Ellis, The road to Hel, N. Y., 1968, p. 61, и др.

² H. R. Ellis, Указ. раб.; H. Ueker, Die altnordische Bestattungssitten in der Literarischen Überlieferung, München, 1966.

³ М. И. Стеблин-Каменский, Снорри Стурлусон и его «Эдда», «Младшая Эдда», Л., 1970, стр. 111.

следует высекать надгробные камни»⁴. Далее Снорри повествует о том, как «мертвый Один был сожжен, и сожжение было пышным. Тогда верили, что чем выше в воздух поднимается дым (от погребального костра), тем выше займет на небе место тот, кого сжигали». После смерти Одина «свеи верили, что он отправился в древний Асгард (страну скандинавских богов асов.— В. П.) и будет жить там вечно»⁵.

Знаменитый «Завет Одина» и его интерпретация не отличались последовательностью: загробный мир, куда должны отправляться с погребального костра умершие поклонники бога, помещается то в Асгарде, который Снорри первоначально помещает в Малой Азии⁶, то в Вальхалле, расположенной, видимо, на небе. В любом случае сожженный должен был предпринять путешествие, пусть даже цель его не была ясна.

Кремация — не единственный ритуал, упоминаемый Снорри. Сначала в Прологе к «Хеймскрингле», а затем в «Саге о Хаконе Добром» из того же произведения (гл. 15) он сообщает о двух этапах развития погребального ритуала: «Первый век назывался веком сожжения; всех умерших должны были сжигать и им должны были ставить памятные камни; но после того как Фрейр был погребен в кургане в Уппсале, многие вожди стали воздвигать курганы, как и памятные камни для своих родичей. А после того как Дан Гордый, конунг Дании, соорудил себе курган и велел, чтобы его после смерти в королевском облачении, с конем, с упряжью и большим богатством положили туда, многие из его наследников поступили так же, и в Дании начался век курганов. Впрочем, век сожжения у шведов и норвежцев продолжался долго после этого»⁷.

Возникновение нового обряда ингумации Снорри связывает со вторым великим богом скандинавского язычества — богом плодородия Фрейром. Он умирал и «его люди... приказали народу прийти и посмотреть, жив он или нет; они соорудили большой курган с дверью и тремя отверстиями. И когда Фрейр умер, они тайно отнесли его в этот курган и сказали свеям, что он жив, и скрывали его там три зимы... Тогда был урожай и мир». Наконец, «все свеи узнали, что Фрейр умер. Но так как был хороший урожай и мир, они верили, что так будет всегда, пока Фрейр будет оставаться в Свитьод (Швеции.— В. П.), они не хотели сжигать его»⁸. Итак, гарантия благополучия в данном случае — присутствие умершего в стране, а именно в кургане. Оно достигалось тем, что труп не сжигали, т. е. вопреки «Завету Одина» не отправляли в загробное путешествие.

Согласно выводам Снорри, как, впрочем, и данным археологии⁹, два обряда, а стало быть, и два противоположных представления о загробной жизни, сосуществовали; более того, в уста бонда Асбьерна из «Саги о Хаконе Добром» Снорри вкладывает парадоксальную, если вспомнить его собственную интерпретацию обрядов, характеристику языческой религии. Оказывается, «веры отцов и всех предков» бонды придерживались «начиная с века сожжений и ныне, в век курганов»¹⁰. Это значит, что, несмотря на различие взглядов о путешествии в Вальхаллу и загробном существовании в кургане, вера все же считалась единой.

Древнескандинавская литература, казалось бы, усугубляет противоречие: убитый Бальдр Добрый отправляется в загробное путешествие по

⁴ Снорри Стурлусон, Сага об Инглингах, «Средние века», вып. 36, М., 1973, гл. 8.

⁵ Там же, гл. 9.

⁶ Там же, гл. 2.

⁷ «Heimskringla», N. Y., 1964, p. 3, 4.

⁸ Снорри Стурлусон, Указ. раб., гл. 10.

⁹ Н. Агбтан, The Vikings, London, 1961, p. 34, 35; Г. С. Лебедев, Погребальный обряд скандинавов эпохи викингов, Л., 1972.

¹⁰ «Heimskringla», гл. 15.

морю прямо на своей ладье, с пылающим на ней погребальным костром¹¹. Правда, целью этого путешествия является не Вальхалла, а Хель — мрачная обитель всех тех, кто не умер в битве и не посвятил себя Одину. Представления об этом загробном мире так же смутны, как и описание Вальхаллы. По характеристике М. И. Стеблин-Каменского, «Хель — это и подземное царство мертвых, и великанша — повелительница этого царства, и сама смерть, и процесс разложения трупа, его сине-черная окраска»¹². Но для нас опять-таки важно, что это царство мертвых, согласно «Старшей Эдде», расположено далеко от солнца, на «Береге Мертвых»¹³. Отдаленность этого «Берега» подчеркивается еще и тем, что бог Хермод скачет туда на коне Одина Слейпнире «девять ночей»¹⁴. В Хель же направляются после смерти славнейший герой скандинавского эпоса Сигурд, а за ним в повозке Брюннхильд; причем оба были сожжены на погребальном костре¹⁵.

Как и Бальдр, на пылающем корабле отплыл в загробный мир конунг Хаки из Саги об Инглингах»¹⁶. Снорри, видимо, постоянно утрировал идею загробного путешествия: хорошо известные в эпоху викингов сожжения на корабле производились, конечно, на суше; уникальное описание такого обряда оставил арабский дипломат Ахмед Ибн-Фадлан, наблюдавший его в 20-х годах X в.¹⁷

Однако как по сагам, так и по данным археологии известен обряд не только сожжения, но и ингумации в ладье. Рассказчики саг не оставили подробных описаний погребальных обрядов не потому, что последние не были наделены религиозной значимостью¹⁸, но в силу специфической ориентации саг на конфликтные ситуации, а не на повседневные и всем известные представления¹⁹. Но некоторые саги отмечают значение такого транспортного средства как ладья при захоронении по обряду ингумации.

Так, в «Саге о Гисли» описывается погребение Торгрима; умершего кладут в ладью и Гисли наваливает на нее огромный камень, заявляя при этом: «Я не умею ставить корабль, если этот унесет ветром»²⁰. Стало быть, корабль должен был остаться в могиле. Это подтверждается также и тем, что «снег не лежал на юго-западном склоне Торгримова кургана, и там никогда не замерзало. И люди связывали это с тем, что Торгрим своими жертвами снискал расположение Фрейра, и Фрейр не хочет, чтобы их разделял мороз»²¹. Умерший Торгрим, как некогда и сам Фрейр, находился в кургане, несмотря на то, что был положен в корабль. Та же ситуация повторяется в «Книге о заселении страны»: усопшего Асмунда положили в корабль вместе с его рабом, но через некоторое время Асмунд явился во сне своей жене и стал жаловаться, что ему тесно в загробном пристанище — могиле²².

Здесь мы сталкиваемся с весьма распространенным образом исландских саг — «живым мертвецом»; многочисленные данные о «живых мертвцах» систематизированы Г. И. Кларе²³. Исследования показали, что здесь имеются в виду «не призраки, не души людей, а телесные су-

¹¹ «Младшая Эдда», Видение Гюльви, стр. 49.

¹² М. И. Стеблин-Каменский, Культура Исландии, Л., 1967, стр. 65.

¹³ «Старшая Эдда», М.-Л., 1963, Прорицание вельвы, строка 38.

¹⁴ «Младшая Эдда», Видение Гюльви, стр. 49, 50.

¹⁵ «Старшая Эдда», Поездка Брюннхильд в Хель, стр. 125.

¹⁶ Снорри Стурлусон, Указ. раб., гл. 23.

¹⁷ А. П. Ковалевский, Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу, Харьков, 1956, стр. 141—146.

¹⁸ Н. R. Ellis, Указ. раб., стр. 39.

¹⁹ М. И. Стеблин-Каменский, Мир саги, стр. 67—77.

²⁰ «Исландские саги. Ирландский эпос», М., 1973, Сага о Гисли, гл. 17.

²¹ Там же, гл. 18.

²² Н. R. Ellis, Указ. раб., стр. 40.

²³ G. Klare, Die Toten in der altnordischen Literatur, «Acta philologica Scandinavica», Bd VIII, 1933.

щества, обладающие всеми свойствами живого человека»²⁴. Нередко «живые мертвецы» наследовали от своих прижизненных качеств не только чувства голода, холода, привязанности к близким и т. п., но и свой свирепый нрав. В этом случае труп, наделенный сверхъестественной силой, мог вредить живым, нападая на людей и их имущество²⁵. Тогда их приходилось убивать второй раз, сжигать, а пепел выбрасывать в море. Но ведь именно таким образом и отправлялись в загробное путешествие умершие по «завету Одина». Стало быть, средством избавления от «живого мертвеца» была кремация, равнозначная отправлению его в загробное путешествие. В связи с этим представляется любопытной точка зрения, согласно которой многочисленные перекопы в насыпях кургана — не следы их разграбления, а результаты расправы с «беспокойными покойниками»²⁶.

Таким образом, загробным миром «живого мертвеца» была его могила (иногда обставленная «мебелью», как в настоящем доме — покойного, например, сажали на стул²⁷), откуда его, тем не менее, можно было, кремировав, отправить в далекий загробный мир.

Но, несмотря на противоположность представлений, связанных с ингумацией и кремацией, биритуализм, наблюдающийся как в пределах всей языческой Скандинавии, так и в рамках отдельных некрополей и даже под одной курганной насыпью²⁸, а также близость некоторых форм ингумации (например, погребения в ладье) ритуалу сожжения (кремация в ладье) в период распространения труположения²⁹, соответствовавшего приведенному описанию смены века кремации веком курганов у Снорри, заставляет поставить вопрос не просто о противоречии, но также об истоках и взаимосвязи двух противоположных представлений.

Существование кремации и ингумации, биритуализм, характерны не только для Скандинавии эпохи викингов, но и для всей языческой Европы IX—XI вв.³⁰ И здесь и там обе формы обряда, с временным преобладанием той или иной, известны с эпохи бронзы³¹, в обрядности которой наблюдались случаи, когда в одном погребении сочетались ингумация и кремация³².

В ту же эпоху возникает и представление о самом распространенном средстве для загробного путешествия — ладье. С одной стороны, появляются каменные обкладки могил в виде кораблей и изображения ладьи и в погребении³³, с другой — широко распространена идея «дома мертвых» в могиле — в форме шалашей, камер, цист и т. п.³⁴ Возникновение последнего представления, возможно, следует отнести еще к древнему каменному веку, когда умерших нередко хоронили в естественных жилищах — гротах, а для Скандинавии — к эпохе мегалитических построек³⁵.

²⁴ М. И. Стеблин-Каменский, Культура Исландии, стр. 167.

²⁵ G. Kluge, Указ. раб., стр. 39.

²⁶ J. Vgndsted, Указ. раб., стр. 271.

²⁷ H. R. Ellis, Указ. раб., стр. 40.

²⁸ H. Arbmán, Birka, Die Gräber, Bd I, Stockholm, 1941.

²⁹ Г. С. Лебедев, Указ. раб., стр. 14.

³⁰ В. В. Седов, Славяне и племена юго-восточного региона Балтийского моря, «Второй Международный конгресс славянской археологии», т. I, Берлин, 1970; Е. И. Горюнова, Этническая история Волго-Окского междуречья, М., 1961, стр. 75—78.

³¹ H. Shetelig, H. Falk, Scandinavian archeology, Oxford, 1937, p. 149; Г. Чайлд, Прогресс и археология, М., 1949, стр. 145, 146.

³² H. R. Ellis-Davidson, Pagan Scandinavia, London, 1967, p. 47.

³³ M. Strömberg, Die bronzezeitliche Schiffssetzungen in Norden, «Meddelanden från Lunds Universitets», Lund, 1961; M. Ebert, Die Bootfahrt ins jenseits, «Prähistorische Zeitschrift», Bd XI—XII, 1920.

³⁴ O. Klindt-Jensen, Denmark before the Vikings, London, 1957, p. 83, 84; H. R. Ellis-Davidson, Указ. раб., стр. 106, 107.

³⁵ F. Behn, Beiträge zur Urgeschichte des Hauses, «Prähistorische Zeitschrift», Bd XI—XII, 1920, S. 83—94.

Но уже здесь наблюдается не просто сосуществование двух обрядов и двух верований: идея загробного путешествия сочетается с представлением и о жизни в могиле (на стенах загробных жилищ-цист изображались корабли³⁶). В то же время кальцинированные кости после сожжения складывались в урны, представлявшие собой модели домов или несущие их изображение³⁷. Так, в Скаллерупе (Дания) урна-котел вообще поставлена на модель колесницы, и все это помещено в деревянном гробовище-доме³⁸ и т. п.

На протяжении тысячелетий развития скандинавского язычества подобного рода парадоксальное единство противоположностей сохранялось в разнообразнейших формах вплоть до интересующей нас эпохи викингов; наиболее известными примерами, подтверждающими это, являются знаменитые норманнские ладьи в погребениях³⁹ и камеры — загробные жилища⁴⁰.

Кремация вообще, и в частности в ладье, обычно правильно объясняется желанием отправить умершего в загробный мир и тем самым предотвратить его возвращение в мир живых. Сложнее разобраться в семантике обряда ингумации в ладье. Ряд исследователей считает, что корабли норманнов, в том числе ладья в Осеберге, заваленная камнями (наподобие корабля Торгрима из упомянутой «Саги о Гисли»), служили не средством загробного путешествия, а являлись лишь даром умершему⁴¹.

Это мнение не лишено оснований. Но дело не в том, что ладьи в Осеберге, Гокстаде, Туне и других местах не были сожжены. Для нас важно, что их специально оборудовали для «жизни» погребенных. Эти корабли имели на своем борту камеры-жилища со всем необходимым для жизни — оружием, посудой и т. п. Иногда они были даже обставлены мебелью. В Гокстаде покойный конунг, видимо, лежал в камере на кровати⁴²; в Осеберге кроме кровати обнаружены резные столбы от стула⁴³, что напоминает подобные описания в сагах.

Столь же «комфортабельными жилищами» для умерших были и камерные гробницы: столовые наборы для пиров, кухонные принадлежности, оружие и украшения обязательны для их погребального инвентаря⁴⁴. Покойный в камере из Маммена лежал на кровати⁴⁵, а во втором кургане Мёклебостада камера — загробное жилище имела двускатную крышу⁴⁶.

Казалось бы, явное сходство труположений в камере с ингумацией в ладье должно подтвердить мнение о «жизни» умершего в своих загробных апартаментах. Но наряду с различными предметами, необходимыми для «жизни» в могиле, в тех же камерах обычно находились взнузданные кони. Здесь уже не может быть речи только о даре умершему — конь с древнейших времен является хтоническим животным, связанным с загробным миром и переносщим туда своего владельца⁴⁷. Вспомним

³⁶ G. Hallström, *Monumental art of Northern Europe*, Stockholm, 1938, p. 359; E. Skjelvik, E. Straume, *Austrheinstein i Nordfjord*, Arbok, 1957, S. 125.

³⁷ H. R. Ellis-Davidson, Указ. раб., стр. 63, табл. 22; K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Heidelberg, 1913, Bd I, S. 155.

³⁸ H. R. Ellis-Davidson, Указ. раб., стр. 55, табл. 21.

³⁹ M. Müller-Wille, *Bestattung in Boot*, «Offa», Bd 25/26, 1970.

⁴⁰ Г. С. Лебедев, *Камерные могилы Бирки*, «Тезисы докладов V Всесоюзной конференции по изучению Скандинавских стран и Финляндии», М., 1971.

⁴¹ «The Viking», Gothenberg, 1966, p. 143.

⁴² G. Gjessing, *The Viking ship finds*, Oslo, 1952, p. 4—13.

⁴³ «Osebergfundet», Kristiania, 1917, v. I, p. 711, fig. 52.

⁴⁴ Г. С. Лебедев, *Камерные могилы...*; H. Arbman, *Birka...*, p. 496, и др.

⁴⁵ H. Shetelig, H. Falk, Указ. раб., стр. 227.

⁴⁶ H. Shetelig, *Gravene vid Myklebostad paa Nordfjordeid*, «Bergens Museum Arbok», 1905, № 7, p. 50.

⁴⁷ Д. Н. Анучин, *Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда, «Древности»*, т. XIV, М., 180, стр. 195—226.

хотя бы поездку Хермода в Хель на коне Одина Слейпнире (перед ним по мосту, ведущему в загробный мир, проезжали «пять полчищ» мертвецов)⁴⁸; на «бледном коне» собирается скакать в Вальхаллу эпический герой «Старшей Эдды» Хельги⁴⁹ и т. д. На готландских надгробных камнях конь, переносящий умершего в загробный мир, изображается наряду с ладьей⁵⁰. Итак, кроме загробного жилища, покойному давали еще и лошадь для путешествия в загробный мир.

Но взнузданные кони есть и в упомянутых погребениях с ладьями. Так, в Туне конь вообще был, видимо, погребен стоя⁵¹, готовый сразу же отправиться в путь. В Осеберге помимо взнузданных коней было обнаружено седло⁵². Это напоминает дар конунга Сигурда Ринга из «Саги о Свольдунгах». Последний хоронит убитого Харальда в колеснице и кладет ему в курган седло, заметив, что умерший может отправляться в Вальхаллу верхом или на колеснице⁵³.

Похоже, что этот выбор средств передвижения предложен покойному наряду с загробным жилищем и в случае с ингумацией в корабле. Например, в Осеберге также обнаружены прекрасная колесница и сани⁵⁴.

Сами же корабли были экипированы для плавания⁵⁵: Гокстадский корабль и ладья в Лэдбю были повернуты к морю⁵⁶, якорь в Лэдбю поднят⁵⁷. В Каупанге отсутствие четкой ориентации ладей Ш. Блиндхейм объясняет тем, что море окружало мыс с некрополем⁵⁸. Наконец, камера корабля в Туне вообще содержала... кремированные останки покойного⁵⁹.

Из приведенных выше особенностей погребального обряда очевидно, что как при погребении в ладье, оборудованной для жилья, так и в камерах нашла отражение взаимосвязь двух основных представлений о загробной жизни: живущий в могиле покойник мог отправиться в еще более отдаленный загробный мир⁶⁰, для чего ему нужен был корабль или конь.

Наиболее ярким примером этой взаимосвязи является погребение в одной из камер в Хедебю: восточнее камеры располагались скелеты трех лошадей, но над ней лежала ладья!⁶¹ Не менее интересно и аналогичное погребение в скандинавском некрополе Урочища Плакун, где над камерой были найдены остатки сожженной ладьи⁶².

Следует отметить, что указанные погребения с сочетанием ладьи и камеры датируются рубежом IX—X вв., ингумация в ладьях относится к IX—X вв., а обряд погребения в камерах характерен для X в. Г. С. Лебедев справедливо считает камеры в Хедебю и Плакуне переходными формами обряда. Новая «викингская» знать, уже вырабатывающая новый обряд, не отказалась еще и от своих родовых «вендельских» обычаев — погребения в ладье⁶³. И, как мы видели, подобный переход не затронул, собственно, основ религиозной традиции, представляющей собой

⁴⁸ «Младшая Эдда», Видение Гюльви, стр. 49.

⁴⁹ «Старшая Эдда», Вторая Песнь о Хельги Убийце Хундинга, строка 49.

⁵⁰ S. Lindqvist, Gotland Bildsteine, Bd I, II, Stockholm, 1941—1942.

⁵¹ G. G Jessing, Указ. раб., стр. 4.

⁵² Там же, стр. 11.

⁵³ Du Chaillu, The Viking Age, v. I, London, 1889, p. 214.

⁵⁴ «Osebergfundet», p. 59, 63; fig. 35, 43.

⁵⁵ H. R. Ellis-Davidson, Указ. раб., стр. 121.

⁵⁶ J. Brøndsted, Указ. раб., стр. 272; G. G Jessing, Указ. раб., стр. 6.

⁵⁷ K. Thorsvaldsen, The Viking ship of Ladby, Copenhagen, 1961, p. 8.

⁵⁸ Sh. Blindheim, The market place in Skiringsaal, «Acta archaeologica», v. 31, København, 1960, p. 91.

⁵⁹ G. G Jessing, Указ. раб., стр. 4.

⁶⁰ A. Major, Ship burials in Scandinavian lands and beliefs, that underlie them, «Folk-Lore», v. XXXV, London, 1924, p. 142.

⁶¹ G. Jankuhn, Haithabu, Neumünster, 1963, S. 140—143.

⁶² Г. Ф. Корзухина, О. И. Давидан, Раскопки на Урочище Плакун близ Старой Ладogi, «Археологические открытия», 1968, М., 1969, стр. 16, 17.

⁶³ Г. С. Лебедев, Камерные могилы...

комбинацию представлений о жизни в могиле и путешествии в загробный мир.

Эта комбинация характерна и для древнескандинавской литературы. Так, Гисли наваливает на корабль камень, чтобы тот не унесло ветром,— стало быть, путешествие представлялось возможным, несмотря на ингумацию. Напротив, упомянутый Дан Гордый, желавший последовать примеру Фрейра и поселиться после смерти в кургане, приказал похоронить себя вместе с конем и упряжью. Погребение, аналогичное камере в Хедебю, описано в «Саге о Хёрде и островитянах». Хёрд проникает в камеру кургана, где похоронен викинг Сотти, и обнаруживает покойного сидящим на носу корабля, причем викинг называет свое пристанище «домом обитателей праха»; Хёрд побеждает его и отбирает сокровища, после чего Сотти проваливается сквозь землю — покидает дом-могилу⁶⁴.

В «Саге о Ньяле» есть эпизод, где родственники собираются положить копые в курган Гуннара, чтобы тот сражался им в Вальхалле, в то время как сам хозяин веселится и поет в кургане⁶⁵. Таким образом, родичи представляли Гуннара одновременно и живущим в могиле, и сражающимся в Вальхалле.

Наконец, самой показательной в интересующем нас отношении является «Вторая Песнь о Хельги Убийце Хундинга». Убитый в бою конунг возвращается ночью из Вальхаллы в свой курган. Там он намеревается пировать, как в собственном доме (вспомним столовые наборы для пиров в викингских погребениях), а жена его Сигрун, пришедшая встретить мужа, готовит брачное ложе (аналогия — покойные на кроватях в Гокстаде и Маммене). Но на рассвете Хельги покидает курган — он должен прибыть в Вальхаллу раньше, чем запоет петух, который разбудит героев Одина. На следующий день служанка отговаривает Сигрун посетить «жилище мертвых», так как «ночью сильнее становятся все мертвые воины, чем днем при солнце»⁶⁶.

Подобно Сигрун, Гудрун ждет приезда за ней Сигурда Вольсунга из Хель⁶⁷; нередко покойные приезжали из загробного мира на собственные поминки⁶⁸. Короче говоря, как бы ни был далек загробный мир, связь с живыми не прекращалась.

«Песнь о Хельги» и другие источники свидетельствуют о вере в мертвецов, которые могли совершать даже каждодневные путешествия в загробный мир: ночью они живут в курганах, а с рассветом могут отправиться в Вальхаллу. Поэтому кони и ладьи им столь же необходимы, как и жилая обстановка в могиле.

Дело здесь не в том, что Вальхалла могла представляться как могила («зал мертвых»)⁶⁹, ведь противопоставление этих двух загробных миров как раз налицо; совпадение же противоположностей вообще характерно для логики мифа⁷⁰ — вопрос стоит о его происхождении.

Хильда Эллис справедливо отмечает, что и положение в корабле, и кремация сосуществуют в рамках одной религиозной системы⁷¹ и тем не менее противопоставляет их: по ее мнению, сожжение переносило умершего в страну богов, а ингумация обеспечивала покойному жизнь в могиле, приобщение к культу предков⁷². Причем практика кремации, по Х. Эллис, соотносится с «представлением о жизни, продолжающейся после уничтожения тела в каком-то другом месте, когда жизненная осно-

⁶⁴ «Исландские саги. Ирландский эпос», Сага о Хёрде и Островитянах, гл. 16.

⁶⁵ «Исландские саги», М., 1956, Сага о Ньяле, гл. 78.

⁶⁶ «Старшая Эдда», Вторая Песнь о Хельги Убийце Хундинга, стр. 91, 92.

⁶⁷ «Сага о Волсунгах», М.—Л., 1943, гл. 43.

⁶⁸ Du Chaillu, Указ. раб., стр. 407.

⁶⁹ H. R. Ellis, Указ. раб., стр. 95.

⁷⁰ Мих. Лившиц, Критические заметки к современной теории мифа, «Вопросы философии», 1973, № 10, стр. 142.

⁷¹ H. R. Ellis, Указ. раб., стр. 61.

⁷² Там же, стр. 198.

ва — душа, если хотите, освобождается после сожжения тела». А уже это «верование... легко включает и веру в загробное путешествие в страну умерших»⁷³.

Мы видели, что правильно отмеченные английской исследовательницей две основные концепции загробного существования и в мифе, и в обряде отнюдь не противопоставлены, а едины. То же аналогичное для нас единство содержит и представление язычников об умершем — сожженный Бальдр, занимающий «почетное место» в Хель, предстает перед Хермодом отнюдь не как дух⁷⁴, вполне материальным мыслится и его возвращение в мир живых, где Бальдр призван царствовать после гибели Одина⁷⁵. Это возвращение справедливо сравнивается с воскресением божеств растительности⁷⁶ — единой в своей смерти и воскресении природы, которой чуждо противопоставление духа и тела. Не выглядят бестелесными и герои Одина в Вальхалле: они способны не только каждый день умирать в бою, но и воскресать для пира.

Эти представления правомерно сопоставляются с воззрениями первобытных народов⁷⁷ и находят аналогии у народов высокоцивилизованных. Разве «души» Гомера не боятся обнаженного меча и не жаждут крови?⁷⁸ Наконец, еще более разительную аналогию скандинавским мертвецам, способным находиться одновременно в двух загробных мирах, представляет Геракл, «призрак» которого обитал в Аиде, «а сам он с богами на светлом Олимпе сладость блаженства вкушал»⁷⁹; Ахилл, скорбящий в подземном царстве, является к ахейцам, поднимаясь над своим курганом, и требует жертвы⁸⁰ и т. п.

Представления о «раздвоенном бытии» обычны для язычества⁸¹, но это еще не дуализм души и тела. Нераздельность противоположностей приистекает здесь из слитности и вечности самого рода, в котором индивид встречает смерть и в котором он возрождается, согласно универсальному первобытному представлению, в лице потомка⁸². Разделение души и тела бессмысленно, ибо на первом плане мыслится вечное существование материального земного рода, а посему «жизненной основой» является как раз тело, правда, наделенное сверхъестественными свойствами. Для христианства, строящего свои догматы на индивидуальном сознании смертного, душа есть «первенствующее», а материя, тело — «не-сущее»⁸³. Дух, а не род делают человека бессмертным. (Эта противоположность языческих и христианских представлений подчеркивает ценность «исследования» христианина Снорри, не переиначивающего языческие воззрения, что отчасти способна подтвердить и археология.)

Отсюда исходит и противопоставление христианства язычеству в «Флэтейарбок». Когда Олаф Святой проезжал мимо кургана своего предка Олафа Гейрстадальфа (считалось, что умерший конунг возродился в своем тезке), его спросили, был ли он похоронен в этом кургане. В ответ Олаф Святой заметил, что «его душа никогда не имела и не будет иметь двух тел»⁸⁴.

⁷³ Там же, стр. 61—63.

⁷⁴ «Младшая Эдда», Видение Гюльви, стр. 50.

⁷⁵ «Старшая Эдда», Прорицание Вельвы, стр. 16.

⁷⁶ Д. Фрэйзер, Золотая ветвь, т. IV, М., 1928.

⁷⁷ G. K. G. G., Указ. раб., стр. 1.

⁷⁸ Гомер, Одиссея, гл. XI, М., 1967.

⁷⁹ Там же, гл. XI, строки 601—604.

⁸⁰ Еврипид, Трагедии, т. I, М., 1969, Гекуба, строки 94—98, 534—541. См. также: А. А. Тахо-Годи, Мифологическое происхождение поэтического языка «Илиады» Гомера, «Античность и современность», М., 1972, стр. 198, 199.

⁸¹ В. Г. Богораз-Тан, Христианство в свете этнографии, М., 1928, стр. 80; Л. Я. Штернберг, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936, стр. 314, 315.

⁸² А. Я. Гуревич, История и сага, М., 1972, стр. 64, 65.

⁸³ Иоанн Итал, О том как мы воскреснем с присущими нам плотскими телами, «Антология мировой философии», т. I, ч. 2, М., 1969, стр. 629.

⁸⁴ H. R. Ellis-Davidson, Gods and myths of Northern Europe, London, 1972, p. 155.

Для язычества раздвоение и единство противоположностей было, напротив, характерным и в связи с возрождением умершего, и в связи с его будущей жизнью в могиле или в отдаленном царстве мертвых, и в связи с погребальной обрядностью. Истоки последней определил С. А. Токарев, указав на исконное наличие «инстинкта опрятности» и «инстинкта привязанности» по отношению к телу умершего. «В наиболее распространенных способах погребения,— пишет он,— можно обнаружить, хотя бы и в весьма осложненных формах, действие тех же первичных мотивов, которые в виде темных инстинктивных действий существовали еще у наших дочеловеческих предков. Эти мотивы — стремление избавиться от тела умершего и стремление удержать его около себя. Хотя осложненные разными историческими наслоениями, эти основные мотивы выступают перед нами в погребальной практике разных народов то порознь, то в разных сочетаниях друг с другом»⁸⁵.

Широкие этнографические параллели⁸⁶ убеждают нас в том, что и для скандинавов сожжение было способом избавления от трупа, который мог стать вредоносным «живым мертвецом»⁸⁷. В Скандинавии до недавнего времени практиковался обычай сжигать постель умершего, как бы порывая таким образом последнюю связь с ним⁸⁸.

Удаление трупа скандинавы-язычники мыслили как путешествие его в загробный мир; представление, несомненно, первичное по отношению к нематериальной «жизненной основе». Возможно, что быстрое сожжение трупа на костре, а также вера в загробную жизнь и способствовали возникновению представления о нематериальной душе, но понятия «душа», равнозначного христианскому, у скандинавов не было⁸⁹. К тому же как раз для христианства и ислама, где душа, отделенная от грешного тела,— понятие центральное, характерна ингумация покойных. Связь «души» с уничтожением тела демонстрирует неполную расчлененность материального и идеального в язычестве.

Интересен в этом смысле следующий пример противопоставления ингумации и кремации, переданный Ибн-Фадланом: один из русов во время сожжения вождя назвал арабов глупцами, потому что те оставляют своих умерших «в прахе... и едят его насекомые и черви», а русы сжигают его «во мгновение ока, так что он немедленно и тотчас входит в рай»⁹⁰. Здесь наглядно видна связь кремации с загробным путешествием. Остается выяснить, насколько последовательным было представление руса о жизни в «раю».

Оказывается, в течение 10 дней до кремации рус находился в могиле, а не в своей ладье, причем во время предшествующего многодневного церемониала к нему обращались как к живому. В то же время девушка перед принесением ее в жертву на погребальной ладье уже видит руса в раю, «сидящим в саду»⁹¹. И это до сожжения! Здесь то же раздвоение: покойный одновременно присутствует и в могиле и в загробном мире. Не в этом ли дуализме следует видеть один из корней дуализма души и тела?

Вопрос требует рассмотрения на более широком материале. Приведем здесь лишь любопытную аналогию обряду временной ингумации у Ибн-Фадлана. Воин, погребенный в Кронк Моар (остров Мэн), был завершен в плащ, содержащий остатки насекомых, которые могли поя-

⁸⁵ С. А. Токарев, Ранние формы религии, М., 1964, стр. 170, 171.

⁸⁶ U. Schlenker, Brandbestattung und Seelenglaube, Berlin, 1960.

⁸⁷ Об универсальности этого представления см. J. Frazer, Fear of Dead, London, 1933. О способах расправы с «живыми мертвецами»: Ю. Липс, Происхождение вещей, М., 1954, стр. 386, 387.

⁸⁸ R. Christiansen, The dead and the living, «Studia Norvegica», v. I, № 2, Oslo, 1946, p. 38—41.

⁸⁹ O. Turville-Petre, Myth and religion of the north, London, 1964, p. 229.

⁹⁰ А. П. Ковалевский, Указ. раб., стр. 146.

⁹¹ Там же, стр. 145.

виться лишь на свежем воздухе. По данным биологического анализа, он был похоронен лишь через 20 дней после смерти⁹². Итак, до окончательного погребения покойный в течение нескольких дней «жил» в могиле или среди родичей и лишь затем отправлялся в загробное путешествие. Этому «компромиссному» представлению о временной жизни в могиле соответствует и широко известное этнографам поверье, будто «дух» умершего в течение определенного срока пребывает возле могилы, а потом удаляется в загробный мир, и обычай не сразу хоронить покойного, а через некоторое время после его смерти.

Так или иначе, в обрядности переплетались противоположные представления о загробной судьбе: страх перед мертвым заставлял удалять его в загробный мир, привязанность — хоронить вблизи от жилья живых родичей. Расположение курганов вблизи поселений традиционно для Скандинавии⁹³; о нем обычно упоминают и в исландских сагах⁹⁴, по сообщениям которых умершего хоронили иногда во дворе хутора⁹⁵. Стремление сохранить возле себя предков, естественное для родового общества, наблюдалось наряду с довольно прочными родовыми связями и во времена викингов: идеологические устои тогда строились на традиции, т. е. на освещенном авторитете предков. Показательны в этом смысле слова Асбьерна из «Саги о Хаконе Добром». Он отклоняет предложение конунга креститься и «оставить веру отцов и всех предков, которой придерживались в век сожжения и ныне, в век курганов: а ведь они были лучшими людьми, чем мы, но и нам эта вера служила очень хорошо»⁹⁶. Здесь память о «лучших» предках не случайно связана с погребальным обрядом. Сам Один обязан своей мудростью и другими свойствами тому, что «вызывал из земли мертвых»⁹⁷ (вспомним вёльву из «Прорицания провидицы»), «древних людей из домашних курганов»⁹⁸. Обращение к авторитету предков в форме приношения жертв курганам, сидение на курганах в знак наследования свойств покойного, просьба о мудром совете и пророчества умершего — все это обычно для исландских саг⁹⁹.

О значении погребения Фрейра в кургане уже говорилось: в стране сохранялись благополучие и мир. Еще явственней та же сторона погребального культа выступает в «Саге о Хальфдане Черном»: «Хальфдан конунг был самым счастливым на урожай из всех конунгов. Когда стало известно, что он умер, и тело его перевезено в Хрингарики, и его собираются там похоронить, то поехали знатные мужи из Раумарики, из Вестфольда и из Хейдмарка, и все просили дать им увезти тело, чтобы похоронить в своей области, и думалось им, что можно надеяться на урожай, если получат. И помирились на том, что тело его поделили по четырем местам, и голова положена в кургане в Стейне, в Хрингарики и каждый повез домой свою часть и похоронил в кургане, и все эти курганы называются курганами Хальфдана»¹⁰⁰.

Курган предка важен для родового хутора, курган конунга — для всей страны. И хотя конунг Сигурд Ринг вознамерился по обычаю предков на

⁹² S. Bersu, D. Wilson, Three Viking graves in the Isle of Man, London, 1966, p. 69, 70.

⁹³ Г. И. Анохин, Общинные традиции норвежского крестьянства, М., 1971, стр. 72, 73.

⁹⁴ H. R. Ellis, Указ. раб., стр. 37.

⁹⁵ Там же; «Исландские саги», Сага о людях из Лаксдаля, гл. 17.

⁹⁶ «Накоп sagа goda», гл. 15, цит. по: А. Я. Гуревич, История и сага, стр. 86.

⁹⁷ Снорри Стурлусон, Сага об Инглингах, гл. 7.

⁹⁸ «Старшая Эдда», Песнь о Харбарде, строфа 44.

⁹⁹ H. R. Ellis, Указ. раб., стр. 99—119; G. Kluge, Указ. раб., стр. 15; пророчества см. «Исландские саги. Ирландский эпос» (Сага о Гренландцах, гл. 6 и Сага об Эйрике Рыжем, гл. 6).

¹⁰⁰ «Halfdanar saga Svatra», гл. 9, цит. по: Е. А. Рыдзевская, О земледелии в Норвегии и Исландии в IX—XIII вв., «Исторический архив», т. 3, Л., 1940, стр. 9.

погребальной ладье отправиться к Одину, он велел все же насыпать курган, названный курганом Ринга, а затем по волнам отправился в Вальхаллу¹⁰¹. Курган, будь то даже кенотаф, служил залогом присутствия покойного вблизи живых. В каком бы далеком загробном мире ни был умерший (как, например, рус Ибн-Фадлана), курган «приближает» его к живым.

Это «приближение» испытали и сами отдаленные загробные миры: в «Флатейарбок» описан курган, в котором сражаются умершие воины. Исследователи сравнивают его с описанием Вальхаллы, которое, «видимо, связано некоторым образом с идеей жилища внутри кургана»¹⁰². Хель же сама по себе означала первоначально «укрытие», «могила»¹⁰³; в сагах вход в курган обычно называют «вратами Хель»¹⁰⁴.

Итак, для скандинавского язычества важно не то, где расположен загробный мир, что он из себя представляет, материальны или бестелесны его жители, а то, в каком отношении они находятся к живым. Будут ли они вредоносными «живыми мертвецами» или загробными благодетелями. Этот вопрос особенно важен для первобытной религии вообще¹⁰⁵. Подобное отношение к умершим снимает проблему хаотичности и «нетрадиционности» изменчивых форм погребального ритуала в обществе, идеология которого зиждилась на традиции. В действительности обрядность в известном смысле была вполне последовательной. Языческий миф и обряд постоянно колебались между стремлением удалить умершего в загробный мир и оставить его близ сородичей.

**TOWARDS A DEFINITION OF THE IDEAS AS TO LIFE BEYOND
THE GRAVE HELD BY SCANDINAVIANS OF THE VIKING PERIOD
(9th—11th CENTURIES)**

Among the multifarious beliefs concerning the after-life, in connection with the variegated forms of burial ritual in pagan Scandinavia, two main types were distinguished already by Snorre Sturluson: 1) cremation of the body corresponding to a belief in the journey to Valhalla; 2) inhumation, which spelt a «life» of the dead in the grave.

Data from early Scandinavian literature shows that the pagan Scandinavians thought of their dead as living in a far-off world beyond death or near-by in their graves; but they could be removed from the latter and sent upon their after-life travels by their bodies being cremated. Some dead heroes of the Edda songs and the Sagas were represented as living both in the world-after-death and, at the same time, in their graves. Hence the constantly recurring combination in the burials of pagan Scandinavia of means for after-life travel with articles necessary for life in the grave.

A multitude of concepts on life within the grave and on travel to the after-life world may be traced in the Viking period. In a patriarchal society that had not finally ruptured its clan ties the dead man was remembered only in connection with his living clansmen. Hence mythology and ritual comprise mutually contradictory motives: that of rendering death harmless by removing the corpse and retaining, at the same time, the benefactor-ancestor by the side of his clansmen.

¹⁰¹ H. Leach, *A pageant of Old Scandinavia*, N. Y., 1946, p. 182.

¹⁰² H. R. Ellis, *Указ. раб.*, стр. 81, 82.

¹⁰³ H. Ueкег, *Указ. раб.*, стр. 17.

¹⁰⁴ *The saga of King Heidrek the Wise*, N. Y., 1960, гл. 3; P. A. Münch, *Norrøne Gude og Heltesagn*, s. 1., 1967, s. 76.

¹⁰⁵ По словам Л. Леви-Брюля, «первобытный человек может их (покойников.— В. П.) бояться или надеяться на какое-то благодеяние с их стороны... Но что касается самих покойников, их существования вне их отношений с живыми, то сведения об этом остаются сбивчивыми, скудными часто противоречивыми. Первобытный человек, по-видимому, не так уж этим интересовался» (Л. Леви-Брюль, *Сверхъестественное в первобытном мышлении*, М., 1937, стр. 7, 8).