

## Сравнительный анализ женских образов-символов в песнях о богах и песнях о героях «Старшей Эдды»: лингвокультурологический аспект

В работе проводится лингвокультурологический анализ образов-символов женских божеств в героических и мифологических песнях «Старшей Эдды» (на примере песен «Прорицание вельвы», «Речи Высокого», «Речи Гримнира», «Перебранка Локи», «Речи Сигрдривы»). Описываются основные смыслы, входящие в данные образы, показываются сходства и различия между ними, отмечается двойственность образов божеств германо-скандинавской мифологии.

**Ключевые слова:** образ, символ, Старшая Эдда, древнегерманская мифология, герой мифологический, герой эпический, древнеисландский язык

Образы и символы, как и некоторые другие структуры знания, относятся к когнитивным единицам, единицам ментального лексикона человека («промежуточного языка», в терминологии Ю. Н. Караулова [1, с. 184–189]). В них отображается информация, полученная человеком в процессе когнициции (категоризации и концептуализации окружающего мира). Существует большое количество различных определений образа и символа, однако до сих пор в лингвистической науке нет единого, общеконвенционального определения данных структур. В этой работе мы введем собственное определение понятий «образ» и «символ», основанные на определениях, данных в работе [1] Ю. Н. Карауловым. Образ – это элемент «промежуточного языка», структура знания, являющаяся результатом отражения действительности в сознании познающего индивида, для которой характерны синтетичность, синкретичность, схематизм, недискретность (о чем пишет Ю. Н. Караулов [1, с. 189]). Символ же будем считать такой структурой знания, в которой содержится указание на отличную от нее структуру, для которой она является неразвернутым знаком. Символ не является самостоятельной структурой знания, а способен лишь «надстраиваться» над другими структурами [1, с. 202–203], для которых является «указателем», означающим, как пишет об этом А. Ф. Лосев [3, с. 51]. Структуру же, сочетающую в себе свойства как образа, так и символа, будем называть образом-символом.

В архаических образах и образах-символах отражаются особенности мифологического мышления их создателей, в нашем случае – древних германцев. Прежде всего это синкретичность данных структур, в которых слито несколько, иногда достаточно большое количество различных концептуальных смыслов: «Большинство сакральных значений слова обычно табуированы, как бы «упрятаны» в пределах одного слова. Необходимо иметь в виду,

что в целом ряде случаев в одном слове может быть скрыта тайна другого слова того же языка или целой семьи слов, а в этих словах может быть скрыта тайна человеческого бытия» [6, с. 24]. Кроме того, для мифологического мышления характерно оперирование именно символикой. В. В. Колесов пишет об этом так: «Средневековая культура насковзь символична... средневековая культура традиционна – это культура культа, и тексты ее таковы же» [2, с. 19]. М. М. Маковский сходно размышляет об особенностях символизма мифологического мышления: «Мифологическое (мифотворческое) мышление не определяет предмет со стороны его признаков. Оно еще не умеет замечать признаков, а тем более объединять их («характеризовать ими»). Оно берет любой предмет, имеющий реальные признаки величины, цвета, качества, назначения и т. д., и наделяет его образными, воображаемыми чертами, идущими мимо признаков предмета» [5, с. 22].

Именно синкретизм и двойственность (амбивалентность) образов-символов германо-скандинавских божеств является их особенностью. М. И. Стеблин-Каменский писал о том, что божеств древнегерманского пантеона нельзя характеризовать ни строго положительно, ни строго отрицательно, но их образы сочетают в себе «как слабости, так и пороки» [7, с. 153–154]. В этом отношении, по его словам, боги древних германцев схожи с героями реалистической литературы Нового времени [7, с. 153]. Более того, о древнегерманских богах можно сказать, что они человечны, приближены по своим чертам к людям. Боги вовсе не всемогущи по сравнению с силой судьбы, которая полностью детерминирует будущее древнегерманского мифомира и судьбы всех его обитателей. Судьба богов также предрешена: практически всем из них предстоит погибнуть во время конца света – Рагнарека. Не всем богам даже ведомо будущее: так, Один, верховный бог древнегерманского пантеона, просит помощи у пророчицы-вельвы для того, чтобы узнать грядущие судьбы мира и судьбу богов. Примечателен в этом отношении тот факт, что многим богиням древних германцев (к примеру, Фрейе, Фригг, Гевьон) судьбы мира, богов и людей ведомы, что свидетельствует о более тесной связи женских божеств с сакральной сферой и областью гаданий и предсказаний, чем мужских божеств.

На языковом уровне образ-символ божества репрезентируется с помощью имен, в нашем случае это будут имена-прозвища. Известным является тот факт, что культуры с мифологическим мышлением, к каковым принадлежали древние германцы, ориентированы в основном на использование имен собственных в языковой практике [4, с. 69]. Имя-прозвище отображало, в свою очередь, какой-либо из аспектов характера данного божества или же какой-либо факт его биографии [9, с. 8–9]. Иногда имена-прозвища древнегерманским божествам давались по каким-либо деяниям, которые ими были совершены. К примеру, об Одине в «Младшей Эдде» говорится, что его «называют Alfǫðr («Всеотец»), ибо он отец всем богам. И еще зовут его Valfǫðr («Отец павших»), ибо все, кто пал в бою, – его приемные сыновья» [9, с. 8–9]. В эддической песни «Речи Гримнира» (дисл. Grímnismál) Один сам перечисляет бóльшую часть своих имен, которыми он назывался в течение своих

странствий либо же которыми нарекали его: «Звался я Грим, звался я Ганг-лери, Херьян и Хьяльмбери, Текк и Триди, Тунд и Уд, Хар и Хельблиндиди... Один ныне зовусь, Игг звался прежде, Тунд звался тоже, Вак и Скильвинг, Вавуд и Хрофтатюр, Гаут и Яльк у богов, Офнир и Свафнир, но все имена стали мной неизменно» (в оригинале: «Hétumk Grímr, hétumk Gangleri, Herjann ok Hjalmbéri, Þekkr ok Þriði, Þundr ok Uðr, Herblindi ok Hár... Óðinn ek nú heiti, Yggr ek áðan hét, hétumk Þundr fyr þat, Vakr ok Skilfingr, Váfuðr ok Hroftatýr, Gautr ok Jalkr með goðum, Ófnir ok Sváfnir, er ek hygg, at orðnir sé allir af einum mér»). Эти имена-прозвища семантически прозрачны, поскольку они восходят к различным апеллятивам древнеисландского языка, каждому из них можно найти русский эквивалент: Игг – «ужасный», Грим – «страшный», Херьян – «воин» и т. п. Вместе с тем данные имена мотивированы коммуникативно и ситуативно: бог или богиня, назвавшись тем или иным именем, совершает те поступки, которые определяются семантикой его имени: «Роль личных имен у язычников... была особой: имя и есть человек, имя и есть вещь» [2, с. 23]. О. М. Фрейденберг пишет об этом так: «Значимость, выраженная в имени персонажа... разворачивается в действие, составляющее мотив; герой делает то, что семантически сам обозначает» [11, с. 679]. Для древних германцев, веривших в судьбу, в имени того или иного человека или божества было заложено указание на его будущее, на то, что его ждет в дальнейшем, как писал об этом В. Н. Топоров: «Имя в тексте может иконически отражать (воспроизводить) то, что происходит с самим носителем имени» [8, с. 83]. Похоже об этом свойстве имени размышлял и П. Флоренский: «Звук имени и вообще словесный облик имени открывает далекие последствия в судьбе носящего это имя» [10].

Рассмотрим сейчас имена-прозвища (т. е. вербальные экспликации образов-символов) женских божеств, как они представлены в эддических песнях. Уже в самой первой песни «Старшей Эдды» – «Прорицании вёльвы» (дисл. *Völuspá*) – содержится большое количество женских образов-символов. Исходя уже даже из фабулы (о которой говорилось несколькими строками выше) песни можно видеть, что без женской силы и женской энергии древнегерманская вселенная не смогла бы существовать. Это заметно, в частности, из того, что именно Один просит вёльву о предсказании ей судеб мира. Вёльве ведомы все мировые события, она способна перемещаться во времени как в далекое мифологическое прошлое (времена сотворения мира, так вёльва, в частности, прорицает: «великанов я помню, рожденных до века...», «помню... древо предела, еще не проросшее»), так и в будущее (в отличие от того же Одина). Примечателен тот факт, что вёльва в разных местах говорит о себе то в первом лице («я знаю», «я помню»), то в третьем лице («помнит войну она»). Кроме того, в «Прорицании вёльвы» упоминаются верховные богини древних германцев Фрейя и Фригг (*Freya* и *Frigg*, соответственно), три норны – богини времени и судьбы, которые определяют судьбы мира, людей и богов, а также прошлое, настоящее и будущее.

По всей вероятности, этимологически имя вёльвы (дисл. *völva*) восходит к индоевропейскому корню \**uel-*, первоначальная семантика которого

связана со смертью [12]. Примеры дериват этого корня можно найти во многих индоевропейских языках, в т. ч. и в германских, например, днв. *wal* «труп» (ср. с современным немецким *Walfeld* «поле боя»), да. *wael* «поле боя», дисл. *valr* «тела павших на поле боя» и др. [Pokoŋny]. В других индоевропейских языках данный корень представлен в таких лексемах, как, например, дирл. *fuil* «кровь», лит. *veles* «призраки», длит. *veluokas* «привидение», лат. *velī* «духи» и др. [12]. С другой стороны, наименование *völva* может восходить к праиндоевропейскому корню *\*uel-* со значением «видеть» [12]. Таким образом, первоначальной внутренней формой данного слова было «видящая», «зрящая», «провидица». Это становится ясным и из текста самой песни, где говорится о том, что взор вёльвы «сквозь все миры проникал».

Богиня Фрейя фигурирует в этой песни под несколькими наименованиями: Фрейя (*Freya*), Гульвейг (*Gullveig*), Хейд (*Heiðr*). Гульвейг связана с мифом о первой войне между богами. Хейд же – в древнеисландской лингвокультуре обычное имя для колдуний и волшебниц (собственно, этому слову и можно дать русский эквивалент «колдунья»). О богине Фригг говорится, помимо «Прорицания вёльвы», в эддических песнях «Речи Гримнира» и «Перебранка Локи» (дисл. *Lokasenna*), где Фригг предстает как верховная богиня и жена Одина. Интересным является тот факт, что Один прислушивается к ее советам и повелениям, т. е. это очередное подтверждение тому, что в древнегерманском обществе женщины занимали положение по крайней мере не ниже, чем мужчины. Примечательным является также факт того, что Фригг ведомо будущее (о чем упоминалось выше). Вместе с тем двойственность образов этих богинь проявляется в том, что в эддической песни «Перебранка Локи» Локи обвиняет их в непристойном поведении и в распутстве. Он говорит Фрейе и Фригг, что они «нравом распутны» и «всем любовь свою отдавали: всем асам и альвам». Что касается этимологии данных имен, то об этом можно сказать следующее: имя Фрейи (дисл. *Freya*) восходит к и.-евр. корню *\*rgwo-*, который имеет спектр различных значений [12]. Среди них – «первый», «главный», «впереди стоящий» [12]. Данный корень реализуется и в других германских языках, ср., например, гот. *frauja* «господин», днв. *frouwa* «госпожа», «хозяйка», дс. *frēa* «господин» [12]. Таким образом, внутренней формой имени *Freya* первоначально было «первая (из богинь)», «главная», «госпожа», что вполне соответствует ее мифологической и мифопоэтической функциям. Имя Фригг (дисл. *Frigg*) же восходит к и.-евр. корню *\*rgāi-*, *rgāi-*, *rgī-* [12], который имел значение «любить», «нравиться», «быть красивым». Вероятно, первоначальной внутренней формой имени Фригг было «самая красивая из богинь».

Касательно женских образов в героической эддической поэзии (к примеру, в эддической песни «Речи Сигдривы»; дисл. *Sigrdrífumál*), можно отметить тот факт, что женские образы там, в данном случае образ Сигдривы (дисл. *Sigrdrífa*), маркируются в первую очередь как связанные с военной сферой. Сигдрива является валькирией (дисл. *valkyrja*), которая была погружена в сон Одином за то, что погубила в бою конунга, которому он по-

кровительствовавал. Образ Сигдривы можно сравнить, с одной стороны, с образами т.н. *idisi* из древневерхненемецкого Первого Мерзебургского заговора, которые непосредственно связаны с битвой и помогают герою-воину убежать из плена. С другой стороны, душа Сигдривы во время сна странствовала по всем мира германской вселенной и научалась там мудрости (ср. с вэльвой, которая дает пророчества в состоянии «сна», шаманского транса, или с Одином, который в состоянии мистического озарения обретает руны). Сигдрива рассказывает также Сигурду о рунических заклинаниях, которые можно применить в различных обстоятельствах, а также дает ему ряд советов из области житейской мудрости. Можно провести параллель между тем, что говорит Сигдрива, и советами Одина для различных жизненных случаев, которые он дает в песни «Речи Высокого». Кроме того, Один в «Речах Высокого» перечисляет различные рунические заклинания и священные песни, которым он научился. На основании этого можно сделать вывод о том, что древнегерманская женщина, даже не богиня, а всего лишь валькирия (полубожество), способна обрести те знания и волшебные умения, которые доступны самому верховному богу, т. е. по своей мудрости и положению Сигдрива никак не ниже Одина.

Можно сделать вывод о том, что образы женщин как в мифологических, так и в героических песнях «Старшей Эдды» во многом схожи. Женщины в лингвокультуре древних германцев – носительницы волшебной силы, прорицательницы, гадательницы, источник и хранительницы жизненной силы, обладают знанием рун и рунических заклинаний. На основании изучения этих образов можно глубже понять мифологическую и фольклорную картины мира древних германцев, а также глубже исследовать их ментальность.

### *Примечания*

1. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. Изд. 8-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. 264 с.
2. Колесов В. В., Пименова М. В. Языковые основы русской ментальности. Изд. 3-е, доп. (серия «Концептуальные исследования». Вып. 14). СПб.: СПбГУ, 2011. 136 с.
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
4. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – культура // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 1 (статьи по семиотике и типологии культуры). Таллинн: Александра, 1992. С. 58–75.
5. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образы мира и миры образов. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1996. 416 с.
6. Маковский М. М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2014. 320 с.
7. Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1978. 176 с.
8. Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). Имена личные в русских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М.: Наука, 1993. С. 80–103.
9. Топорова Т. В. Семантическая структура древнегерманской модели мира. М.: Радикс, 1994. 192 с.

10. Флоренский П. Имена. Ч. 1. Ономатология [Электронный ресурс]. URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren03.htm>

11. Фрейденберг О. М. Мотивы // Поэтика, труды русских и советских поэтических школ. Будапешт: Танкёньвкиадо, 1982. С. 678–683.

12. Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch [Электронный ресурс]. URL: <http://dnghu.org/indoeuropean.html>

*С. С. Калинин (г. Кемерово)  
Кемеровский государственный университет*

## **Образ-символ рыбы как элемент фольклорной картины мира древних германцев**

В работе анализируется структура и семантика образа-символа рыбы, представленного в различных древнегерманских фольклорных памятниках – в частности, таких как «Старшая Эдда» и Древнеисландская Руническая Поэма. Дается мифопоэтическая трактовка данного образа-символа, показывается его взаимосвязь с другими мифологемами. На основании проведенного анализа показывается аксиология данного образа-символа для древнегерманской культуры, его место и роль в ней.

**Ключевые слова:** образ-символ, фольклорная картина мира, древние германцы, древнегерманский фольклор, Древнеисландская Руническая Поэма, Старшая Эдда

Образы и символы являются лингвокогнитивными и лингвокультурными категориями во всякой лингвокультуре. Их анализ дает большие возможности для реконструкции фрагментов языковой и концептуальной картин мира данного этноса.

Существует несколько различных определений понятия образа в науке о языке. Наиболее общее определение дано Г. В. Степановым: это «преобразованный в искусстве фрагмент действительности» [14, с. 204]. Сходное обобщенное определение дается и Л. В. Чернец: «Воспроизведение любого явления, предмета в его целостности – это образ» [15, с. 7].

Л. В. Чернец в качестве основных свойств образа выделяет «обобщение (для его обозначения обычно используются термины: характерное, типическое, типизация), экспрессивность (т. е. выражение в самой структуре образа идейно-эмоционального отношения автора к предмету) и многозначность» [15, с. 4]. Ю. Н. Карауловым в качестве основных свойств образа называются «синтетичность, синкретизм, схематизм, отсутствие в известной мере детализации, а также недискретность» [3, с. 189]. Образы, по его же словам, являются в основном результатами визуальной перцепции. Важнейшим свойством образа, по Н. Д. Арутюновой, является психичность [1, с. 317–318]: «средой обитания образов является человеческое сознание» [1, с. 322].