

Научно-теоретический журнал

ALTER

№7

2017

Главный редактор
С. В. Пахомов

Выпускающий редактор
Ю. Ф. Родиченков

Редакционная коллегия
Ю. Ю. Завгородний
Б. Менцель
С. А. Панин (секретарь)
Ю. Ф. Родиченков
Ю. Л. Халтурин
Ю. А. Шабанова



ISSN 2225-6954

ДРЕВНЕСКАНДИНАВСКИЙ THANATOS: КОДЫ НОРДИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ В КОНТЕКСТЕ УМИРАНИЯ

Со времен выхода в свет оперы Рихарда Вагнера и эпопеи Дж. Р. Р. Толкина интерес к древнескандинавской ментальности и эддической мифологии не утихает. В последнее время эта тема всюду эксплуатируется в индустрии компьютерных игр и кинопродукции. Эддическая мифология нередко комментируется на образовательных курсах по религиозным традициям Древней Европы. Представители неоязыческих течений реконструируют древнескандинавскую ментальность (привнося в нее, само собой, багаж современного мышления¹).

Легко заметить, что во всех этих случаях используются штампы из академических изданий столетней давности, вошедшие в печатные энциклопедии и онлайн-ресурсы. В то же время всякий, кто углублялся в вопросы отношения древних северян к смерти и умиранию, мог отметить, что даже вполне еще актуальный двухтомный компендиум «Мифы народов мира»² изобилует погрешностями и устаревшими выводами. Досаднейшим образом игнорируются труды Х. Р. Эллис-Дэвидсон, которая в свое время достаточно глубоко ознакомилась со всей возможной текстологией по данному вопросу³. Среди западных ученых также следует отметить труды Ф. Хэршенда, Х. Палссона, Н. Нильсена и Т. Эстигарда⁴.

Используя компаративистику и структурно-семиотические исследования, удастся органично связывать между собой погребальные артефакты, произведения архаического искусства и памятники словесности – миф, эпос, саги, и т. д. И все эти несколько пластов, которыми, как правило, занимаются

© Д. А. Король

¹ См.: *Linzie B.* Investigating the Afterlife Concepts of the Norse Heathen: a Reconstructionist's Approach. 20.12.2005 // [URL]: <http://www.angelfire.com/nm/seidhman/gravemound.pdf>.

² Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Олимп, 1997.

³ См.: *Ellis H. R.* The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. New York: Greenwood Publishers, 1968; *Ellis-Davidson H. R.* Gods and Myths of Northern Europe. 2nd ed. London: Penguin Books, 1990.

⁴ См.: *Палссон Х.* Одиическое в «Саге о Гисли» / Пер. с англ. // Другие средние века: к 75-летию А. Я. Гуревича / Сост. И. В. Дубровский и др. М., СПб.: Университетская книга, 1999. С. 253–267; *Herschend F.* Journey of Civilization. The Late Iron Age View on the Human World. Uppsala: Uppsala University, Dept. of Archaeology and Ancient History, 2001; *Kristoffersen S., Östigaard T.* “Death Myths”: Performing of Rituals and Variation in Corpse Treatment during the Migration Period in Norway // The Materiality of Death Bodies, Burials, Beliefs / Ed. by F. Fahlander, T. Östigaard. Oxford: Archaeopress, 2008. P. 127–141; *Nielssen N. A.* Freyr, Ullr, and the Sparlösa stone // Mediaeval Scandinavia. 1969. N. 2. P. 102–128.

разные научные направления, следует рассматривать именно комплексно, в их органичной целостности¹.

Органичность разнородных источников в принципе делает Северную Европу превосходным плацдармом этнокультурных сравнений. Ведь благодаря сравнительной изоляции, на территории Скандинавии и окружающих островов одни и те же образы пронизывают памятники культур с эпохи позднего каменного века и до Средних веков включительно². Справедливо это в том числе и для мифологемы смерти. Всесторонний сравнительный анализ истории культуры скандинавского региона от неолитического времени до эпохи викингов позволяет убедиться в исключительной целостности и переплетенности смыслов и наполнения элементов материальной и духовной культур данного региона в течение всего указанного временного промежутка (более трех тысяч лет кряду!).

Идеальным научным методом для анализа и сопоставления данных мифологии, археологии, палеоэтнографии и древнего искусства мы считаем *структурно-семиотический подход*³. Ведь по сути, все эти данные являют нам *тексты*, зашифрованные кодом той или иной сложности, и каждый такой текст можно прочесть посредством текстов иной кодировки. Осмелимся утверждать, что как раз в случае скандинавов (по приведенным выше причинам) этот метод работает идеально: сплетение слов и образов в поэтических кеннингах, орнаментальные «вензеля» звериного стиля на украшениях эпохи викингов и римского времени, равно как и сюжеты наскальной петроглифики эпохи бронзы, ярко иллюстрируют специфическую северную *интертекстуальность*. Древнескандинавские образы смерти многогранны, противоречивы, но при этом взаимно гармоничны⁴.

Прежде всего, в контексте проверки эддической текстологии археологическим материалом стоит обратить внимание на специфику сакрального смыслового наполнения погребального сооружения и сопроводительного инвентаря. Более того, явно видно, что для скандинавов *могильный холм* (дюссе, каирн, курган) – давний мифологический элемент, особый локус: *место, где царят свои законы*. Можно сказать, специфическое сакральное измере-

¹ Король Д. О. Методологія культурологічних реконструкцій в історичній танатології. С. 95–97.

² Король Д. О. Стосовно етнокультурних моделей формування давньоскандинавського світогляду. С. 71.

³ См.: Евсюков В. В. Реконструкция духовной культуры на примере доисторического Китая // Народы Азии и Африки. 1986. № 6. С. 54–66; Ольховский В. С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. Сборник статей / Отв. ред. В. И. Гуляев, и др. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 116–119.

⁴ Король Д. Вступ до історичної танатології: навч. посіб. Київ: НаУКМА, 2015. С. 189–197.

ние, где предметы набираются особых свойств и качеств, наполняются силой мира Иного¹.

Известен мотив вещего сна на кургане; проснувшись после такого сна, герой обретает особое знание и даже искусство стихосложения. В этом также проявляется особая сакральная роль этого погребального сооружения как посредника между мирами. При этом символика мира Иного неустанно возникает в сагах в связи с мотивом *сновидения* как такового. Спящий как бы окунается в измерение потустороннего мира и может там общаться с умершими. Но, просыпаясь, он обнаруживает собеседника около себя – так сказать, во плоти (впрочем, чаще мертвец в этот момент покидает просыпающегося героя). И создается впечатление, что спящий будто бы зарядил мертвого определенной *энергией*, позволившей ему действовать вне могилы². Что, в свою очередь, лишней раз обосновывает недвусмысленную *телесность* древнескандинавского аспекта посмертия души. Так, по утверждению Корнелия Тацита («Германия», 27), германцы не возводили над могилами надгробий, поскольку верили, что сожженный прах погребенных будет *задыхаться от тяжести*.

Именно во сне герои саг и эпоса нередко могут зреть грядущие события посредством зооморфных образов и особой *цветовой символики*. И если триада «белый – черный – красный» является достоянием древнейшей поры человеческого творчества, то особая ассоциация *синего* со сферой гибели и судьбы – явно специфика данного региона. По-видимому, здесь же особым смыслом обросли оттенки серого и понятие «блеклый» – синоним «мглистого», а, значит, «туманного»³. Ведь именно мгла и туман – сфера Нифльхейма, царства вечного холода и тьмы, первоначального полюса мироздания. Недаром растение, которым с подачи Локи был сражен вечно-юный и неуязвимый бог Бальдр, зовется *Mistltein*. Традиционно его переводят как *омела*, но, как справедливо заметил в свое время А. Либерман, его истинное значение легко читается при буквальном переводе: «Мглистый клинок»⁴.

Погребальный инвентарь в принципе следует понимать не столько с позиций материально-экономического престижа, но прежде всего *семиотически*, сообразно ритуальным смыслам конкретного погребения⁵. *Hamingja*, как материальный аспект *души-удачи* человека, переходила в окружавшие его предметы. У кого *hamingja* была больше, должен был ею делиться, подтверждая тем свою исключительность. Как следствие, это – удел вождей и героев. При жизни древнегерманский эпический герой часто творит вещи вне мер людского – «за гранью». Часто это пренебрежение либо своей жизнью, либо своих близких; порой – и вовсе монструозные модели поведения (как напри-

¹ *Король Д.* Вступ до історичної танатології: навч. посіб. Київ: НаУКМА, 2015. С. 153–155.

² *Ellis H. R.* Op. cit. P. 152–162.

³ *Смирницкая О. А.* Цветообозначения в «Эдде». С. 224–229; *Смирницкая О. А.* Комментарий к «Гренландской Песни об Атли». С. 168.

⁴ Детальнее см.: *Король Д.* Вступ до історичної танатології. С. 123–125.

⁵ *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей. С. 79–76.

мер *Гудрун* или *Гуннар* в цикле о Вельсунгах / Нифлунгах)¹. Но все эти поступки – продуманный умысел: герой буквально *вскармливает* свою личную судьбу, берегиню-удачу – *hamingja*². И это не материалистическая щедрость, не экономика: в материальном даре из рук удачливого героя передавалась часть его души³.

Скажем, если погребен незаурядный человек (и неважно, благим или лихим считался он при жизни), все, что захоронено внутри, пронизывается его *персональной удачей*. Отсюда ритуальное вторжение древних людей в гробницы предков. Отсюда и эпические мотивы добывания зачарованного меча из-под «горы» у германцев, славян, аланов⁴.

Близка к описанному и архаичная вера в то, что особо властные умершие после смерти окончательно не успокаиваются: они как бы продолжают властвовать в собственной могиле, охраняя свой скарб. И дело чести удальца его добыть, сразившись с неупокоенным *драугом*⁵. Этим можно объяснить столь частое фигурирование этого мотива во вполне документальных, этнографических родовых сагах. Здесь мы имеем дело не с выдумкой – но и не с мифом! Этот мотив объясняет тайну потревоженных останков в так называемых *погребениях специфического типа* у готов и алан II–V вв.⁶

По нашему мнению, здесь уместно усматривать *конденсаторный аспект*: согласно мировоззрению древних северян, материальный мир (и в особенности магические артефакты) способны накапливать упомянутую «силу», равно как и служить вместилищем личной удачи. Вот почему герой древнескандинавской эпики неотделим от *мира вещей*⁷. Судьба меча нередко тесно сплетается с судьбой владельца и его окружения. В архаическом сознании вещи обладают собственной силой, своим измерением сакрального, и эпический герой стремится приобщиться к этой сакральности независимо от того, насколько она для него пагубна. Так, общим местом в древнесеверной

¹ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 52–54; Смирницкая О. А. Комментарий к «Гренландской Песни об Атли». С. 173–175; Хлезов А. А. Предвестники викингов: Северная Европа в I–VIII вв. С. 189–192.

² Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов. С. 152–157.

³ Губанов И. Б. Культура и общество скандинавов эпохи викингов. С. 36–50.

⁴ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 153–155.

⁵ См.: Березовая Н. В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 226–253; Ellis H. R. Op. cit. P. 151–169.

⁶ См.: Елпашев С. В. Разрушенные погребения Черняховской культуры // Stratum plus. Петербургский археологический вестник. 1997. С. 194–200; Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н. э. (на основе так называемых погребений специфического обряда) // Stratum plus. Петербургский археологический вестник. 1997. С. 210–211; Gardela L. The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials // Studia Mediaevalia Septentrionalia. Bd. 23: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages / Ed. by L. Słupecki, R. Simek. Vienna: Fassbaender, 2013. P. 99–136.

⁷ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 56–70; Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 153–155.

традиции предстает мотив *багряного злата*: его появление, подобно упомянутому синему цвету, заранее оповещает аудиторию саги / песни о том, что герой, связавшийся с ним, обрекает себя на трагическую гибель¹. Если персонаж древнегерманских легенд связывается с «багряным златом», он обязан сам стать таким же «блестящим, недостижимым и гибельным». И, ощущая собственный конец, он спешил и сам «похоронить» свой скарб; таковы мотивы цикла Вельсунгов-Нифлунгов, истории Скаллагрима и Эйрика Рыжего и прочих, на что указывает А. Я. Гуревич в своем очерке «Герой и мир вещей»².

Вообще, *честь, судьба и удача*, судя по эпическим песням древних германцев, – принципиальные мерилы древнескандинавской личности. Как следствие, герои этих легенд и сами северяне, стремившиеся к таким идеалам, демонстрировали *максимальное воплощение самореализации* именно в момент умирания³. Анализируя эпические памятники древних германцев, можно явственно увидеть, что основная масса героев методично и неотвратно движется навстречу собственной величественной гибели⁴.

Мертвый способен делиться удачей и плодородием (ср. традицию расчленять и перезахоранивать по регионам особо удачных конунгов довикингской эпохи). И напротив, у мертвых может проявляться изнанка упомянутой «силы», некротическая энергия, сеющая смерть. Здесь саги явно подразумевают полузабытый аспект, известный финнам как *калма*⁵. Хотя сама по себе болезнь в архаической ментальности была феноменом не только биологическим, но и социо-антропологическим⁶.

Точка умирания была краеугольным камнем в жизни людей, описанных в северных сагах. На ней делался основной акцент жизненного пути. Она породила стремление к неординарности: даже самый последний крестьянин титаническим волевым усилием продлевал секунды своего умирания ради того, чтобы отличиться – шуткой, стихотворением или просто оригинальной выходкой. Максимальная индивидуализация – стремление остаться в памяти потомков.

При чтении памятников древнесеверной словесности явственно ощущение, что в сознании представителей этой культуры *посмертная жизнь в памяти грядущих поколений как бы кормила умерших*. И эти проявления культа предков⁷ опять же прослеживаются у северян, начиная от священных «ча-

¹ Смирницкая О. А. Цветообозначения в «Эдде». С. 217–223.

² Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 56–70.

³ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. С. 184–186.

⁴ Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов. С. 152–154; Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 40–43.

⁵ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 76, 144.

⁶ Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: антропология болезни в средние века. С. 37.

⁷ См.: Картамышева Е. П. Социальный аспект представлений древних скандинавов о предках // XV конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы скандинавских стран и Финляндии: тезисы докладов. М., Институт всеобщей истории РАН, 2004. Ч. I. С. 165–168.

шечных» камней неолита и до славных предсмертных изречений, записанных в саги в письменную эпоху позднего средневековья. Не менее любопытен аспект *feigðr* – осознанная обреченность, безумное ускорение собственной гибели. Своеобразное *торжество приближения трагического конца*¹. Люди особой удачи имели, как правило, более высокий прижизненный статус. И, безусловно, они могли претендовать на особый статус после своей смерти.

Упомянутое сопоставление древнегерманских эпики, палеоэтнографии, искусства и археологии позволяет сделать на этот счет несколько наблюдений. Так, выделение нескольких категорий усопших сопоставимо с несколькими категориями могильных сооружений, равно как и с несколькими категориями волшебных существ мира иного. В одной из своих работ автор данной статьи рассматривает примеры деления у скандинавов духов-покровителей и умерших на три категории: это *альвы – цверги – тролли* и *предки – курганники – драуги*. Они взаимно параллельны, но обладают персональной атрибутикой². Во многих традициях мира смерть нередко выступает в качестве *перехода* усопших к категории духов-покровителей.

Можно с уверенностью предположить, что в самом образе округлой *Вальхаллы* со множеством дверей уместно усматривать мотив мифического кургана. И специфика размещения атрибутов вооружения в курганах сопоставима с идеей о вечной посмертной битве вождей³. По нашему мнению, неверно усматривать здесь лишь проекцию посмертного жилища (хотя и этот аспект тоже подразумевался). Близкой параллелью идее кургана-Вальхаллы выступает ирландский *бруйден* в сказаниях о «разрушениях домов». Эти так называемые «дома» – описанные как *постоялые дворы* (sic!) – тоже округлые, со множеством дверей, на пересечении дорог. В центре их горит негасимый очаг, где жарится вечное мясо, бурлит вечное питье... Именно там в итоге разгорается эсхатологическая битва представителей разных пластов мироздания под стать Рагнареку⁴. А в песнях о героях и валькириях мертвый витязь возвращается в свой курган как бы на *постоялый двор*, где и ждет героиню. Подчас у них непосредственно в кургане накрыт стол, убрано брачное ложе (ср. цикл о Хельги и Сваве)⁵.

Иными словами, в образе кургана как явления древнескандинавского мировоззрения открывается круговорот жизни и смерти. Если угодно – миф о вечном возвращении... Но при этом на профанном уровне курган оказывается вовсе не обиталищем усопшего, как принято считать, и даже не проекцией

¹ Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. С. 57.

² Король Д. А. Некоторые славяно-скандинавские танатологические параллели в контексте культа предков. С. 16.

³ См.: Kristoffersen S., Østigaard T. Op. cit. 134

⁴ См.: Топорова Т. В. Опыт анализа текста: «Разрушение Дома Да Дерга» и «Проричание вельвы» // Arbor Mundi / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: РГГУ – ИВГИ, 2001. Вып. 8. С. 87–95.

⁵ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 121–122.

царства смерти¹. По сути, это – постоянная усадьба для выходцев мира иного, «гостиный двор на перекрестке миров»². Хотя исходное смысловое наполнение кургана у древних индоевропейцев было, разумеется, шире³.

Что же до *перехода* и *неконечности конца*, то можно предположить, что этнический стереотип вокруг этого кроется в специфическом отношении к *границе, черте, рубежу*. Мироздание, с одной стороны, членилось на четкие уровни (в классическом эддическом прочтении – девять)⁴, а, с другой, они тесно сплетались между собой подобно корням мирового Древа. Между этими мирами проходила четкая грань – равно как и между состояниями; и были свои модели ее преодоления⁵. Мифологическая традиция тех же ирландских кельтов демонстрирует зыбкость такой грани, и ее «размытость»: герою достаточно сделать неверное движение или невзначай взглянуть в неурочный час, как он оказывается в мире ином, либо во власти его эмиссаров. В то же время, в мифологической текстологии и иконографии германцев скандинавского региона прослеживаются явные понятия *грани, меры, рубежа*⁶. Между тем, как указывает Е. Картамышева, «картина мира древних скандинавов не статична. Мир реальный и мифологический часто оказываются взаимопроницаемыми, а миры мертвых не только взаимодействуют с мифологическим пространством, но могут с ним совпадать»⁷.

Особо специфичен в древнесеверной мифологической традиции аспект *женщины*. Подобно кельтским героиням легенд, в мифах и эпосе германцев женщина предстает как посредник между состояниями бытия, ускорительница перехода. В качестве примера можно привести целые категории так называемых фатальных женских персонажей северной эпики: *дисы, валькирии, норны*, и некоторые представительницы мира людей, бравшие их модель поведения за основу⁸. И недаром, судя по сагам, мужчины не рисковали спорить и перечить представительницам противоположного пола – в их словах, как считалось, была сокрыта могучая сила. Эти посредницы могли в сердцах

¹ Петрухин В. Я. К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX–XI вв.). С. 48; Ellis H. R. Op. cit. P. 191–194.

² Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 62, 121–122.

³ См.: Чмихов М. О. Курганні пам'ятки як явище давньої культури: Навч. посібник. Київ: НМК ВО, 1993.

⁴ См.: Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // Елеазар Моисеевич Мелетинский. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е. С. Новик. М.: РГГУ, 1998. С. 259–283.

⁵ См.: Топорова Т. В. Древнегерманские представления об ином мире // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 340–435.

⁶ Король Д. Вступ до історичної танатології. С. 122–127, 130–135.

⁷ См.: Картамышева Е. П. Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов. С. 96–97.

⁸ См.: Гвоздецкая Н. Ю. Валькирический миф в женских именах и образах «Старшей Эдды» // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 78–104; Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979.

напророчить немало прискорбного¹. Таким образом, женские речи могли обрести статус сакральных вербальных формул, влияющих на вероятности и нити судьбы, подобно профессиональным магическим стихам, таким как *драпа*, *нид* и *маннсенг*².

Попробуем подытожить перечисленные аспекты древнескандинавских ментальных моделей смерти и посмертия. Комплекс имеющихся источников структурируется нами при помощи нашей *базовой танатической модели* (см. ниже). Приведенная модель – никоим образом не конечная формула, но скорее алгоритм для дальнейшего анализа комплексной картины древнескандинавской ментальности на примере воззрений на смерть, умирание и мир иной. В свою очередь, сам скандинавский регион также не является для *исторической танатологии* чем-то уникальным, но служит лишь удобным полигоном для подобных проекций в других этнокультурных массивах.

Таким образом, при характерной для северян телесности мировосприятия, при их стоическом фатализме прослеживаются два основных отношения к смерти. Хотя у них разная направленность, оба они органично вплетены в единый целеполагающий конструкт повседневного сознания древних шведов, готландцев, норвежцев, датчан, позднее – исландцев. В частности, с одной стороны, смерть – никоим образом не «конец пути», но лишь «временная остановка на распутье», *переход* к новому бытию, новому состоянию. В то же время этот миг перехода служил важной *чертой* подведения итогов, как бы суммируя: «Что ты сделал в своей жизни? Каким человеком был?» Как писал А. Я. Гуревич, «смерть – один из коренных параметров коллективного сознания, <...> отношение к смерти служит эталоном, индикатором характера цивилизации»³.

¹ См.: Валькирия: к генезису мифа и специфике древнегерманских ареальных традиций // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 4. С. 199–205; Ганина Н. А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 212–227; Гвоздецкая Н. Ю. Valkyria в «Старшей Эдде»: имя и образ (опыт текстоцентрического анализа) // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 5. С. 172–199.

² См.: Матюшина И. Г. Магия слова: скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М.: РГГУ, 1994.

³ Гуревич А. Я. Смерть, как проблема исторической антропологии. С. 114.

**Табл. 1. Базовая танатическая модель
(скандинавская специфика ментальности)**

| УРОВНИ | | | | | | |
|--|--|---|---|--|--|---|
| | Ментальный | Вербальный | Сенсорный | Акт-практический | Персональный | Внеширо-ориентированный |
| Проявления информационно-смысловых кодов | | | | | | |
| ТАПОЛОГИЧЕСКОЕ | [<i>мифопоэтический код</i>] «Битва неуязвимых мертвецов» | [<i>коммуникативный код</i>] Общение с умершим Вещий сон на кургане | [<i>телесный код</i>] Телесность умершего (даже сожженный прах ощущает боль) | [<i>погребальный код</i>] Обращение с телом после его смерти Погребальный церемониал Усмирение мертвцов-друзгов | [<i>защитный код</i>] Могильный камень, «башмаки Хель» Состригание ногтей и волос Связывание погребенного; бытовые обереги | [<i>вегетативно-репродуктивный код</i>] Останки усопшего в кургане как источник плодородия |
| ПРОСТРАНСТВО | [<i>медиаторный код</i>] Курган – перекресток, медиаторика среди уровней мироздания Дым погребального костра как проводник | [<i>номинативный код</i>] Лексемы с ‘hel’, ‘nifl-’, ‘niða-’, ‘fjöll’ и т. д. «Лексика» мира иного | [<i>вестибулярный код</i>] Преодолевающая грань мира иного, герой ощущает некоторую дезориентацию [<i>звуковой код</i>] В мире живых мертвец грохочет (и наоборот) | [<i>архитектурный код</i>] Форма погребального сооружения Топологическая корреляция с миром иным Личное оружие, украшения как вместилище аспектов души Модель «дом-ладья-могила» | [<i>мобильный код</i>] Дым как «транспорт» Перемещение в царство смерти (морем и верхом) Проглатывание как путь в мир иной; | [<i>ландшафтный код</i>] Хель – на север и вниз; Вальхалла – «на запад, по алой дороге» Мгла (<i>нифль</i>) как проявление потустороннего. Рубеж – ядовитые реки, речка из клинков |
| ВРЕМЯ, РОСТ, СУДЬБА | [<i>циклический код</i>] Круговорот жизни и смерти; Мотив вечного возвращения «Обновление-через-смерть», и т.д. | [<i>фатумный код</i>] <i>Нид</i> и <i>мансенг</i> как вербально-магическое изменение личной судьбы | [<i>мутационный код</i>] «Заложный» покойник (друг) начинает весить больше нормы, Со временем он преобразуется и внешне | [<i>конденсаторный код</i>] От долгого лежания в могиле оружие становится зачарованным | [<i>код гендерно-возрастной</i>] Специфические ритуалы взросления Гендерно-половые аспекты посмертия | [<i>сезонный код</i>] Рубеж осени и зимы – пора умирания. Йоль – как тесный контакт с Иномирьем Зимняя смерть – временна! |

| | | | | | | |
|---------------|---|--|--|---|---|---|
| БЛАГОДЕЙСТВИЕ | [эгрегориальный код] Альвы Култ предков Боги смерти – как покровители плодородия | [реинкарнационный код] Ономастика (именование новорожденных именем деда или погибшего отца) | [эротический код] Половая жажда мертвеца Свадебная символика в могилах | [вотивный код] Култ предков Молоко и кровь – дары альвам; Посвящение усопшим моделям лодок, оружия | [вегетативный код] Умерший вождь (или его части тела!) обеспечивает плодородие всей округи. | [биотический код] Пережной кормит всходы Живая вода – мертвая вода Восстановление жизни после разрушения. |
| МАЛЕФИЧЕСКОЕ | [тероморфный код] Змей-дракон как страж мира иного Змеиная атрибутика Нижнего мира, темных альвов, курганника. «Змеиный ров», как символ смерти; | [метафорический код] Влекущие гибель «попранная клятва» и «проклятое золото», и т. д. | [ароматический код] Убийственный смрад на входе в курган друга | [гастрономический код] Обряды насыщения голода мертвеца Глотание как путь в мир иной Блюда Хель Кровавое варево в снах | [анатомический код] Мир – из частей тела убитого великана; Карлики – потомки трупных червей Ногти умершего как материал для ладьи смерти | [некротический код] Смертоносное «поле» другов (воздействие на манер финской <i>калма</i>); Влияние мертвеца на погоду |
| СИМВОЛИЧЕСКОЕ | [символьный код] Вещие сновидения Зооморфные символы души Полисемия сакральных растений | [информационный код] Вещие советы мертвеца Мудрость мира иного (источник Урд, Древо мировое и т. д.) | [визуальный код] Цвета мира иного (черный, блеклый, багряный, синий, серый) | [перформативный код] Мистериальные зрелища Театрализованные акты обрядов перехода (например, «акробаты» на сюжетных изображениях) | [житейский код] Отношение к судьбе, смерть как итог жизни и достоинства, паремийная сфера | [юридический код] право осуждения умершего (вердикт <i>óheilag</i>) «Дверной суд»; |
| | | | | | | |

ЛИТЕРАТУРА

Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: антропология болезни в Средние века. СПб.: Алетейя, 2004.

Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Ред. А. С. Мыльников. М.: Наука, 1989. С. 63–89.

Березовая Н. В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 226–253.

Ганина Н. А. Валькирия: к генезису мифа и специфике древнегерманских ареальных традиций // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 4. С. 199–205;

Ганина Н. А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 212–227.

Гвоздецкая Н. Ю. Valkyria в «Старшей Эдде»: имя и образ (опыт текстоцентрического анализа) // Скандинавские языки: диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 1999. Вып. 5. С. 172–199.

Гвоздецкая Н. Ю. Валькирический миф в женских именах и образах «Старшей Эдды» // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Индрик, 2005. С. 78–104.

Губанов И. Б. Культура и общество скандинавов эпохи викингов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.

Гуревич А. Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979.

Гуревич А. Я. Смерть, как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии // Одиссей. Человек в истории / Отв. ред. А. Я. Гуревич М.: Наука, 1989. С. 114–135.

Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: Наука, 1994. С. 148–156.

Евсюков В. В. Реконструкция духовной культуры на примере доисторического Китая // Народы Азии и Африки. 1986. № 6. С. 54–66.

Елпашев С. В. Разрушенные погребения Черняховской культуры // Stratum plus: Петербургский археологический вестник. 1997. С. 194–200.

Картамышева Е. П. Между жизнью и смертью: к вопросу о структуре загробного мира у древних скандинавов // Восточная Европа в древности и средневековье. XIV Чтения памяти В. Т. Пашуто. Материалы конференции. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2002. С. 96–101.

Картамышева Е. П. Социальный аспект представлений древних скандинавов о предках // XV конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы скандинавских стран и Финляндии: тезисы докладов. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2004. Ч. I. С. 165–168.

Король Д. О. Методологія культурологічних реконструкцій в історичній танатології // Культурологічна думка: Щорічник наук. праць. Київ: Інститут культурології Національної академії мистецтв України. 2011. № 4. С. 93–100.

Король Д. О. Стосовно етнокультурних моделей формування давньоскандинавського світогляду // Наукові записки НаУКМА. Київ, 2013. Т. 140: Теорія та історія культури. С. 71–80.

Король Д. Вступ до історичної танатології: навч. посіб. Київ: НаУКМА, 2015.

Король Д. А. Некоторые славяно-скандинавские танатологические параллели в контексте культа предков // Virtus. Scientific Journal / Ed. by M. A. Zhurba. 2016. N. 7, June. P. 13–19.

Матюшина И. Г. Магия слова: скальдические хулительные стихи и любовная поэзия. М.: РГГУ, 1994.

Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система // Елеазар Моисеевич Мелетинский. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е. С. Новик. М.: РГГУ, 1998. С. 259–283.

Мифы народов мира: энциклопедия. В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Олимп, 1997.

Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н. э. (на основе так называемых погребений специфического обряда) // Stratum plus: Петербургский археологический вестник. 1997. С. 210–211.

Ольховский В. С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. Сборник статей / Отв. ред. В. И. Гуляев, и др. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 116–119.

Палссон Х. Единичное в «Саге о Гисли» / пер. с англ. // Другие средние века: к 75-летию А. Я. Гуревича / Сост. И. В. Дубровский и др. М., СПб.: Университетская книга, 1999. С. 253–267.

Петрухин В. Я. К характеристике представлений о загробном мире у скандинавов эпохи викингов (IX–XI вв.) // Советская этнография. 1975. № 1. С. 44–54.

Смирницкая О. А. Комментарий к «Гренландской Песни об Атли» // Эпос Северной Европы. Пути эволюции / Под ред. Н. С. Чемоданова. М.: Изд-во МГУ, 1989. С. 162–175.

Смирницкая О. А. Цветообозначения в «Эдде» в освещении исторической поэтики: *gaufǫr* и *fölr* // Скандинавские языки. Диахрония и синхрония: Сборник статей / Отв. ред. Т. В. Топорова. М.: РГГУ, 2001. Вып. 5. С. 215–234.

Стеблин-Каменский М. И. Мир саги // *Стеблин-Каменский М. И.* Труды по филологии. СПб.: СПбГУ, 2003. С. 125–222.

Топорова Т. В. Опыт анализа текста: «Разрушение Дома Да Дерга» и «Прорицание вельвы» // *Arbor Mundi* / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: РГГУ – ИВГИ, 2001. Вып. 8. С. 87–95.

Топорова Т. В. Древнегерманские представления об ином мире // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев / Отв. ред. Т. А. Михайлова. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 340–435.

Хлезов А. А. Предвестники викингов: Северная Европа в I–VIII вв. СПб.: Евразия, 2002.

Чмихов М. О. Курганні пам'ятки як явище давньої культури: Навч. посібник. Київ: НМК ВО, 1993.

Ellis H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature. New York: Greenwood Publishers, 1968.

Ellis-Davidson H. R. Gods and Myths of Northern Europe / 2nd ed. London: Penguin Books, 1990.

Gardela L. The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials // *Studia Mediaevalia Septentrionalia*. Bd. 23: Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages / Ed. by L. Šlupecki, R. Simek. Vienna: Fassbaender, 2013. P. 99–136.

Herschend F. Journey of Civilization. The Late Iron Age View on the Human World. – Uppsala: Uppsala University, Dept. of Archaeology and Ancient History, 2001.

Kristoffersen S., Östigaard T. “Death Myths”: Performing of Rituals and Variation in Corpse Treatment during the Migration Period in Norway // The Materiality of Death Bodies, Burials, Beliefs / Ed. by F. Fahlander, T. Östigaard. Oxford: Archaeopress, 2008. P. 127–141 // [URL]: https://oestigaard.files.wordpress.com/2011/08/mod_fahlander_oestigaard.pdf. (дата обращения: 25.11.2016).

Linzie B. Investigating the Afterlife Concepts of the Norse Heathen: a Reconstructionist's Approach. 20.12.2005 // [URL]: <http://www.angelfire.com/nm/seidhman/gravemound.pdf>. (дата обращения: 20.11.2016).

Nielsen N. A. Freyr, Ullr, and the Sparlösa stone // *Mediaeval Scandinavia*. 1969. N. 2. P. 102–128.