

наследие»). – М.: Лабиринт, 2001.

26. Ярхо В. Н. Гомеровский эпос // История всемирной литературы. В 9 т. – М.: Наука, 1983. – С. 316-328.

27. Kirk G. S. The Iliad: A Commentary. Vol.1: Books 1-4. – New York: Cambridge Univ. Press, 1985.

**Тяглова М.**

## **ОБРЯДОВЫЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ОБРАЗА СИГУРДА-ЗИГФРИДА В GERMAHO-CAKHAHHAHBCKOM ЭПОСЕ**

Образы германо-скандинавского эпоса оказали огромное влияние на европейскую культуру XIX-XX столетий. Опираясь на них, Р. Вагнер создал тетралогию «Кольцо Нибелунга», Дж. Р. Р. Толкиен – «Сильмариллион». Популярность героев и сюжетов этих произведений порождает множество вариаций и интерпретаций не только в литературе, но и в живописи, скульптуре, кинематографе. Поэтому изучение германо-скандинавского эпоса является актуальным для понимания не только истории культуры, но и её настоящего.

Два главнейших произведения германо-скандинавского эпоса – «Старшая Эдда» и «Песнь о Нибелунгах», объединенные содержанием круга сказаний о Сигурде-Зигфриде и кладе Нибелунгов, отличаются тем, что отражают различные стадии развития общественного строя, переход от коллективного сознания к индивидуальному. «Старшая Эдда» содержит идеалы родового строя и создана в период его распада; «Песнь о Нибелунгах» – уже эпос феодальный. Исследование мифических мотивов этого круга текстов представляет интерес как способ уточнения особенностей этих различных стадий социокультурного сознания.

Еще Г. В. Ф. Гегель замечал, что "мифология, сплетаясь с героическими деяниями людей... сложилась в виде настоящих эпопей..." [6, с. 477]. Е. М. Мелетинский истоками формирования эпоса также считал историю и миф. Однако здесь возникает вопрос об их соотношении в героическом эпосе.

При рассмотрении архаического эпоса на первый план выступает миф. Очень часто время описываемых событий – это время первотворения; время здесь соединяет в себе и прошлое, и настоящее, и будущее. Герой архаического эпоса имеет черты культурного героя и первопредка, и сам эпос часто вырастает из сказаний о первопредках [10, с. 664].

Классический эпос формируется в условиях консолидации государства. Деяния его героев направлены на борьбу с внешними врагами, угрожающими государственной целостности, строю или правителю [12, с. 572]. Здесь на первый план выходит история – действие уже происходит в «историческое время»; описываются реальные события и личности, хотя они и не избегают мифологизации качеств и поступков.

Между архаической и классической формами эпоса можно выделить условную «переходную» стадию формирования эпоса. Исторические события здесь смешиваются, рядом представлены исторические личности, жившие в разные эпохи. События здесь скорее «квазиисторичны» [10, с. 665]. Исторические реалии являются как бы «канвой», поступки же героя и весь его облик остаются ближе к мифологическому. Очень часто историческая персона, выступающая в эпосе, лишается личностных и индивидуальных качеств, поступков, ей приписываются качества и поступки архетипичные, характерные для мифических героев.

То же самое можно увидеть и в основных произведениях германо-скандинавского эпоса: «Старшей Эдде» и «Песни о Нибелунгах». Возникшие на почве франкских и готских сказаний, эти произведения содержат отголоски некоторых исторических событий эпохи Великого переселения народов; среди персонажей можно заметить реальные исторические личности. Так, эддический Атли и Этцель «Песни о Нибелунгах» – это гуннский вождь Атилла, Ёрмунрёкк – готский правитель Эрманарих (Германарих), Гуннар (в «Песни о Нибелунгах» Гунтер) – бургундский король Гундихарий.

Однако временные рамки здесь смешаны. В «Старшей Эдде» присутствует мифологическая предыстория, действующими лицами которой являются боги – Один, Локи и Хёнир. «Песнь о Нибелунгах» заметно приближена к классической форме эпоса, хотя включает архаические мотивы, являющиеся отголосками более древних пластов культуры.

Истоки этих мотивов современные исследователи склонны видеть в мифе, но не природном, а обрядово-ритуальном, в жертвоприношениях и обряде инициации [7, с. 13].

С распадом языческого представления о мире сакральные обряды теряют своё значение, первоначальный смысл забывается. Происходит перекодировка, значение обряда искажается, и память о нем, уже непонятном, сохраняется как часть сюжетного построения в мифе, эпосе и сказке. При этом все повествование переосмысливается в духе нового мировоззрения.

Круг сказаний о Сигурде-Зигфриде с этой точки зрения остаётся еще мало затронутым. Так, А. Я. Гуревич видит ритуальные истоки в поступках Гуннара, Хёгни и Гудрун; в образе же Сигурда-Зигфрида он отмечает только черты культурного героя и первопредка [7, с. 14]. Происхождение некоторых мотивов (ученичество у Регина, убийство дракона, пробуждение валькирии), по мнению А. Я. Гуревича, спорно, и неясно, восходят ли они к сказке или к мифу [7, с. 14].

В этой связи необходимо обратиться к методологии, разработанной В. Я. Проппом. При анализе волшебной сказки и сопоставлении ряда её черт с этнографическими данными он выделил комплекс мотивов, отражающих обряд инициации и примыкающие к нему обряды. Однако при изучении эпоса этот метод практически не учитывается (обычно его применяют только для анализа волшебных сказок и русского былинного эпоса). В этой связи обычно рассматривается такой мотив, как сватовство к Брюнхильде (А. Хойс-

лер), другие же мотивы называются, но не разбираются (Е. М. Мелетинский, В. М. Жирмунский).

В данной статье подробный анализ текстов "Старшей Эдды" и "Песни о Нибелунгах" в соответствии с методологией В. Я. Проппа выявляет ритуальные корни некоторых мотивов германо-скандинавского эпоса.

Такими мотивами являются ученичество у Регина, убийство дракона, мотив клада Нибелунгов, пробуждение валькирии и сватовство к Брюнхильде. Для рассмотрения этих мотивов привлекаются тексты «Старшей Эдды», «Песни о Нибелунгах» а также «Народной книги о роговом Зигфриде» - произведения более позднего. Выявление ритуальных корней необходимо для уточнения смысла произведений, участвовавших в формировании европейского культурного сознания.

Мифологические истоки отчетливо прослеживаются в образе эпического героя. Важнейшим источником формирования эпоса являются мифические сказания о первопредках. Культ героев возникает ранее, чем культ богов, так как проистекает из культа первопредков. В мифических сказаниях первопредок является создателем земли, людей, приносит различные блага - т. е. выполняет функции культурного героя.

Несмотря на то, что в песнях «Старшей Эдды» особое место уделяется сюжету о мести Сигурда за отца («Речи Регина»), всё же мы находим отрывок, где Сигурд сохраняет черты первопредка - основателя рода и вообще рода человеческого в целом. Об этом говорится в «Речах Фафнира». Поверженный Фафнир спрашивает у Сигурда, какого он роду-племени: «Юнец, юнец! / Кем ты рожден? / Чей сын ты, ответь?» На что Сигурд отвечает: «Я зверь благородный. / Был я всю жизнь сыном без матери; / нет и отца, / как у людей всегда одинок я» [4, с. 229]. Далее следует прозаическая ремарка, в которой говорится, что Сигурд скрыл своё имя, так как «люди в то время верили, что слова умирающего могущественны, если он проклинает своего недруга, называя его по имени». Однако исследователи утверждают, что ремарка - более позднее добавление, которое рационализирует поступок Сигурда. Это связано с тем, что первоначальное время («время сновидений») сменяется историческим, в рамках которого Сигурд уже не может быть первым человеком. Поэтому он становится сыном конунга.

Любопытно, что ещё в одном произведении, затрагивающем круг сказаний о Сигурде-Зигфриде – «Саге о Тидреке» [9, с. 300] также присутствуют рудименты, свидетельствующие о том, что Сигурд в огромной мере сохраняет черты героя-первопредка. В «Саге о Тидреке» Сигурд – найдёныш, приплывший по волнам в стеклянном сосуде. Это сюжет, типичный для сказаний о первом человеке. Одиночество, о котором говорит Сигурд в эддической песни «Речи Фафнира», – это одиночество первого человека, от которого происходят люди.

Поступки, совершаемые Сигурдом, это также поступки культурного героя. Это, прежде всего, убийство дракона, которое можно трактовать как акт культурного героя, побеждающего силы хаоса. Кроме того, первым, кто прошел обряд инициации, в мифе является первопредок. В результате прохождения обряда он получает знания и блага.

Что касается «Песни о Нибелунгах» и «Народной книги», то здесь Зигфрид уже однозначно сын короля Зигмунда. В эпосе, оформившемся в эпоху феодальных отношений, архаические представления о первопредках исчезают.

Далее необходимо рассмотреть такие мотивы, как ученичество Сигурда, а также убийство дракона.

Ученичество Сигурда у кузнеца-колдуна Регина является важным мотивом. Кузнец – сам по себе фигура мифологическая. Ремесло его представляется колдовством; во многих мифах он выступает демиургом – творцом. Это объясняется связью кузнеца с огнём; кузнец мыслится как человек, способный подчинять огонь, хозяин стихии. Металл, с которым он работает (особенно медь и золото, т. е. то, что имеет «золотой», «огненный» цвет), является проекцией стихии огня [11, с. 253]. Образ кузнеца-колдуна также присутствует в эддической «Песни о Вёлунде».

Регин выступает учителем Сигурда («Я воспитаю конунга-воина» [4, с. 225]). Именно он выковывает меч Грам, которым Сигурд поражает Фафнира. Это мотив ученичества, тесно связанный с обрядом инициации [11, с. 83]. Этнографические материалы свидетельствуют, что перед обрядом инициации юноши в племенах первобытных народов отправляются в лес, где получают необходимые знания.

В «Старшей Эдде» лес не упоминается как жилище Регина. Однако этот мотив неожиданно «всплывает» в «Народной книге». Он уже достаточно снижен и имеет не такое значение, которое ему придаётся в «Старшей Эдде». В «Народной книге» Зигфрид, ушедший из дому, скитается по лесу и набредает на жилище кузнеца. Юноша просится в подмастерья к кузнецу. Знаменательно, что и здесь убийство дракона осуществляется по волеизъявлению кузнеца-учителя. Однако здесь это представлено как желание избавиться от Зигфрида; кузнец посылает Зигфрида в лес (!), где его и поджидает дракон. Лес – это место инициации, иной мир, царство мёртвых, пройдя испытания в котором герой обретает новый статус, магическую силу, получает знания и блага [11, с. 63]. Таким образом, Регин – это лесной учитель, Сигурд – проходящий обряд инициации.

Интересно, что в «Старшей Эдде» имеется момент, указывающий на связь Сигурда с Одином, который является «патроном» воинских инициаций по представлениям скандинавов. Это тот эпизод в «Речах Регина», где Сигурд отправляясь мстить за отца, встречает человека, стоящего на утесе, который называет себя Хникаром [4, с. 226]. Это одно из имён Одина. Затем незнакомец отвечает на вопросы Сигурда. Ответы – это знания, необходимые для воина, которые он получает при прохождении обряда.

Отомстив за отца (оригинальный скандинавский мотив), Сигурд, подстрекаемый Регином, убивает дракона Фафнира, брата Регина. Характерно, что средство убийства – меч Грам – даётся Сигурду Регином. Это передача хозяином леса волшебного средства иницирующему [11, с. 84], которое поможет в добыче невесты и заключении брака (что также выступает мотивом инициации). В «Старшей Эдде» это средство для

прохождения обряда; образы змея и лесного учителя, которые у В. Я. Проппа являются ипостасями хозяина леса и стихий [11, с. 56], т. е. хозяина иного мира, здесь дифференцированы.

Жилище Фафнира – это не лес, но, тем не менее, это место инициации, иной мир. Это доказывается словами Сигурда: «...Сюда я приехал / по склонам священным» [4, с. 234]. В первом издании «Старшей Эдды» на русском языке перевод прозаичный, и это позволило обозначить мотив отчётливее: «по ту сторону священной горы» [3, с. 49]. В соответствии с концепцией В. Я. Проппа, мифологема горы, а также мифологема пещеры (Фафнир живёт в пещере (!) [11, с. 184]) непосредственно прилегает к комплексу мотивов обряда инициации. И гора, и пещера – это иной мир, мир мертвых, в который герой отправляется для приобретения магических знаний и артефактов. Иной мир – это место инициации.

Особого внимания заслуживает способ, которым убит Фафнир. Сигурд вырывает яму на тропе, по которой Фафнир «ходит» на водопой (в тексте «Старшей Эдды» Фафнир – ползающий змей, это указывает на его архаичность, а также на связь с водой как хозяина стихий [11, с. 184]), прячется в яме, и когда Фафнир идёт на водопой, снизу распарывает ему чрево.

Первоначально обряд инициации – это проглатывание иницируемых зверем, чудовищем с последующим их отрыгиванием [11, с. 207]. Обряд этот сначала является охотничьим, так как дарует силу, власть над зверем. С возникновением воспроизводящего хозяйства обряд отпадает за ненадобностью, однако его отражение сохраняется в мифе, эпосе и сказке, где трансформируется до неузнаваемости.

В. Я. Пропп говорил, что с возникновением воспроизводящего хозяйства мотив проглатывания чудовищем (как получение статуса и благ) [11, с. 191], связанный с лесом, делается непонятен для земледельца, для которого лес – это олицетворение враждебных сил. Само проглатывание уже непонятно и мыслится вредным. Таким образом, мотив заглатывания трансформируется в мотив драконоборчества [11, с. 207].

Рудиментом проглатывания является то, что Сигурд оказывается в яме (проекция брюха чудовища) и распарывает Фафниру брюхо.

Обряд инициации связан с получением статуса и знаний. Действительно, Сигурд вопрошает поверженного Фафнира, находящегося на пороге смерти. Фафнир мыслится существом, принадлежащим к миру мёртвых, который, в свою очередь, хранит мифические знания (здесь действует мифическое время, соединяющее прошлое, настоящее и будущее). Кроме того, ответы Фафнира здесь – это передача знаний лесным учителем. В обряд инициации входило поедание частей тела тотемного зверя. Здесь Сигурд съедает сердце Фафнира и начинает понимать язык зверей (сказочный герой часто учится языку птиц у лесного учителя) [11, с. 196].

В «Младшей Эдде», «Песни о Нибелунгах» и «Народной книге» с помощью дракона Сигурд-Зигфрид приобретает неуязвимость. В «Младшей Эдде» и «Песни о Нибелунгах» этому способствует купание в крови дракона. В «Народной книге» герой обмазывается драконьим салом.

«Старшая Эдда» сочетает в себе как архаичные мотивы драконоборчества, так и более поздние. Иницируемый герой, получающий знания от змея – хозяина стихий, трансформируется в культурного героя, который побеждает хтоническое чудовище, олицетворяющее силы хаоса.

Появление мотива драконоборчества связано с переходом от варварства к цивилизации, созданием государства. Так, герои русского былинного эпоса побеждают змеев, угрожающих государству – здесь присутствует также идея национального единства – богатыри защищают «землю русскую». В европейских эпосах («Песнь о Роланде», «Песнь о моём Сиде») нет мотива драконоборчества, но присутствует идея национального единства, национальное самосознание.

В «Старшей Эдде», однако, нет идеи государства и национального самосознания. Историзм здесь – это скорее квазиисторизм, который напрямую не связан с прошлым скандинавских народов. Фафнир здесь не враг, угрожающий государству, и даже не вполне образ, олицетворяющий силы хаоса. Это даже не личный враг Сигурда. Убить Фафнира подстрекает Сигурда Регин, чтобы заполучить «выкуп за выдру» – золото Фафнира.

Мотив драконоборчества здесь еще не оформляется в классическом варианте.

В то же время присутствие в сюжете убийства дракона говорит о том, что поступок этот становится знаковым, статусным для героя, то есть подтверждающим героический статус. Вот почему с драконами сражаются герои германо-скандинавского и англосаксонского эпоса, рыцари круглого стола из цикла о короле Артуре и даже герои современной литературы фэнтези. Вырабатывается образ настоящего героя – героем может быть только тот, кто победил дракона.

С мотивами, отражающими обряд инициации, органически связан и мотив сватовства, который также присутствует в «Старшей Эдде» и «Песни о Нибелунгах». Прохождение обряда инициации означает достижение брачного возраста и является необходимым условием дальнейшего вступления в брак.

Мотив так называемого «героического сватовства» широко распространен в мировом фольклоре. Он присутствует в русском былинном эпосе и сказках. В. Я. Пропп полагает, что мотив героического сватовства также является отголоском архаического обряда и ритуала. В соответствии с концепцией исследователя в мотиве героического сватовства присутствуют такие элементы: 1) собственно сватовство; 2) предбрачные испытания – невеста или её отец требуют выполнения определённых задач, что является условием заключения брака; 3) брак, который также часто содержит испытания (испытание первой брачной ночи).

Важную роль здесь играют предбрачные испытания [11, с. 277] и испытание первой брачной ночи [11, с. 283]. Испытаниями очень часто являются состязания в беге, метании, способность становиться невидимым – причем противником в испытании нередко является сама невеста, которая выступает как дева-

богатырша. После них становится ясным, прошел ли герой испытания в ином мире, вынес ли оттуда необходимые знания, завладел ли магической силой или помощником [11, с. 284]. Только обладая ими, герой может противостоять силам, препятствующим собственно вступлению в брак. Иначе говоря, способность пройти испытания подтверждает факт вступления в брачноспособный возраст.

Рассмотрим данный мотив в «Песни о Нибелунгах» и «Старшей Эдде».

В «Песни о Нибелунгах» присутствуют все три элемента, указанные В. Я. Проппом. Брюнхильда здесь – дева-богатырша, которая выйдет замуж лишь за того, кто победит её в состязании. Это состязания в метании копья, камня и в беге. Характерна знаковость этих испытаний. При этом очень часто герой закидывает предмет в "тридешатое царство" или сам, состязаясь в беге, добегают туда. "Тридешатое царство" - это проекция "иного мира". Будучи состязаниями, при которых в пространстве перемещаются предметы, метание и бег соединяют два мира: мир живых и «иной мир», мир мёртвых [11, с. 277-278]. Способность их соединить также показывает «побывку» героя в «ином мире», то есть его посвящение. Так как Гунтер не прошел посвящение, то в состязаниях его заменяет Зигфрид, воспользовавшись плащом-невидимкой. Он выполняет задания за Гунтера, а тот только повторяет движения за Зигфридом. То есть Зигфрид выступает здесь в качестве волшебного помощника, который в испытаниях заменяет жениха. Плащ-невидимка также обладает знаковостью. Способный делать человека невидимым, он выдает своё происхождение. Это также предмет из «иного мира», мира мёртвых. Поскольку мертвый невидим в мире живых, то предмет из мира мертвых делает и живого невидимым для живых [11, с. 47]. Таким образом, наличие такого «артефакта» также свидетельствует о прохождении героем посвящения [11, с. 280]. Однако это только проверка. Главное и самое опасное испытание ожидает героя впереди. Это испытание первой брачной ночи [11, с. 283].

В первую брачную ночь Гунтер не справляется с Брюнхильдой, он отвергнут и унижен. Брюнхильда, которая всё ещё обладает богатырской силой, связывает Гунтера своим поясом и вешает его на крюк. Только наутро, дабы не позориться перед слугами, она снимает его с крюка и разрешает лечь рядом с собой. Узнав об этом злоключении, Зигфрид опять вынужден прийти к нему на помощь. Снова воспользовавшись плащом-невидимкой, Зигфрид борется с Брюнхильдой на ложе и принуждает её покориться. Затем он уступает место законному супругу, незаметно сняв с Брюнхильды пояс и перстень. Брюнхильда же считает, что повержена Гунтером.

В соответствии с данными этнографии, послужившими основой для гипотезы В. Я. Проппа, в древнейших представлениях первая брачная ночь содержит в себе опасность как момент перехода. Угроза первой брачной ночи заключается в опасности дефлорации женщины, которая имеет мифическую трактовку. Здесь присутствуют рудименты матриархата: женщина обладает властью над плодородием, т. е. способна к деторождению и несёт в себе демоническое начало, которое, проявляясь в первую брачную ночь, и представляет собой опасность. Представление об этой силе женщины закрепляется в образе девы-богатырши, обладающей невероятной физической силой [11, с. 285].

Кроме того, опасность представляет сама дефлорация, как пролитие крови, а в особенности крови женщины, которая содержит в себе ростки новой жизни (фетиш крови). При пролитии крови как бы истончается граница между мирами.

Поэтому дефлорация у первобытных племён осуществлялась не женихом (мужем), а шаманом, обладающим магической силой. При этом считается, что дефлорацию осуществляет тотемный предок (тотемическая дефлорация [11, с. 286]). Производилась она сначала до брака, но позднее сливается с человеческой брачной ночью. Позже, когда исчезают тотемистические верования, дефлорация осуществляется мужем женщины. В качестве рудимента тотемическая дефлорация сохраняется в феодальном «праве первой ночи», однако воспринимается это уже не как жизненно необходимый апотропеический акт, а как насилие и узурпация супружеских прав.

Эти верования отражаются в обрядово-ритуальном мифе. Здесь в первую брачную ночь место жениха заступает помощник, пришелец из иного мира.

Зигфрид не является пришельцем из иного мира, однако он прошел посвящение. Поборов Брюнхильду на ложе, он не покушается на её честь, но снимает с неё пояс и перстень. Рассказчик связывает это с бахвальством Зигфрида, однако стоит обратить внимание на знаковость этих предметов. Пояс и кольцо – это мифологизированные вещи, которые считаются оберегами, охраняющими их владельца и дарующими ему силу (мифологема границы).

Любопытно, что А. Хойслер, рассматривавший мотив первой брачной ночи, утверждал, что всё-таки Зигфрид лишает Брюнхильду девственности. Тогда Зигфрид поступает в соответствии с ритуалом, подтверждение которому во множестве встречается среди этнографического материала.

В отличие от «Песни о Нибелунгах», в «Старшей Эдде» немного изменен характер предбрачных испытаний. Если в «Песни о Нибелунгах» это состязание в силе и ловкости, то в «Старшей Эдде» испытания носят магический характер. В «Старшей Эдде» герой должен пройти через стену огня; он должен обладать властью над этой стихией [11, с. 274-275]. В «Старшей Эдде» Сигурд также выступает помощником Гуннара. Они меняются обличьями, и Сигурд пересекает огненную преграду. Затем он проводит восемь (по другим версиям три) ночей с Брюнхильд, положив между ней и собой меч, который здесь символизирует чистоту намерений и соблюдение клятв, данных Гуннару. Так же как и Гунтер в «Песне о Нибелунгах», Гуннар не может пройти испытания, и поэтому его заменяет прошедший инициацию Сигурд.

Интереса заслуживает меч между Сигурдом и Брюнхильд. В соответствии с архаическими верованиями, женщина зачинает от тотемного предка, поэтому в первую брачную ночь между супругами кладется резное изображение тотемного зверя. В средние века это представление трансформируется в меч на ложе, и

теперь это уже разделительный элемент [11, с. 287].

Совершенно оригинальным мотивом в «Старшей Эдде» является пробуждение Сигурдом валькирии Сигрдривы. Здесь мы также находим отражение обрядово-ритуального мифа. Пробуждение валькирии также содержит элементы, которые относятся к «героическому сватовству».

Мотив этот содержит эддическая песнь «Речи Сигрдривы». В ней рассказывается о том, что Сигурд отправляется во Фраккланд. Герой видит сияние на горе – «как будто горел огонь, и зарево стояло до самого неба». Сигурд подходит ближе и видит ограду из щитов. Он входит в ограду и видит спящего человека в шлеме и кольчуге. Сняв шлем с головы спящего, Сигурд обнаруживает, что это женщина, и разрезает на ней кольчугу. Женщина просыпается, называет себя и рассказывает о причине своего сна – она была валькирией, которую Один погрузил в сон за то что она даровала победу не тому конунгу. И теперь она должна выйти замуж. Сигурд спрашивает её, что нового во всех мирах, и валькирия рассказывает ему. Мотив пробуждения валькирии не содержит явного сватовства и заключения брака, но сохраняет элемент предбрачных испытаний.

Очень часто герой добывает невесту из «инога мира». Здесь же отношение Сигрдривы к «иному миру» очень явно. Это, дева-воительница, присуждающая победу воинам, валькирия, связанная с Одином. Жилище её находится на горе (проекция «инога мира») и окружено стеной огня.

То, что Сигурд проходит через огонь, показывает, что он может управлять стихиями, то есть прошёл посвящение. То, как валькирия погружена в сон (и само погружение в сон), также выступает отголоском обряда инициации. Сон и смерть в первобытном сознании – явления сопричастные. Поскольку человек, прошедший посвящение, мыслится умершим и воскресшим в новом качестве, то очень часто неопитов при посвящении погружали в сон, который символизировал смерть. Это происходило с помощью усыпляющего напитка или укола шипом; при этом посвящаемый считался или притворяется умершим. Валькирия Сигрдрива погружена в сон Одином с помощью укола «шипом сна». При этом после пробуждения она должна будет выйти замуж. Сама Сигрдрива говорит, что «дала обет не выходить замуж ни за кого, кто знает страх». Эта формулировка также характеризует предбрачные испытания. Испытания пройдёт только тот, кто не ведаёт страха, то есть посвящённый.

Сигурд здесь также спрашивает у Сигрдривы, «что нового во всех мирах». Для нас это странно, так как валькирия долгое время спала, и знать этого не может. Но не стоит забывать, что сон здесь – это пребывание в царстве мёртвых, где сокрыты тайны прошлого, настоящего и будущего.

Сходные элементы в «Речах Сигрдривы» и песнях о сватовстве к Брюнхильд некоторым исследователям дают повод отождествлять Брюнхильд и Сигрдриву. Напрямую они отождествляются только в «Поездке Брюнхильд в Хель». Здесь Брюнхильд – валькирия, погружённая в сон Одином за послушание. Вокруг её ложа – ограда из щитов и пламени, и пройти через неё может только не ведающий страха, тот, «кто взял золото из логова Фафнира». Сигурд проходит через ограду и проводит с Брюнхильд восемь ночей, положив между ней и собой меч.

В «Краткой песни о Сигурде» Брюнхильд не валькирия, но дева-воительница; убивает она себя, надев кольчугу, как перед битвой. Здесь валькирия, разбуженная Сигурдом, не упоминается.

В «Пророчестве Грипира» отдельно присутствуют мотивы и пробуждения валькирии, и сватовства к Брюнхильд. Здесь Сигурд встречает Брюнхильд до знакомства с Гьёкунгами; они дают друг другу клятвы, но из-за козней Гримхильд (матери Гьёкунгов) Сигурд забывает о клятвах и женится на Гудрун, сестре Гьёкунгов.

В связи с разнообразием трактовок этих мотивов возникли различные точки зрения на их соотношение. Так, А. Хойслер считает, что различные варианты песен – это этапы развития сюжета; Е. М. Мелетинский – что это разные варианты сюжета, бытовавшие параллельно. Таким образом, первичными и вторичными считаются то одни, то другие песни, и, несмотря на то, что проделана колоссальная работа по реконструкции первоначального сюжета (главным образом А. Хойслером), этот вопрос до конца не определён. Однако существенно, что рассмотренный материал проясняет связь между обрядом инициации и мотивом героического сватовства. Специфические социокультурные особенности (обязательное подтверждение вступления в брачноспособный возраст перед заключением брака) находят своё отражение в фольклоре.

Таким образом, «Песнь о Нибелунгах» и «Старшая Эдда» содержат некоторые элементы, истоки которых кроются в обряде и ритуале. В них отражаются обряд инициации и обряды, связанные со вступлением в брак, которые, по теории В. Я. Проппа, трансформируются до неузнаваемости и в таком «закодированном» виде и сохраняются в героическом эпосе, мифе и сказке.

Главный герой германо-скандинавского эпоса – Сигурд (Зигфрид) сохраняет черты первопродка, культурного героя, который борется с силами хаоса и добывает блага. Именно первопродок в мифическом сказании первым проходит обряд инициации. Образ Сигурда-Зигфрида тесно связан не только с мотивом культурного героя, но и с обрядом инициации. Отголоски обряда инициации сохраняются в мотиве убийства дракона и в мотиве ученичества Сигурда. Иницируемый герой, получающий знания от змея, хозяина стихий, трансформируется в культурного героя, побеждающего силы хаоса. Появление мотива драконоборчества связано с переходом от варварства к цивилизации, созданием государства. В «Старшей Эдде» идея государства не представлена, однако сам факт убийства дракона говорит о том, что здесь уже намечаются основные признаки статуса героя.

Другим архаическим мотивом является героическое сватовство.

Это сватовство к Брюнхильде (валькирии Сигрдриве), в котором отражаются обряды, связанные со

вступлением в брак. Это мотивы предбрачных испытаний и первой брачной ночи, в которых сохраняются отголоски верований в демоническую природу женщины, опасность дефлорации для жениха, не прошедшего обряда посвящения и в результате не получившего магической силы и знаний, способных противостоять этому демоническому началу. Первоначально дефлорацию осуществляло постороннее лицо, а затем уже это право перешло к жениху. В эпосе демоническая природа героини выражается в том, что Брюнхильда - дева-богатырша, а в некоторых песнях "Старшей Эдды" отождествлена с валькирией Сигдривой. В соответствии с методикой анализа, предложенной В. Я. Проппом, это постороннее лицо в сказке и эпосе превращается в магического помощника, роль которого в "Песни о Нибелунгах" играет Зигфрид.

Говоря о месте ритуальных истоков в определении смысла произведения, необходимо отметить, что с их помощью сформировались образы, ставшие архетипичными в мировой культуре; древние германско-скандинавские сказания в XIX и XX вв. стали занимать важное место в европейском культурном сознании, они являются уже активной его составляющей. В то же время образы германско-скандинавского эпоса претерпевают трансформацию, переосмысление – говоря словами В. Б. Шкловского, "мифы не текут по трубам сквозь всю историю; они изменяются, расщепляются, сопоставляются, взаимно опровергают друг друга..." [15, с. 250]; "Миф – это не многократный посев одного и того же зерна на одной и той же почве. Он не повторяет архетип, а возвращает архетип для отказа от него..." [15, с. 251]. Изучение германско-скандинавского эпоса подготавливает почву для процесса ремифологизации культуры, позволяет наполнить миф новым смыслом.

#### **Источники и литература:**

1. Песнь о Нибелунгах. – СПб.: Наука, 2004.
2. Стурлусон С. Младшая Эдда. – Л.: Наука, 1970.
3. Старшая Эдда. – СПб.: Изд. Глазунова, 1897.
4. Старшая Эдда. – СПб.: Азбука-классика, 2003.
5. Чудеснейшая история о роговом Зигфриде // Песнь о Нибелунгах. Приложения. – СПб.: Наука, 2004.
6. Гегель Г. В. Ф. Эстетика в 4-х т. Т. 3. – М.: Искусство, 1971.
7. Гуревич А. Я. Эдда и сага. – М., 1979.
8. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. – М., 1963.
9. Мелетинский Е. М. Эдда и ранние формы эпоса. – М.: Наука, 1968.
10. Мелетинский Е. М. Эпос и мифы. // Мифы народов мира. – Т. 2. – М.: Науч. изд. "БРЭ", 1998. – С. 664-666.
11. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – М., 1986.
12. Топоров В. Н. История и мифы. // Мифы народов мира. – Т. 1. – М.: Науч. изд. "БРЭ", 1998. – С. 572-574.
13. Хлевов А. А. Предвестники викингов. – СПб.: Евразия, 2003.
14. Хойслер А. Германский героический эпос и сказание о Нибелунгах. – М.: Изд. иностр. лит., 1960.
15. Шкловский В. Б. Избранное. – Т. 2. – М.: Худ. лит., 1983.

#### **Харитошина Е.С.**

### **ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОНЯТИЯ «ЛИЧНОСТЬ» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ КОНЦА XIX-НАЧАЛА XX века**

**Актуальность.** Проблема личности - одна из традиционных и наиболее фундаментальных проблем в истории европейской и русской философии культуры. Теоретическое осмысление места личности в обществе, условий ее подлинной свободы, структуры и типологии личности, социокультурных и нравственных оснований ее творческой реализации представляет собой целостный процесс развития философских представлений на протяжении всей истории человечества.

В условиях формирования современной глобальной цивилизации изучение факторов, определяющих становление личности, а также выявление закономерностей ее развития не только не утрачивают своего значения, но, напротив, приобретают особую актуальность и остроту. Колоссальные научные и технологические достижения человечества открывают принципиально новые возможности для человеческой активности в природе и в истории, и, в этом смысле, радикально расширяют пределы свободы человека. Но в русле этих же достижений человек сталкивается и с новыми вызовами, с невиданными в прежние исторические эпохи угрозами своей свободе [4, с. 549].

Именно личность, наделенная свободой и жаждой творчества, является одновременно и движущей силой, и нравственным ограничителем стремительного и далеко не однородного развития современного мира. И в то же время трагедия культуры, разрушение ее ценностных оснований в технологически организованном цивилизационном пространстве неотвратимо оборачивается и глубочайшим кризисом личности.

Таким образом, основной целью данного исследования является осмысление культурного и философского наследия российского персонализма конца XIX – начала XX вв., призванное, посредством сопоставления многомерных представлений о природе и уровнях организации личности, обозначить главные ценностные установки развития личности и активизировать поиск адекватного ответа на разрушительный вызов стагнирующей цивилизации.